

# Islam Indonesia Pasca Reformasi

Imajinasi Multikultural Dou Mbawa  
dalam Praktik Budaya Raju di Bima, Indonesia Timur  
**Abdul Wahid**

Dinamika Otoritas Ulama Perempuan Indonesia di Ruang Publik  
(Kebangkitan Nyai dalam Komunitas Muslim Tradisional  
Nahdlatul Ulama)  
**Muhammad Khodafi**

Hak Nafkah Batin Isteri dan Kesetaraan Jender dalam Perkawinan:  
Analisis Terhadap Konsep Hukum Islam  
dan Hukum Nasional Indonesia  
**Rizal Darwis**

Progressive Agency dan Stagnasi Demokrasi Pasca Orde Baru:  
Pergumulan Kelas Menengah Nahdlatul Ulama (NU)  
dalam Demokratisasi Lokal  
**M. Khusna Amal**

Continuity and Creative Change :  
Pesantren Darul Ulum Jombang di Era Globalisasi  
**Dwi Setianingsih**

Pembelajaran Bahasa Asing pada  
Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri:  
Kebijakan dan Hasil  
**Imelda Wahyuni**

**Penerbit IMTIYAZ**

Jl. Jemurwonosari Gg. IV No. 5  
Wonocolo, Surabaya, Jawa Timur

☎ 085 645 311 110

✉ penerbitimtiyaz@yahoo.co.id

🌐 www.imtiyaz-publisher.blogspot.com

PIES Students

## Islam Indonesia Pasca Reformasi

Imtiyaz

Imtiyaz

PIES Students

# Islam Indonesia Pasca Reformasi

Dinamika Keagamaan pada Ranah Sosial,  
Politik, Budaya, Hukum dan Pendidikan

PIES Students

# Islam Indonesia Pasca Reformasi

Dinamika Keagamaan pada Ranah Sosial,  
Politik, Budaya, Hukum dan Pendidikan

*Amiyah*

# Islam Indonesia Pasca Reformasi

Dinamika Keagamaan pada Ranah Sosial,  
Politik, Budaya, Hukum dan Pendidikan

© 2015

Muhammad Khodafi, Rizal Darwis, M. Khusna Amal,  
Dwi Setianingsih, Imelda Wahyuni

Penata letak: Fina Aunul Kafi  
Perwajahan sampul: Fina Aunul Kafi

Diterbitkan oleh:

**IMTIYAZ**

Jl. Jemurwonosari Gg. IV No. 5  
Wonocolo Surabaya  
Layanan SMS & Telp.: 085 645 311 110  
Email: penerbitimtiyaz@yahoo.co.id

Cetakan I, Agustus 2015

Perpustakaan Nasional:  
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Penyunting:

Tim IMTIYAZ Indonesia – Surabaya: IMTIYAZ, 2015  
viii + 387 hlm; 15 x 23 cm

ISBN:

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang  
Dilarang memperbanyak atau memindahkan  
sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk  
apa pun secara elektronik maupun mekanis, tanpa  
izin tertulis dari penerbit/penulis  
**All Rights Reserved**

SAMBUTAN DIREKTUR PENDIDIKAN TINGGI ISLAM  
KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
PROF. DR. AMSAL BACHTIAR, MA.

## **Membangun Mentalitas Akademisi di Lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam**

Salah satu problem utama pendidikan di Indonesia adalah rendahnya produktivitas karya akademik yang berkualitas. Hal ini bukan saja terkait dengan rendahnya mutu sumber daya manusia yang menjadi tenaga pendidik di perguruan tinggi, serta rendahnya anggaran untuk meningkatkan kualitas mereka. Tetapi juga sangat terkait dengan tradisi akademik yang memang belum terbangun cukup baik di Indonesia. Termasuk di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI). Karena itulah segala bentuk ihktiar untuk meningkatkan kualitas tenaga pendidik dan kependidikan menjadi sangat penting. Dengan upaya-upaya inilah kualitas output lembaga pendidikan yang berupa hasil riset dan juga lulusan dapat ditingkatkan. Karena hanya riset yang berkualitas dan banyak dimanfaatkan oleh masyarakat, menandakan orang-orang yang berada di ba-

lik karya tersebut memiliki kompetensi yang memadai dalam dunia akademik.

Ihktiar yang dianggap paling strategis adalah meningkatkan level pengalaman belajar serta peningkatan kompetensi berbahasa asing bagi para pendidik dan juga mahasiswa di lingkungan PTKI sehingga bisa berkolaborasi dalam jaringan akademik yang lebih luas. Di antaranya dengan cara memberikan beasiswa kepada mereka untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi. Atau memberikan beasiswa riset yang memadai sehingga mereka dapat menghasilkan laporan penelitian yang komprehensif. Dalam konteks inilah program beasiswa PIES (Partnership in Islamic Education Scholarships) yang merupakan hasil kerjasama pemerintah Australia melalui Department of Foreign Affairs and Trade dan pemerintah Indonesia melalui Kementerian Agama Republik Indonesia, sangat penting keberadaannya. Tujuan utamanya memberikan pengalaman internasional bagi dosen-dosen PTKI yang belum pernah mengenyam pendidikan di luar negeri sehingga dapat meningkatkan kapasitas dosen perguruan tinggi keagamaan Islam dalam tugas utama mereka sebagai ilmuwan dan pengembang keagamaan Islam melalui penelitian dan pengajaran.

Para peserta yang memiliki latar akademik dan konsentrasi riset yang beragam, mulai dari isu Islam dan budaya lokal, Islam dan politik, pesantren dan perkembangan pendidikan formal Islam, serta isu posisi perempuan dalam Islam, menandakan rentang kajian yang sangat kaya dan potensi akademis yang luar biasa. Tentu saja hal ini membutuhkan tingkat keseriusan yang besar agar bisa menghasilkan laporan riset yang berkualitas dan layak untuk dipublikasikan. Di sinilah program PIES yang dilaksanakan oleh Australian National University di bawah pimpinan Associate Professor Greg Fealy sebagai Direktur dan Dr. Sally White sebagai Academic Coordinator, memegang peran penting dalam meningkatkan kapasitas akademik

ke enam peserta, yang berasal dari berbagai PTKI di Indonesia.

Karena itu pula keenam peserta yang menjadi kontributor dalam buku ini, diharapkan akan menjadi agen pengembangan budaya akademik yang membawa perubahan positif di lingkungan kerja mereka. Tidak hanya itu mereka juga harus secara kontinyu membangun jaringan di tingkat nasional dan internasional agar bisa mempublikasikan hasil penelitian yang dihasilkan oleh lembaga mereka ke tingkat Internasional. Dengan demikian PTAI akan bisa mewakili bangsa Indonesia dalam mewarnai kajian-kajian keagamaan di level internasional.

Buku berjudul Islam Indonesia Pasca-Reformasi ini adalah kumpulan hasil karya penelitian alumni program PIES angkatan ke-3 tahun 2014. Buku ini sebagai salah satu output dari keterlibatan mereka dalam pergulatan intelektual selama dua semester dalam kurun 2014 di universitas ternama negeri kanguru, Australian National University (ANU). Enam artikel dalam buku ini jelas merupakan karya berbobot dari enam kandidat doktor (sebagian saat ini bahkan sudah meraih predikat doktor) yang berbakat di bidangnya masing-masing.

Atas upaya tersebut di atas yang melibatkan keenam dosen PTKI ini, saya mewakili pemerintah Republik Indonesia khususnya Kementerian Agama Republik Indonesia, ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang terkait dengan kesuksesan pelaksanaan program PIES. Khususnya kepada para supervisor yang telah dengan sangat profesional membimbing keenam peserta, yaitu Professor Virginia Hooker, Professor Jim Fox, Associate Professor Greg Fealy, Dr. Sally White, Dr. Tim Hassall, Dr. Phillip Winn, Professor Edward Aspinall, Professor Marcus Mietzner, Dr. Vivian Silvey dari Australian National University; Professor Gary Bouma, Dr. Julian Millie, Dr. Yacinta Kurniasih, dan Professor Greg Barton dari Monash University; Professor Kevin Dunn, Professor Adam Posamay, dan Dr, Arskal Salim dari Uni-

versity of Western Sydney; serta Professor Tim Lindsey dari Melbourne University. Mereka telah memberikan kesempatan kepada peserta untuk menjalani pengalaman belajar di universitas masing-masing.

Ke depan kita harapkan program-program seperti ini akan terus dikembangkan, sehingga keberlanjutan proses peningkatan budaya akademik di lingkungan PTKI bisa terus berjalan.

Jakarta, 1 Agustus 2015

# DAFTAR ISI

Imajinasi Multikultural Dou Mbawa  
dalam Praktik Budaya Raju di Bima, Indonesia Timur  
**Abdul Wahid – 10**

Dinamika Otoritas Ulama Perempuan Indonesia di Ruang Publik  
(Kebangkitan Nyai dalam Komunitas Muslim Tradisional  
Nahdlatul Ulama)  
**Muhammad Khodafi – 76**

Hak Nafkah Batin Isteri dan Kesetaraan Gender dalam Perkawinan:  
Analisis Terhadap Konsep Hukum Islam  
dan Hukum Nasional Indonesia  
**Rizal Darwis – 135**

Progressive Agency dan Stagnasi Demokrasi Pasca Orde Baru:  
Pergumulan Kelas Menengah Nahdlatul Ulama (NU)  
dalam Demokratisasi Lokal  
**M. Khusna Amal – 202**

Continuity and Creative Change :  
Pesantren Darul Ulum Jombang di Era Globalisasi  
**Dwi Setianingsih – 262**

Pembelajaran Bahasa Asing pada  
Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri:  
Kebijakan dan Hasil  
**Imelda Wahyuni – 319**

# **INTRODUCTION**

It is our pleasure to introduce the fourth book to come from the Partnership in Islamic Education Scholarships or PIES program. This innovative program is the product of collaboration between the Australian National University (ANU) and the Directorate of Higher Islamic Education (Diktis) at Indonesia's Ministry of Religious Affairs (MORA). This ANU-MORA partnership is now in its thirteenth year. Funding for the program is generously provided by the Australian Aid program of the Department of Foreign Affairs and Trade. This partnership aims to: assist MORA in strengthening the quality of Islamic tertiary education; develop research and teaching capacity among Islamic academics; and deepen ties between Indonesian and Australian scholars of Islam. It has undergone various incarnations since its inception as the PETRII program in 2004, and took its present form in 2008-2009.

This book was produced by the first of three cohorts to come to Australia as part of the third PIES grant (2013-2017). This cohort spent a year at ANU commencing in March 2014. Under the program, six scholars from Indonesia, all of whom are PhD candidates and lecturers in MORA's Islamic higher education system, spent one year at the Department of Political and Social

Change within the Bell School of Asia Pacific Affairs under the supervision of senior Indonesianists from across campus. As with the previous book in the PIES series, these six scholars have each contributed a chapter, based on their original research for their doctoral theses. Each chapter provides us with a fascinating insight into an aspect of living Islam in Indonesia, and showcases the impressive store of research and knowledge production available within that country's Islamic education sector.

The PIES program was conceived and, in its early years, directed by Emeritus Professor Virginia Hooker. 'Bu Nia', as she has been known to successive generations of Indonesian students, sought to create a means by which talented academics specializing in Islamic studies had the opportunity to experience university life in Australia and add to their academic skills. To participate in the PIES program, the applicants must be enrolled in a PhD at an Indonesian institution and work in an Islamic tertiary institution in Sumatra, East Java or eastern Indonesia. Under the program, they spend two semesters in Australia. Before departing Indonesia, they are given a six-week course in intensive English instruction by IALF in Jakarta and receive briefings from former PIES students as well as cultural training to help prepare them for their course of study. Upon arrival in Canberra, they attend a study skills program specially tailored to their needs by Dr Vivien Silvey of the Study Skills Centre at the ANU, and throughout their time at the ANU attend a series of special seminars organized by the program's academic coordinator to increase their capacity for research and writing. Dr Silvey also provides the group with a workshop on pedagogical skills to provide the group with a chance to reflect upon their experiences of teaching in Indonesia and to enhance their teaching capacity. Most importantly, the PIES students have two semesters in which they can concentrate fully on writing their

dissertations, far from the distractions of their busy academic lives in Indonesia where they have full-time positions that allow little scope for their own research.

Aside from the group's intensive ANU-based activities, they also had the opportunity to travel to the University of Melbourne to present at the Centre of Islamic Law and Society (CILS) postgraduate conference, as well as to Monash University, where they were hosted by Dr Julian Millie, and the University of Western Sydney (UWS) where they were hosted by Dr Arskal Salim. They also presented their research findings to DFAT staff, to the AII board and secretariat, and to officials from other government departments with an interest in Indonesia and Islamic education.

Throughout 2014, we heard consistently high praise for this group of PIES students from colleagues at ANU and other universities. People were impressed by their commitment to learn and derive the maximum benefit from their time in Australia, as well as their sociability and willingness to engage with fellow students and the broader community. They regularly attended seminars and workshops on campus, contributing readily to the discussion. In particular, they were determined to hone their English language skills, even though this is not a requirement of the program. All students chose to present their research findings in English in seminars – a considerable achievement! They also charmed us with their openness and humour, and were very popular at University House where they resided. The Canberra community also benefited from their presence, with a number of the group being involved in outreach and mixing with the wider Muslim community, including acting as imams and regularly giving sermons at the Indonesian embassy. By the end of the program, we felt that a true partnership had indeed evolved, and that we had benefited as much from the program as had the students themselves.

All six PIES scholars who participated in the 2014 cohort, as with the previous groups, are leaders in their own communities and universities. They engage with issues that are of vital importance to Indonesia's future development. The chapters in this book reflect the range of topics the PIES participants address in their dissertations. Dwi Setianingsih examines the famous Darul Ulum *pesantren* in Jombang, East Java, and its diversification of education institutions and the challenges that these pose to maintaining the spirit and central religious mission of the school. Khusna Amal casts a critical eye over what he perceives to be the abandonment of reformist agendas by middle class members of Nahdlatul Ulama in the Jember region of East Java. Abdul Wahid offers a detailed ethnographic study of social and religious change in his home region of Bima in East Nusa Tenggara, focusing in particular on the Mbawa people and the pressures placed upon their culture of religious pluralism. Muhammad Khodafi examines the role of female preachers who have been popularized on NU's TV9 television station, placing this in the context of how new technologies can enhance the religious authority of women. Imelda Wahyuni explores the benefits of and obstacles for implementation of a communicative approach to the study of English and Arabic, taking as a case study her own faculty at the Kendari Islamic Teachers' College in Southeast Sulawesi. Finally, Rizal Darwis considers the rights of wives within marriage from an Islamic jurisprudential as well as a national civil law perspective.

A program such as the PIES program could not take place without the good will and assistance of many people both in Indonesia and Australia. We would like to take this opportunity to thank Professor Dr Dede Rosyada, the director-general of Islamic education at MORA, as well as Mastuqi HS and Mizan Sya'roni, who attended to the administration of the PIES program within the Ministry. We were fortunate to have an

excellent selection panel comprising former PIES student, Marzuki Wahid, Dr Roosmalawati Rusman, Farha Ciciek and Mr Robert Kingham, who has been a staunch friend of the Islamic education partnership since its inception. The PIES program has also greatly appreciated the generous support of various Australian government officials and agencies. Leah Horsfall and Kate McLinton have been the primary points of contact with DFAT and we greatly appreciate the advice that they have given and the continuing interest that they have shown in the program. At the Australian embassy in Jakarta, His Excellency Greg Moriarty, has kindly hosted PIES-related events, and the staff at the Cultural Section, provided invaluable help, especially in arranging for the PIES students' travel and visas.

At ANU, PSC administrators Julie Fitzgibbon and Helen McMartin ensured that the accommodation, domestic travel and office needs of the students were taken care of with admirable efficiency. Dr Vivien Silvey's courses on academic skills and writing, as well as her course on pedagogical skills, were greatly appreciated by the PIES participants, as also was her own interest in Indonesia and their research projects. Virginia Hooker, Emeritus Professor James Fox, Dr Phillip Winn, and Dr Timothy Hassall supervised PIES students and also often arranged or attended seminars and discussion groups which gave additional opportunities to participants to deepen their knowledge. The efforts of all the supervisors were greatly appreciated both by the students and also us. We would like to express our deep gratitude to Virginia Hooker for her wise counsel, her constant encouragement and her continued involvement in the program, despite her 'retirement' from academic life. This program would not exist without her.

Finally, at the heart of the PIES undertaking are the students, and we have been fortunate to have had such a remarkable group of people involved in this second stage of the program.

Abdul Wahid and Muhammad Khodafi have taken on the primary task of editing this volume but they have enjoyed the strong support of their four colleagues in this process. We hope that the high quality of the following chapters stands as testimony of the worth of this program and the scholars who have been involved in it. *Selamat membaca!*

Associate Professor Greg Fealy

Dr Sally White

Director, PIES Program

Academic Co-ordinator,  
PIES Program

## *Foreword*

**Dr. Phillip Winn**  
**(Supervisor)**

As a recently emerged democracy Indonesia has undergone far-reaching political and institutional transformations in a relatively short time. Following three decades of authoritarian rule, the presence of a rich and vibrant civil society alongside a surprisingly open media is remarkable, and is consolidating the nation's position as the third largest democracy in the world and arguably the most successful in its region. At the same time, alongside many substantial achievements, there remain important challenges. One pressing concern involves serious shortcomings in the state's protection of constitutionally-accorded freedom of religion for all its citizens.

Recurring violent attacks directed against religious minorities and their places of worship in Indonesia have seen rising tension both between and within religious groups, threatening to undermine national and communal commitments to religious tolerance and pluralism. Indeed, the very concept of pluralism repeatedly attracts criticism from a range of prominent religious figures and organisations, most notably perhaps in

a controversial ruling by the *Majelis Ulama Indonesia* in 2005 which condemns the idea as undermining the wider Muslim community. Complex factors contribute to the situation, including the impacts of globalisation in the ideological sphere, with international currents in Islam that seek to narrow the religious outlook and practices of Muslims finding sources of local support. Indonesia has strong traditions of religious pluralism, but their future remains uncertain.

It is against this background that Abdul Wahid's discussion of the Dou Mbawa – a multi-religious population in highland Bima on Sumbawa Island in NTB – assumes special significance. As the author notes, Dou Mbawa have themselves experienced past instances of intercommunal sectarian conflict between Muslims and Christians. As a consequence, there is today widespread recognition among Dou Mbawa of the vulnerability to conflict that can be a consequence of religious differences and a deliberateness to shared measures which assist in maintaining cohesiveness and solidarity as a distinctive group. Chief among these is a regularly performed ritual-ceremonial complex known as *Raju*, whose form and meaning comprise the main focus of this chapter. The *Raju* as a social practice cuts across religious differences within Mbawa communities, engaging local Protestants, Catholics and Muslims in extended, intertwined cultural activities.

Abdul Wahid makes it clear this does not mean the ceremony is free of tensions or contestations, whether between individuals or participating communities. Valuably, he gives attention to the role of competition for influence among religious elites and also of the increasing local presence and influence of visions of religious orthodoxy. The Dou Mbawa are not an isolated people remote from the concerns and demands of contemporary life experienced elsewhere. The impacts of Indonesia's ambitious national program of governmental decentralisation are evident

here, along with the complex politics this has engendered both in the emergence of new administrative areas, often via narratives of socio-cultural difference, and in more direct localized electioneering. One consequence has been an increasingly widespread conception of unique local traditions as valuable cultural heritage. This is true of the Raju practice, which emerges in Abdul Wahid's account not only as a vehicle and source of social imagination for its participants, placing value on the multi-religious character of Mbawa communities as a distinguishing feature of Mbawa culture and identity, but also for forms of creative interpretation which assist in mediating the influences of powerful outsiders. The author presents a convincing case that the annual performance of the Raju acts to affirm the religious heterogeneity of the Dou Mbawa as a source of strength that allows an historically marginalised upland population to resist the hegemony of a politically powerful lowland majority.

Abdul Wahid's account of the Dou Mbawa delivers a sorely needed update on the situation of highland peoples of the Bima region in an era of intensified religious proselytizing. It offers a vivid depiction of the legitimating force and unifying power provided by contemporary narratives of shared cultural inheritance and ancestral legacy. And in doing so, it provides a timely example of the path chosen by one population in Indonesia to embrace religious heterogeneity as a valuable source of social resilience, rather than as engendering sectarianism and conflict.

***Dr. Phillip Winn***

*Senior Research Associate, School of Culture, History & Language  
College of Asia & the Pacific, Australian National University*

# **Imajinasi Multikultural Dou Mbawa dalam Praktik Budaya *Raju* di Bima, Indonesia Timur**

Abdul Wahid

## ***Abstract***

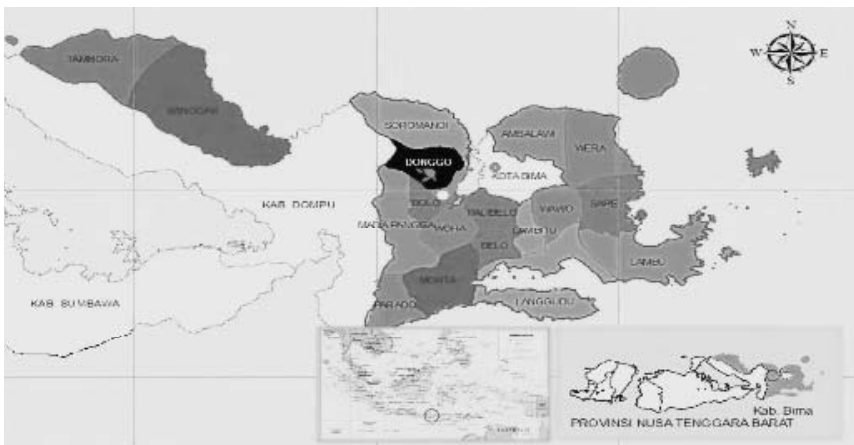
The highland Dou Mbawa people of Sumbawa Island in eastern Indonesia faced considerable challenges as a result of policies introduced by the Soeharto regime that constrained citizens to possess one of the religions officially recognised by the state. Dou Mbawa communities had variously adopted Christianity and Islam while simultaneously maintaining older, widely shared beliefs concerning ancestors known as Parafu. The new circumstances resulted in the Dou Mbawa professing multiple sources of cultural-religious identity and the development of a pluralistic but ambiguous social unity, with tensions between religious groups sometimes leading to outbreaks of communal violence. It is against this background that the practice of the annual Raju ceremony, which involves both Muslims and Christians (Protestants and Catholics) can be understood as playing a key social role in strengthening the collective religious life of the Dou Mbawa and their identity as a distinct group. This is despite issues of religious

orthodoxy increasingly emerging as a critical area of contemporary contestation in Sumbawa among the politically dominant lowland Muslim majority, who have a proselytising presence. This study explores the Raju ritual as a public space and context of interaction that is legitimated by ideas of shared heritage and which, while not free of dynamics of contestation and rivalry, nevertheless sustain multi-religious relations as a defining feature of Dou Mbawa social relations, reducing the potential for inter-religious communal conflicts.

### ***Pendahuluan***

Tulisan ini memperbincangkan praktik budaya yang dimaknai secara kreatif berdasarkan konteks sosial-historis oleh orang (Dou) Mbawa dari pegunungan Bima, Pulau Sumbawa. Permasalahan berpusat pada bagaimana budaya Raju – upacara penting yang menyokong karakter pluralistik identitas Mbawa – masih tetap hidup dan dipraktikkan di tengah kecenderungan pengikisan tradisi lokal oleh budaya global. Pada kasus ini, yang dimaksud budaya global adalah dakwah agama yang digencarkan oleh *outsiders* dari kelompok agama arus utama di kota terdekat.

Gambar 1: Peta Pulau Sumbawa



Dalam periode yang cukup panjang, *Dou Mbawa* hidup sebagai masyarakat marginal, dengan citra lokalitas, etnisitas, dan religiusitas yang penuh tekanan dan tantangan dari pihak luar atau seberang, terutama dari orang-orang Bima di kota dan Sila. Sebagaimana situasi masyarakat marginal yang senantiasa terabaikan, tercampakkan, dilupakan, dan karenanya rentan terhadap perubahan kehidupan (Gurung & Kollmair 2005: 9), *Dou Mbawa* pun mengalami dilema. Di satu sisi, mereka mengemban beban historis dan moral sebagai pemelihara tradisi sebagaimana klaim yang mereka lontarkan sendiri, membuat mereka menjadi masyarakat 'peasant' yang tertutup. Tetapi di sisi lain, kerentanan itu menjadi daya tarik yang mengundang orang luar untuk datang ke *Mbawa* dengan membawa sesuatu yang mengubah kehidupan sembari menanamkan tantangan bagi masyarakatnya. Program-program pembangunan yang diperkenalkan oleh pemerintah, yang diinisiasi oleh Sultan Bima Muhammad Salahuddin 1917-1950 (Rachman 2011) dan pemerintahan setelahnya, telah membuka jendela bagi *Dou Mbawa* untuk menengok keluar dan menyapa orang luar. Pada saat yang sama, kepegangan yang teguh pada tradisi dan kepercayaan nenek moyang membuat *Dou Mbawa* menolak dakwah Islam, sementara tetangga-tetangga desa lain sesama *Donggo* sudah terIslamisasikan. *Dou Mbawa* juga telah mengalami kontak dengan Kekristenan sejak tahun 1930an saat seorang missionaris Katolik dari Jerman melakukan tugas zending-nya di *Donggo*, dan saat ia kembali untuk periode kedua tahun 1960an. Seorang missionaris Protestan dari Amerika datang dan tinggal di *Mbawa* pada tahun 1950an (Just 2001: 39).

Meskipun periode Kristenisasi (zending) berlangsung belakangan dari Islamisasi yang sudah berlangsung sejak masa kesultanan, *Dou Mbawa* lebih dikenal sebagai masyarakat penganut Kristen. Lebih dari itu, *Mbawa* dikenal sebagai satu-sa-

tunya basis Kristen(isasi) di wilayah Bima yang Islam. Untuk mengimbangi hal itu, masyarakat Muslim pun masuk kembali secara lebih gencar melebihi upaya-upaya dakwah masa-masa awal yang lamban. Terjadilah gelombang Islamisasi dalam masyarakat Mbawa, yang dimulai sejak masa keemasan Kesultanan Bima awal abad ke-19. Sampai sekarang, upaya-upaya Kristenisasi dan Islamisasi itu masih terus berjalan, membentuk konfigurasi masyarakat Mbawa yang dinamis, penuh nuansa dan pergulatan. Sejak berkembangnya agama-agama besar, Islam dan Kristen, di Mbawa, banyak hal telah berubah, khususnya pergeseran mengenai agensi dan otoritas keagamaan. Jika pada masa-masa sebelumnya peran tetua dan otoritas adat dalam proses sosial dan identifikasi etnis Dou Mbawa begitu kuat, maka pada era pasca kedatangan agama-agama itu, terutama era 1960-an, otoritas beralih kepada kaum agamawan baru.

Para missionaris Kristen dan para da'i Muslim secara historis mengambil alih peranan penting dalam mempertajam identitas etnis di Mbawa yang sebelumnya berada di tangan tetua adat. Keadaan ini telah berpengaruh pada pembentukan identitas yang kompleks di kalangan Dou Mbawa, termasuk dalam cara hal itu dipraktikkan dan dinegosiasikan.

Kedatangan Kristen dan Islam di tengah-tengah masyarakat Mbawa tidak hanya membangkitkan kesadaran etnik di kalangan masyarakat, tetapi juga menyumbang bagi munculnya formulasi keagamaan etnik (*religio-ethnicity*), suatu kelompok yang anggotanya adalah orang-orang yang mempraktikkan agama nenek moyang dan orang-orang yang menganut agama resmi yang diakui negara. Kelompok ini menghadirkan banyak unsur dari agama-agama baru dan memasukkannya ke dalam kepercayaan lama yang menjadikan mereka digambarkan sebagai sinkretik. Ritual budaya Raju dipraktikkan oleh mereka, di samping sebagai ekspresi suatu kepercayaan atau ejawantah religiusitas, juga sarat dengan fungsi sosialnya. Sebagaimana

dikatakan Bell (1992: 20), fungsi kohesi dari ritual yaitu suatu cara penegasan kekompakan komunal dalam melawan friksi, pemaksaan, dan persaingan dalam kehidupan kemasyarakatan. Dalam konteks dan relasi seperti digambarkan di atas inilah praktik budaya Raju berlangsung dalam masyarakat Mbawa.

Mbawa akhirnya menjadi lokus bagi hidup dan bertarung-nya berbagai budaya dan kepentingan, dan masyarakat Mbawa menjadi masyarakat yang multikultural. Itulah yang membuat Mbawa menjadi unik. Unik karena ciri multikultural biasanya khas masyarakat perkotaan, sementara Mbawa adalah pedesaan yang seharusnya monolitik (e.g. Nasikun 2004: 49). Di Mbawa hidup dan berkembang beberapa agama dan budaya. Sebagai masyarakat multikultural, orang-orang Mbawa tersegmentasi atas kelompok-kelompok penganut agama yang berbeda, yaitu Islam, Kristen/Katolik, serta agama lokal yang disebut Parafu. Mereka hidup dengan identitas dan budaya yang melekat pada masing-masing agama yang mereka anut. Pluralitas agama dan identitas ini bahkan berlangsung dalam satuan sosial keluarga, di mana ayah bisa berbeda agama dengan anak, istri, atau saudara kandung. Masyarakat Mbawa merayakan perbedaan itu dengan caranya sendiri. Mereka menyelenggarakan berbagai perhelatan sosial dan budaya untuk mewedahi kebersamaan di antara mereka. Di balik perbedaan dan keragaman itu, mereka meretas ruang-ruang publik yang memungkinkan mereka untuk mempertebal solidaritas dan memperkecil perbedaan-perbedaan. Jika pun ada konflik di antara mereka, selalu saja mereka temukan cara penyelesaian. Melalui moralitas komunal yang terbangun sejak lama, mereka dapat meminimalisasi konflik sehingga tidak melebar ke mana-mana dan mengancam keutuhan komunitas (Just 2001).

Namun demikian, nuansa kehidupan yang dinamis, penuh kontestasi dan ketegangan tidak berarti nihil. Konflik bernuansa agama pernah muncul dalam kehidupan Dou Mbawa. Pada

tahun 1969 terjadi pengrusakan gereja yang dilakukan oleh Muslim di sekitar, terutama dari desa O'o Donggo. Peristiwa ini dipicu oleh kemarahan warga Muslim yang tidak terima warganya dituduh mencuri sandal dan dipukul oleh seorang pengurus gereja setempat. Warga Muslim terutama yang datang dari desa tetangga yang Muslim membalas dengan membakar gereja. Tiga tahun setelah itu, 1972, terjadi lagi peristiwa kekerasan yang dikenal sebagai Peristiwa Donggo. Peristiwa ini sebetulnya tidak terkait dengan masalah agama di Mbawa, tetapi murni persoalan kemarahan warga Kecamatan Donggo umumnya kepada pemerintah daerah yang dianggap telah mengabaikan pembangunan masyarakat Donggo. Dipelopori para tokoh agama kharismatik dari desa O'o dan Kala, peristiwa ini menggunakan sentimen dan retorika keagamaan untuk menggerakkan massa, yang mengakibatkan munculnya rasa takut dan trauma bagi Dou Mbawa yang beragama Kristen dan penganut Parafu. Pada gilirannya, peristiwa ini memicu rasa permusuhan di antara sesama warga Mbawa terutama antara yang Muslim dan Kristiani serta antara Muslim puritan dengan peneguh Parafu. Pada tahun 2000, pembakaran gereja dan pengrusakan rumah pemuka Kristiani kembali terjadi di dusun Jango, Mbawa. Peristiwa ini sebenarnya tidak murni muncul dari dalam Dou Mbawa, tetapi konflik kiriman dari "Peristiwa 171" - sebutan media atas pengrusakan gereja dan fasilitas milik kaum Kristen di Mataram Lombok yang terjadi 17 Januari 2000. Karena efek berita dari peristiwa itu, warga Muslim yang berasal dari luar, terutama dari Sila, naik ke atas dan melakukan penyerbuan dan kerusakan.

Sejak terjadinya proses Kristenisasi dan Islamisasi yang berlangsung di wilayah itu, polarisasi, keretakan, dan ketegangan hubungan antarunsur masyarakat selalu saja muncul. Meskipun telah mengalami beberapa konflik bernuansa agama, namun selalu saja ditemukan cara penyelesaian, salah satunya dengan

bekerjanya kearifan lokal (*local wisdom*) yang mereka miliki. Kearifan lokal itu tercermin dalam budaya yang dipraktikkan oleh masyarakat setempat dalam bentuk tradisi-tradisi atau kiat dan cara hidup sehari-hari. Hal ini karena praktik budaya bagi masyarakat memiliki fungsi keagamaan sekaligus fungsi sosial yang diramu oleh masyarakat pendukungnya sedemikian rupa sehingga mampu menjadi media hubungan vertikal (ketuhanan) sekaligus horizontal (kemasyarakatan).

Dalam konteks perbedaan yang penuh warna itulah, Dou Mbawa terus menghidupkan, mewariskan, dan mengembangkan pranata budaya lokal yang dapat menampung berbagai kegelisahan dan kepentingan dalam menghadapi ancaman kehidupan internal dan eksternal. Mereka mengembangkan koheesi dan solidaritas sesama Dou Mbawa lewat praktik-praktik budaya yang notabene bersifat lokal namun memiliki unsur universal yang mengikat berbagai perbedaan di antara mereka. Contoh terbaik dari hal ini, dan fokus diskusi untuk mengikuti, adalah praktek budaya Raju. Praktik budaya Raju adalah ritual yang paling dikenal oleh Dou Mbawa. Mereka yang berbeda agama secara periodik (setiap menjelang musim tanam) melaksanakan praktik budaya Raju secara bersama-sama, tanpa dilandasi dan dikendalikan oleh ajaran agama Islam dan Protestan/Katolik.

Bab ini mengajukan suatu argumentasi bahwa ralisasi-relasi sosial budaya sebagaimana direpresentasikan dalam praktik budaya Raju mengalami pergeseran dan dinamika dari relasi hegemonik kepada relasi multikultural. Praktik budaya Raju dengan demikian memiliki posisi strategis ketika dimaknai sedemikian rupa oleh pendukungnya yang melampaui fungsi dasarnya sebagai ekspresi ritual, dan menjadi wahana ekspresi visi sosial masyarakatnya. Lebih jauh lagi ia telah menjadi "ruang publik" tempat bertemu, bertarung, bernegosiasi, dan berkomprominya berbagai kepentingan dalam masyarakat

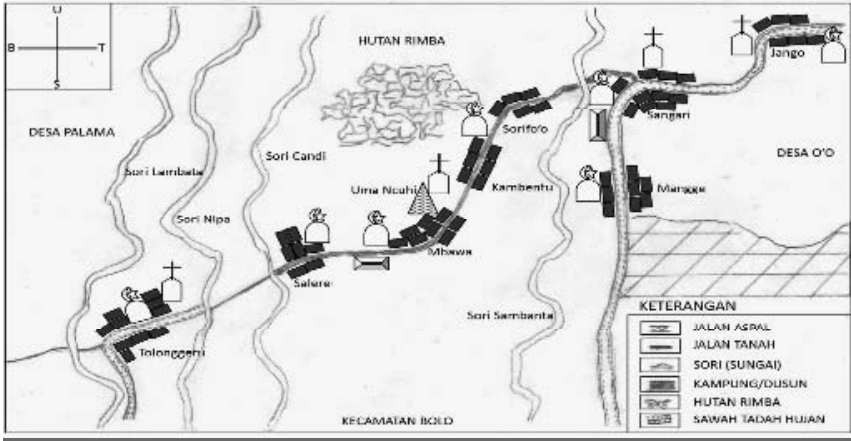
Mbawa yang majemuk.

Untuk menyingkap hal itu, kajian ini akan meneliti 'teks-teks' yang terpampang dalam kehidupan masyarakat Mbawa untuk membongkar relasi-relasi dan aspirasi sebagaimana tercermin dalam praktik budaya Raju, menguraikan dan merekonstruksi kearifan Dou Mbawa dalam kohesi sosial di tengah masyarakat multiagama. Relasi itu termasuk hubungan antara Dou Mbawa Muslim dengan elit agama lokal atau para ulama penganjur cara hidup Islami yang umumnya berasal dari masyarakat monolitik di wilayah pusat di Bima. Pada gilirannya, kajian ini mencoba merekonstruksi bangunan relasi multikultural yang menjadi imajinasi sosial dan sebagiannya telah dipraktikkan oleh masyarakat Mbawa, menggantikan relasi-relasi hegemonik yang mematikan.

### ***Tanah, Kampung dan Asal-usul Dou Mbawa.***

Mbawa adalah nama sebuah perkampungan atau desa di wilayah kecamatan Donggo kabupaten Bima. Berhadapan langsung dengan kota Sila kecamatan Bolo di selatan, perkampungan ini memiliki luas 2.130 m<sup>2</sup> membentang di bawah naungan sebelah timur dan selatan Doro Leme. Dengan tetangganya dari Kecamatan Donggo di sebelah utara dibatasi oleh hutan negara, kecuali dengan Desa Mpili di sebelah timur yang menjadi rantai penghubung dengan Donggo lain. Di sebelah baratnya langsung berpunggungan dengan pegunungan tinggi, seakan kampung ini dipangku oleh Doro Leme. Sisi timur Doro Leme ini sepenuhnya masuk dalam wilayah Mbawa, kecuali lereng sebelah baratnya yang dihuni oleh komunitas desa Bumi Pajo, dusun Nggerukopa desa Palama, dan kampung Padende, semuanya termasuk dalam wilayah kecamatan Donggo.

Gambar 2: Wilayah Desa Mbawa



Mbawa sebagai sebuah desa terdiri dari beberapa dusun, yaitu Mangge, Sangari, Jango, Sorif'o, Kambentu, Mbawa, dan Salere. Tujuh dusun ini dikenal sebagai Mbawa Ese (Mbawa atas). Dusun Tolonggeru yang secara administratif masuk wilayah Desa Monggo Kecamatan Madapangga, juga bagian dari Mbawa, disebut juga Mbawa Awa (Mbawa bawah). Disebut Mbawa Awa karena letaknya di bawah di sebelah barat daya Doro Leme, terpisah cukup jauh dari dusun- dusun Mbawa lain. Karena politik pemekaran wilayah dari pemerintah daerah Kabupaten Bima, dusun Tolonggeru dipisahkan dari Desa Mbawa dan digabungkan dengan Desa Monggo Kecamatan Madapangga, yang terletak lebih ke bawah lagi. Desa Monggo sendiri adalah bagian dari Kecamatan Bolo sebelum pemekaran. Meskipun tidak lagi menjadi bagian dari Desa Mbawa, Tolonggeru tetap memegang kultur Mbawa. Pemisahan yang dialami adalah contoh kasus pemisahan tempat (*spacial segregation*) dan politik identitas dalam masyarakat Mbawa. Pemekaran ini tentu saja memberi pengaruh pada dinamika sosial-budaya yang pada gilirannya mengubah wajah dan relasi masyarakat Mbawa Awa dengan Mbawa Ese dan dengan desa induknya sekarang, Desa

Monggo. Dinamika itu terjadi terutama karena perubahan pola interaksi antara orang-orang Mbawa Awa yang “Donggo” dengan orang-orang dari Desa Monggo yang “Sila” dan Muslim, yang berbeda dari sebelum penggabungan. Karena itu, dalam kajian ini Tolonggeru tetap dipandang sebagai bagian dari Dou Mbawa meskipun berpisah secara administratif dari Desa Mbawa. Adalah menarik untuk membandingkan dinamika dan transformasi sosial-budaya dari satu komunitas Dou Mbawa yang dipisah oleh wilayah administrasi ini.

Asal-usul penduduk Mbawa masih menjadi perdebatan, bahkan di kalangan mereka sendiri. Satu fersi mengatakan mereka adalah orang-orang yang berasal dari tempat lain yang sampai ke Mbawa, mengambil kepemilikan atas tanah itu dan mewariskannya sebagai ‘tanah tumpah darah’ atau kampung halaman sendiri. Mereka membebaskan diri dari ikatan asal usul yang traumatik, mengembangkan diri, dan menggenggam kedaulatan atas tanah Mbawa.

Mereka merasa memiliki pengalaman yang berbeda dengan orang-orang dari desa-desa tetangga, tetapi identifikasi diri sebagai bagian dari Dou Donggo juga masih berlangsung. Mereka yang masih memiliki hubungan kekerabatan dan darah dengan orang-orang Kala di sebelah utara jelas melihat diri dan masyarakat mereka sebagai Dou Donggo. Orang-orang Bima juga umumnya memandang orang-orang yang mendiami kampung ini adalah Dou Donggo, suatu generalisasi yang dibangun dari aspek legal-struktural serta diskursus kebudayaan di tingkat lokal yang berkembang di kalangan pemerhati kebudayaan. Di luar itu, terdapat segmentasi masyarakat yang cenderung mengeluarkan diri dari ke-Dou Donggo-an. Mereka membangun narasi mengenai perbedaan dan pertentangan antara Mbawa dengan orang Donggo yang berpusat di Kala. Mereka menyebut ‘Dou ta da’ (orang-orang dari utara) terhadap orang Kala, suatu identifikasi diri yang merefleksikan hubungan antagonisme.

Mereka melabeli *Dou ta da* itu dengan karakter *toku* (galak), *kasa* (kasar), dan *tele* (keras). Juga digambarkan sebagai “ili ku wekina” (menyembunyikan diri), yang bermakna asing bagi mereka.

Identifikasi diri berbeda dengan orang Donggo bisa dipahami dalam konteks hubungan kekuasaan dan konflik yang dialami oleh Dou Mbawa. Sebagaimana diketahui bahwa Dou Mbawa menjadi sasaran penyerangan dan penyerbuan fisik dan kekerasan yang melibatkan orang-orang dari Donggo terutama Kala dan O’o, dua desa yang menjadi pusat para ‘mujahid dakwah’ di Donggo. Tiga kali peristiwa besar tahun 1969, 1972, dan 2000 serta insiden-insiden kecil dan ketegangan lainnya telah menyisakan trauma sosial bagi Dou Mbawa. Di samping ketakutan, jarak sosial pun terbentuk yang lambat laun semakin menganga di antara Mbawa dan desa-desa Donggo lainnya dengan adanya ‘serangan-serangan kultural’. Identifikasi sebagai desa Kristen/kafir bagi Mbawa dan desa Muslim bagi desa-desa Donggo lainnya memperburuk hubungan komunal antarkomunitas serta memunculkan rasa sebagai ‘orang lain’. Keadaan ini berlanjut hingga akhirnya Dou Mbawa menemukan cara untuk menyadari keadaan internal mereka dan melakukan konsolidasi sosial. Sejarah asal usul dan lokalitas yang dialami oleh Dou Mbawa dibangun untuk memicu rasa persaudaraan di antara mereka.

Sejarah mengenai tanah dan leluhur orang Mbawa yang diceritakan oleh para tetua dan tertanam oleh generasi selanjutnya melahirkan kesadaran akan habitat, dan memunculkan suatu habitus yang diartikan sebagai *sense of place*, rasa mengenai tempat, merasa hadir dan memilikinya, yakni hubungan psikologis dan moral antara masyarakat dengan kampungnya. Dalam cerita itu Dou Mbawa digambarkan pada awalnya adalah para pelarian dari Sumbawa yang dikeja-kejar oleh serdadu kolonial Belanda. Dari tanah Sumbawa mereka meloloskan diri

ke Campa, suatu kampung di Kabupaten Dompu di bagian tengah pulau Sumbawa. Keberadaan mereka di Campa terendus, dan merasa tidak aman di sana para pelarian itu bergerak ke arah timur yang dianggap lebih aman. Mereka membuat tempat tinggal darurat berbentuk salaja. Tetapi Belanda dapat mengikuti mereka dan serta merta tempat persembunyian mereka dibakar. Karena itulah tempat itu dikenal dengan nama Samudu (Bima: kebakaran). Dari situ mereka meloloskan diri hingga mencapai suatu tempat yang relatif aman karena sulit untuk dijangkau manusia. Tempat itu terletak di lereng gunung Donggo (Doro Leme) yang dkitari oleh bukit-bukit dan lembah terjal serta sungai-sungai yang tebingnya curam dan dalam. Tempat inilah yang kelak bernama Salere, salah satu dusun di Mbawa yang terletak di sisi selatan kampung. Para pengejar tidak bisa lagi mencapai tempat itu, sehingga mereka akhirnya membangun suatu kehidupan yang baru di sana dengan membentuk perkampungan-perkampungan kecil. Mereka menamai perkampungan itu dengan 'Mbawa' untuk mengenang tanah lahir mereka di Sumbawa.

Cerita itu bisa bermakna banyak. Antara lain dipahami sebagai akar penarikan diri Dou Mbawa terhadap keanggotaannya dalam Dou Donggo. Hal ini juga bisa dianggap sebagai salah satu bentuk resistensi atau kritik kultural yang ditujukan kepada hegemoni Dou Donggo terhadap mereka, bahkan hegemoni Bima atas mereka dan atas Dou Donggo. Dengan cerita ini Dou Mbawa hendak menegaskan mereka adalah suatu entitas tersendiri: Dou Mbawa adalah Dou Mbawa, Dou Mbawa bukan lagi Dou Donggo. Identifikasi diri ini menjadi faktor penting dalam memahami praktik-praktik kebudayaan orang Mbawa, termasuk kontestasinya dengan kompatriot mereka dari Donggo, dan oposisi kulturalnya terhadap Bima.

Di satu sisi, Dou Mbawa adalah bagian dari Dou Donggo. Dou Donggo adalah bagian dari Dou Mbojo. Dengan demikian hu-

bungan di antara mereka adalah hubungan etnis dengan sub-etnis. Tetapi antara satu dengan yang lain selalu saja ada perbedaan-perbedaan terutama dari segi identitas yang saling mereka tegaskan berdasarkan lokalitas, etnisitas, dan religiusitas. Di sisi lain, persepsi diri bahwa Dou Mbawa bukan bagian dari Dou Donggo – juga bukan Dou Mbojo – juga menguat. Karena itulah mereka dibedakan atau membedakan diri dari Dou Mbojo. Lanskip wilayah dan iklim menyebabkan Dou Mbawa memiliki perbedaan sosial-budaya dan cara hidup dengan orang kota di bawah. Pengalaman hubungan kekuasaan antara wilayah Mbawa dan Donggo pada umumnya dengan kesultanan Bima di masa lampau juga memainkan peranan dalam menentukan posisi mereka di hadapan Dou Mbojo. Faktor lain yang membedakan Dou Mbawa dengan Dou Mbojo adalah keengganan mereka untuk menerima Islam sebagai agama anutan sebagaimana orang-orang Bima umumnya, sementara di sisi lain mereka secara massif dan mudah beralih kepada agama Kristen.

Sekarang orang luar mengenal Mbawa sebagai salah satu desa adat yang ada di Bima. Sebagai lokus dan pusat adat dan tradisi lama, Dou Mbawa merepresentasikan Dou Donggo secara keseluruhan dalam menghadapi dominasi Mbojo. Pembagian otoritas spasial di kalangan Dou Donggo seperti di atas di mana Mbawa sebagai pusat adat (dan O'o sebagai pusat pemerintahan) menjadikannya sebagai tempat yang relatif lebih leluasa untuk mempraktikkan tradisi-tradisi lama mereka, tanpa ketakutan atas kontrol Dou Mbojo. Dou Mbawa memiliki kebebasan untuk memelihara tradisi-tradisi mereka yang dianggap sebagai sumber nilai moral dan identitas. Inilah salah satu alasan mengapa Dou Mbawa menjadi kalangan yang paling akhir menerima Islam sebagai salah satu agama anutan dari Dou Mbojo.

Menjadi penjaga warisan dan tradisi nenek moyang, Dou Mbawa menjelma sebagai pemeluk paling banyak dari agama tradisi yang disebut Parafu. Peran tradisi ini juga berkaitan

dengan klaim bahwa Ncuhi Donggo, yakni pemimpin adat lama Dou Donggo, bersemayam di Mbawa. Sampai sekarang Uma Ncuhi masih kokoh sebagai pusat ritual. Karena itulah, Dou Mbawa tidak bisa menghindari dari label 'kafir' oleh orang-orang muslim Bima, bahkan oleh handai taulan mereka sendiri Dou Donggo yang Muslim.

Merespon cibiran dan hegemoni budaya itu, Dou Mbawa mencoba menyangkal klaim inferioritas itu. Dengan retorika mereka memproklamasikan perlawanan dengan cara membalas cibiran itu. Mereka memandang diri mereka sebagai "orang-orang tangguh yang membanggakan, bukan seperti para petani dataran rendah yang malas dan hanya bisa makmur lantaran nasib baik karena hidup di tanah yang subur, bukan atas usaha sendiri" (Just 2001: 295). Mereka juga melihat orang dataran rendah (kota) tidak lain dari pengecut (Hitchcock 1996: 62).

Tetapi, kaum dominan tetap punya cara untuk mengukuhkan hegemoni, dan orang kalah harus terbelah. Disebabkan ketidakberdayaan dalam menangkal intervensi dari luar, Dou Mbawa akhirnya menjadi masyarakat terbelah (*part-societies*) sebagaimana digambarkan Redfield (1965: II, 23). Mereka terkotak-kotak dan terbedakan satu sama lain. Mereka menghadapi kenyataan hidup bersama dalam perbedaan. Meskipun mereka berasal dari nenek moyang yang sama, mereka terpecah ke dalam kepercayaan agama yang berbeda (Kadri dkk. 2009). Sebagai hasil misi Kristen dan dakwah Islam, mereka terpaksa menjadi penganut agama Kristen atau agama Islam. Pada saat yang sama mereka juga masih menekuni praktik Parafu, yakni kepercayaan akan roh nenek moyang, sembari memberi ruang bagi agama-agama baru. Dengan demikian, suatu transisi telah berlangsung dalam masyarakat Mbawa. Mereka diselubungi oleh transfigurasi kepercayaan yang memerangkap mereka dalam suasana keagamaan yang sinkretik.

Dapat dikatakan bahwa Dou Mbawa menjadi masyarakat yang terbuka dan hidup dalam nuansa multikultural. Tekanan-tekanan yang begitu kuat itu tidak melahirkan isolasi budaya bagi kehidupan pedesaan, sebagaimana argument bahwa “the lack of direct administrative penetration did not lead to cultural isolation of rural life” (Chin-keong 1992: 9). Kenyataannya, penduduk Mbawa tidak melulu orang setempat. Sebagian berasal dari Flores, Ende, dan Sumba dari Nusa Tenggara Timur. Mereka datang ke Mbawa sebagai petani dan berafiliasi dengan penduduk setempat yang beragama Kristen atau saudara dan sanak famili mereka yang telah datang terlebih dahulu. Kerabatan mereka dengan sesama penganut Kristen sangat kental. Tetapi hubungan yang baik dengan para penduduk setempat dan penganut agama Islam juga terawat.

Sebagaimana telah disinggung, keadaan Dou Mbawa yang tinggal di pegunungan adalah salah satu hal yang membuat mereka berbeda dan berjarak dari Dou Mbojo di kota. Lokalitas itu membentuk sebuah identitas dengan nuansa kultur pegunungan serta masyarakat petani (*peasant society*). Etnisitas juga memberi warna bagi praktik budaya dan keagamaan di Mbawa. Kepenganutan mereka kepada budaya paganik yang bernama Parafu, yang berseberangan dengan orang-orang Muslim di bagian lain wilayah Bima, juga menjadi basis bagi pertarungan budaya yang mereka libati. Pelabelan berbau pejoratif yang disematkan oleh orang-orang dari kultur dominan Dou Mbojo atau orang-orang dari Sila yang paling dekat, dilandasi oleh perbedaan identitas keagamaan ini. Kata ‘mbawa’ sendiri, yang digunakan sebagai nama desa, bagi Dou Mbojo kota merujuk kepada makna inferioritas. Kata itu secara harfiah dianggap berasal dari Nggahi Mbojo (bahasa Bima) ‘bawa’ yang berarti rendah, hina, dan terbelakang. Ini juga diikuti dengan olok-olok yang lain lagi yang lebih tegas dan kasar, seperti ungkapan ‘*lako Donggo*’ (anjing Donggo), ‘*lako kafi*’ (anjing kafir), atau ‘*dou ma-*

*dawaca-tari'i* (orang tidak mencuci kencing), dan *'dou ma-nga-ha wawi'* (orang makan babi).

Menghadapi serangan budaya seperti itu, Dou Mbawa menolak dengan cara-cara baik 'diam' maupun 'berbicara'. Merespon dengan konfrontir dan fisik atau membalas dengan ungkapan yang sama, jelas bukan pilihan strategis di saat Dou Mbawa minoritas dan lemah. Menempuh strategi budaya adalah jalan kreatif. Kreasi budaya itu adalah berbicara dalam diam, tetapi penuh simbolisasi (Hall 1963). Di antara cara budaya itu adalah produksi wacana. Misalnya mengkonstruksi narasi mengenai geneologi orang Mbawa, yang dikatakan berasal dari Sumbawa, dan bukannya dari kata 'bawa' (bawah atau hina) sebagaimana klaim sebagian Dou Mbojo atas mereka. Wacana asal usul ini merepresentasikan suatu trauma sejarah dari Dou Mbawa, yang pada gilirannya menggiring mereka menjadi masyarakat yang memiliki identitasnya sendiri. Menurut Bird (2000), narasi lokal seperti ini tidak sekedar mengenai 'sejarah' tetapi mencerminkan cara masyarakat membangun kesadaran lokalitas (*sense of places*) dan memiliki interkoneksi dengan pembentukan dan pemeliharaan identitas kultural. Dapat diduga, cerita asal-usul Dou Mbawa ini adalah semacam cara mengeluarkan masyarakat Mbawa dari Dou Donggo. Hal ini juga bisa dianggap sebagai salah satu bentuk resistensi atau kritik kultural yang ditujukan kepada Bima atas hegemoni mereka terhadap Dou Donggo. Dengan cerita ini Dou Mbawa ingin menegaskan diri mereka sebagai suatu entitas tersendiri: Dou Mbawa adalah Dou Mbawa, Dou Mbawa bukan lagi Dou Donggo.

### ***Praktik Budaya Raju dan Konflik Kebudayaan***

Raju adalah serangkaian ritual adat yang dilakukan untuk menyambut perubahan musim dari kemarau ke musim hujan. Raju dilaksanakan sebagai tanda dimulainya masa bercocok

tanam serta sebagai tanda dan imajinasi tentang hasil panen kelak. Para pendukung praktik budaya Raju percaya bahwa *du'u ro rongga* (paceklik dan melimpahnya hasil panen) sangat tergantung dari perolehan hewan buruan pada waktu Raju. Bila hewan buruan lebih banyak betina (terutama indukan), maka curah hujan membaik dan hasil panen kelak melimpah. Sebaliknya bila lebih banyak hewan jantan maka diyakini pertanian akan mengalami paceklik dan hasil panen merosot. Dilihat dari segi musim pelaksanaannya, ritual ini adalah ritual agraris (*agricultural ritual*), dilaksanakan dalam rangka menyambut musim tanam.

Secara konseptual, praktik budaya Raju pada dasarnya bagian dari ekspresi keagamaan Dou Mbawa, bersumber dari kepercayaan Parafu, terutama untuk menghormati dewa Langit (Asmarini dkk. 1998: 13). Orang-orang dari desa-desa Donggo yang lain juga melaksanakan ritual ini, sebelum mereka terIslamisasikan secara keseluruhan. Maka sebagai pihak yang mengklaim diri 'benteng terakhir adat dan budaya Donggo,' melaksanakan ritual ini bagi Dou Mbawa adalah juga pelestarian tradisi dalam rangka mempertahankan supremasi dan identitas kultural dou Donggo secara keseluruhan. Oleh karena itu, ritual ini juga memiliki orientasi kultural.

Di samping orientasi keagamaan, ritual Raju juga berorientasi sosial, dimaksudkan sebagai sarana kontrol dan integrasi sosial. Sebagaimana slametan yang melambangkan mistik dan kesatuan sosial (Geertz 1960: 11), ritual Raju mengacu kepada tantangan dan keinginan bersama masyarakat Mbawa akan kepastian religius dan rasa aman sosial. Artinya, dengan terlibat dalam ritual ini, pelakunya merasa telah melaksanakan kewajiban-kewajiban penghidmatan kepada leluhur atau lebih jauh kepada kekuatan yang supranatural, yakni Tuhan yang maha agung. Di samping itu, Raju juga dilaksanakan dalam rangka merawat, mengukur, dan mengontrol keutuhan dan ke-

bersamaan di antara Dou Mbawa.

Selain itu, ritual Raju merefleksikan identitas Dou Mbawa dengan menegaskan aspek-aspek religiusitas dan representasinya dalam jagat kehidupan mereka yang nyata berupa simbolisasi atau perwujudan kultural. Dilihat dari keterlibatan pendukungnya secara totalitas dan benuknya berupa festival tahunan yang berlangsung beberapa hari, Raju termasuk ritual skala besar (*large-scale ritual*), sebagaimana diukur oleh Geertz (1960: 95) yang membedakannya dengan ritual sederhana yang berlangsung beberapa menit seperti doa sebelum makan. Sebagai festival budaya, Raju dapat berfungsi sebagai pendorong terbentuknya identitas komunitas (McCabe 2006).

Pelaksanaan praktik budaya Raju berlangsung pada wura nggupa (bulan ke empat dalam perhitungan orang Donggo-Mbawa), berkisar bulan September-Oktober. Dikatakan 'berkisar' karena Dou Mbawa mengenal perhitungan kalender sendiri berdasarkan perubahan iklim dan mengikuti perhitungan tradisional yang berpatokan pada rasi bintang fenomena alam.

Sebagai ritual agraris, pelaksanaannya bergantung kepada siklus musim, tetapi selalu menjelang datangnya musim hujan. Seminggu sebelum hujan pertama dari musim hujan tiba, dimulailah prosesi Raju. Durasi waktunya berbeda dari tahun ke tahun, ada yang 3 atau 5 atau 7 hari, mengambil bilangan ganjil. Penentuan hari-hari Raju bergantung kepada hasil musyawarah para tetua adat yang dipimpin oleh Ncuhi. Saat tanda-tanda alam mulai muncul seperti perubahan cuaca atau hawa alam, para tetua adat berkumpul untuk membahas waktu pelaksanaan Raju dan bercocok tanam untuk musim yang akan datang. Untuk Raju terbaru 2014 misalnya, rapat tetua adat menetapkan waktu yang tepat untuk mulai bercocok tanam itu setelah rentetan Raju selesai. Ketika hujan datang, masyarakat dipersilahkan untuk memulai bercocok tanam asal menghindari dua hari nahas yaitu Rabu dan Kamis. Alasan dilarangnya hari

Rabu karena pada hari itu terjadi *eli ai* (suara gemuruh: guntur atau petir) yang pertama pada tahun itu (Oktober 2014). Sedangkan hari Kamis adalah hari pergantian tahun. Ncuhi Mbawa, Ome, yang mengumumkan hal ini kepada penduduk Mbawa keseluruhan.

Hari-hari Raju berlangsung dengan berbagai kegiatan yang melambangkan kehormatan dan kesyukuran serta penyucian kampung baik jagat fisik maupun jagat spiritual atau dunia batin dan gaib. Hari pertama dan kedua dilaksanakan kegiatan pembersihan dan pembenahan lingkungan fisik di rumah masing-masing penduduk. Para penduduk, baik pendukung maupun bukan pendukung Raju melakukan hal itu secara bersamaan. Dalam hal ini Raju menjadi semacam momentum di mana segenap komponen masyarakat bergerak secara bersama sebagai sebuah komunitas yang hidup secara komunal.

Setelah lingkungan fisik di ranah domestik dibersihkan, para pendukung Raju beranjak ke ruang publik yang berpusat di Uma Ncuhi. Uma Ncuhi adalah sebuah bangunan khas Donggo berbentuk uma Lengge, yakni semacam lumbung yang berfungsi ganda sebagai penyimpan padi atau hasil panen sekaligus sebagai tempat duduk bercengkerama. Sekarang Uma Ncuhi tidak lagi menampung fungsi sebagai penyimpan hasil panen, melainkan sebagai suatu tempat yang disucikan oleh para penduduk kampung karena menampung berbagai kepentingan komunal, terutama sebagai pusat berbagai ritual kampung. Uma Ncuhi terletak di sebuah bukit kecil di Dusun Mbawa. Di gundukan seluas 30 meter persegi itu hanya ada sebuah rumah adat berukuran normal, seukuran rumah-rumah lumbung yang ada di tempat lain di rumah-rumah penduduk. Rumah adat itu dilantari oleh sebuah pohon besar yang tumbuh di tengah bongkahan bebatuan cadas, membuat lingkungan di sekitarnya terasa magis. Di depan rumah terdapat halaman yang cukup luas, biasa dimanfaatkan sebagai tempat orang-orang berkumpul. Sam-

pai tahun 2011, terdapat sebuah rumah yang menyerupai Uma Ncuhi tapi memanjang yang dibuat oleh pemerintah daerah, diletakkan di sisi kanan bagian barat bersisian langsung dengan tebing yang curam. Sekarang rumah itu sudah dilucuti karena tidak terawat, sehingga membuat lingkungan di sekitar Uma Ncuhi bertambah lapang. Di sisi kirinya atau di sebelah timur adalah rumah panggung yang tidak lain milik seorang ketua adat atau Ncuhi yang baru dinobatkan 2012. Di hari kedua Raju, Uma Ncuhi dan lingkungan sekitarnya dibersihkan dan ditata secara bergotong royong terutama oleh para pendukung Raju.

Hari-hari selanjutnya adalah kegiatan *lao nggalo* (pergi berburu) dan *raso dana* (bersih tanah kampung dengan membuat sesaji di lereng-lereng bukit dan sungai). Para lelaki, dengan perlengkapan berburu seperti tombak, parang, sumpit, pukot, *sarente* (perangkap) dan anjing, pergi dan berpencar di hutan-hutan sekitar kampung atau di sekitar wilayah kecamatan Donggo. Di beberapa tahun terakhir bahkan merambati hutan-hutan yang jauh di wilayah kecamatan Bolo, Madapangga, dan Monta di sisi selatan wilayah Kabupaten Bima. Jumlah pemburu mencapai 50 orang yang terbagi dalam beberapa kelompok menyebar ke beberapa lokasi perburuan. Karena lokasi perburuan yang jauh, dibutuhkan mobil pick-up atau truk yang mengangkut mereka ke lokasi berburu. Mereka yang terlibat dalam perburuan ini umumnya beragama Kristen, karena sasaran utama dalam perburuan ini adalah babi hutan, jenis hewan pantangan (haram) bagi kaum Muslim. Selagi para lelaki pergi berburu, para perempuan sibuk melanjutkan bersih-bersih sampai renik-renik sembari mempersiapkan segala perkakas yang dibutuhkan dalam ritual pada hari puncak nanti. Sementara itu, sekelompok lain dari kaum laki-laki dan perempuan yang tidak ambil bagian dalam berburu, melaksanakan *raso dana*, pergi menyusuri sungai-sungai dan mendaki bukit-bukit yang ada di seputar kampung Mbawa untuk menebar sesaji di

beberapa tempat yang disebut rafu. Rafu – awalnya adalah konsep mengenai keturunan – juga sebutan bagi tempat yang diyakini sebagai persemayaman para leluhur. Mereka membawa berbagai sesaji dan ternak (biasanya ayam) untuk disembelih di tempat-tempat tertentu di sungai dan bukit kemudian diletakkan di *rafu*. Di situ dan saat itu mereka berdoa kepada Tuhan melalui perantaraan roh-roh nenek moyang agar kehidupan mereka, terutama pertanian yang akan mereka songsong, dapat berhasil dan jauh dari bala bencana.

Selama masa Raju, para penduduk kampung dilarang pergi meninggalkan kampung kecuali dengan alasan darurat atau keperluan mendesak. Untuk menghormati kesakralan Raju, beberapa pantangan diberlakukan selama waktu Raju. Bagi masyarakat yang tidak terlibat dalam Raju hal-hal yang tidak diperkenankan untuk dilakukan adalah: *muna* (menenun), *lete fare* (menjemur padi), *mbaju* (menumbuk padi), *ngguda ulu* (bercocok tanam mendahului yang lain), *ngoho* (membabat hutan atau menebang pohon), *ara* (menjinjing jualan keliling kampung), *ngana* (menganyam tikar), *isu ni'u* (berkeramas dengan santan kelapa), dan *isu kaleli* (berkeramas dengan minyak kemiri). Sedangkan larangan bagi mereka yang terlibat langsung dalam Raju, yakni berburu dan pergi bersaji adalah: menebang pohon, mencuri, dan mengambil barang temuan. Jika larangan-larangan tersebut dilanggar, maka diyakini akan banyak musuh yang menyerang tanaman pertanian, bahkan bagi yang bersangkutan dan komunitas secara keseluruhan. Musuh yang dimaksud antara lain *nggodu* (ulat), *karawo* (tikus), *nasi* (burung), hama wereng, dan *kadi ro kohe* (gatal-gatal) pada manusia. Biasanya ada saja yang melanggar. Namun, bila sakit maka sando bisa mengobatinya dengan mantra dan borehan tertentu. Jika ada orang luar yang berjualan, hal itu masih dibolehkan dengan alasan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat terutama akan lauk-pauk dan kebutuhan harian.

Tetapi tidak boleh berjualan dengan cara menjinjing keliling, harus berdiam di suatu tempat. Kalau terpaksa keliling kampung maka jualan itu harus ditutup dengan daun pisang. Bila hal-hal itu dilanggar maka sanksinya adalah bayar denda dengan memberikan barang dagangannya. Mengambil barang orang lain yang bukan haknya di tempat Raju juga menjadi larangan, walaupun barang tersebut sudah rusak dan dibuang. Bila barang-barang itu diambil maka akan banyak musuh (*hama*). Musuh di sini meliputi *Ruma* (Tuhan, berupa bala), manusia, hewan, *sira* (binatang melata). *Esen mangemo awana marama* (dari yang terbang sampai yang melata). Pemberlakuan pantangan ini adalah pembelajaran sosial dan merupakan mekanisme kontrol dalam suatu ritual. Terutama belajar keberja bersama dan merawat kebersamaan, sambil menciptakan nilai dan merawat identitas.

Ketika perburuan selesai tidak serta merta para pemburu pulang dari hutan begitu saja. Mereka harus memilih waktu yang tepat, yakni di senja atau malam hari. Demikian juga saat memasuki kampung, mereka harus melewati jalan-jalan yang tidak biasa dilalui oleh banyak orang. Hal ini demi menghormati saudara mereka yang beragama Islam, karena hasil tangkapan mereka kebanyakan hewan-hewan yang diharamkan dalam agama Islam, seperti babi dan landak. Ini adalah salah satu bentuk toleransi yang dipraktikkan di Mbawa. Hewan-hewan hasil buruan itu dipergunakan sebagai bahan jamuan untuk memeriahkan perayaan puncak di Uma Ncuhi nanti. Lebih dari itu, binatang-binatang itu adalah penanda peruntungan kelak dalam pertanian. Binatang buruan itu dikumpulkan dan dihitung jumlah dan jenis kelaminnya. Jika binatang buruan itu lebih banyak betina, itu pertanda pertanian di musim yang akan datang bakal menuai hasil yang diharapkan. Sebaliknya, jika buruan lebih banyak berkelamin jantan, maka diperkirakan hasil pertanian akan mengalami hambatan. Dari pertanda

itulah mereka dapat lebih waspada dan mempersiapkan segala sesuatu untuk mengantisipasi berbagai kemungkinan yang akan dihadapi dalam pertanian mereka dan kehidupan mereka secara keseluruhan, baik kehidupan pribadi maupun nasib komunal seluruh kampung.

Pada malam sebelum hari puncak, beberapa tetua adat dan penduduk kampung datang ke Uma Ncuhi untuk mempersiapkan dan memastikan kondisi kelayakan bagi perayaan esok hari. Setelah semuanya dirasa mantap mereka biasanya bercengkerama sampai larut. Esok harinya, pada hari puncak yang telah ditentukan, tatkala matahari pagi menampakkan diri dari arah timur, para pendukung Raju berdatangan dan berkumpul di Uma Ncuhi. Mereka berasal dari berbagai dusun yang ada di Mbawa, termasuk dari Mbawa Awa atau Tolonggeru yang telah bergabung dengan desa lain dari kecamatan Madapangga. Lelaki dan perempuan, tua dan muda, dari kalangan penganut Kristen dan Islam terutama yang masih kental dengan tradisi Parafu, datang untuk mengikuti prosesi ritual Raju. Sambil menunggu semua pendukung berkumpul, beberapa perempuan sibuk mempersiapkan perlengkapan ritual di *taja* (bilik bagian atas) dari Uma Ncuhi. Para lelaki duduk di *sarangge* (bilik bagian sayap yang menempel dengan Uma Ncuhi induk), bercengkerama secara bebas sambil juga mengatur persiapan pelaksanaan Kasaro (doa-doa dan persembahan sesaji). Canda tawa selalu terdengar dari kerumunan mereka, juga terselip teguran dan bentakan. Setelah itu terdengar suasana diskusi atau perbincangan mengenai berbagai soal kehidupan, mulai dari masalah pertanian, kehidupan di kampung, sampai kepada masalah-masalah spiritual. Yang terakhir ini dikenal sebagai *nggahi fi tua* (filsafat tua), perpaduan diskusi agama dengan mistik. Setelah semua pendukung berkumpul dan segala persiapan dirasa cukup, seiring dengan semakin naiknya matahari, para tetua mulai mengatur posisi sesuai dengan peran yang

akan dilakukan dalam ritual. Terdengar suara ibu-ibu dari bilik atas memanggil para tetua laki-laki untuk naik ke atas, tanda ritual akan dimulai. Sementara itu, di bilik samping di bawah, kaum lelaki mulai merapatkan tempat duduk. Mereka duduk bersila di *sarangge*. Yang tidak kebagian tempat di *sarangge*, mengambil posisi duduk di lantai tanah, ada yang beralaskan bebatuan atau bersender di pagar.

### ***Hierarki Pengetahuan dalam Raju***

Puncak dari rangkaian ritual Raju adalah Kasaro, yakni pemanjatan doa dengan melafalkan rangkaian bait demi bait mantra. Mantra dalam Kasaro adalah mantra *dhohir* (jelas dan terdengar ucapannya) bukan mantra *bathin* yang kurang jelas ucapannya dan hanya terdengar bunyi terpotong. Kasaro berlangsung di pagi hari di Uma Ncuhi, dibacakan oleh tetua adat yang kompeten. Yang biasa membawakan Kasaro antara lain Gegereu Ompu Nggiwa dan Ama Siti. Dalam Kasaro 2011, Katonu sebagai Ncuhi hanya mendampingi dan memimpin jalannya Kasaro. Demikian juga dalam Kasaro 2012, 2013, dan 2014 Ome sebagai Ncuhi berbagi peran dengan tetua adat dalam memimpin doa. Ini bentuk kolegialitas dan distribusi kekuasaan di antara tetua adat di Mbawa. Ini juga ekspresi nilai penghormatan pada otoritas dan senioritas, melebihi ketaatan pada struktur. Tampaknya, bagi Dou Mbawa rezim pengetahuan menempati hierarki tertinggi dalam tata kebudayaan.

Kasaro sendiri adalah ritual kecil, ritual dalam ritual. Suasananya persis slametan dalam masyarakat Jawa sebagaimana digambarkan oleh Geertz (1960), berlangsung sederhana namun formal, tidak dramatis, sunyi, tidak hingar-bingar. Orang-orang yang hadir berpakaian sehari-hari seperti biasa, tidak seperti kaum Muslim di kota ketika melaksanakan ritual hari raya Idul Fitri-Idul Adha atau upacara Hanta Ua Pua yang gegap gempita (Sila 2014).

Kasaro dimulai dari ruangan bagian atas. Semua kaum ibu berada di situ dengan beberapa tetua yang bertugas mengucapkan doa-doa. Mereka mengelingi sesajen yang sudah dipersiapkan. Sesajen itu terdiri dari kemenyan, sirih yang ditampung dengan daun pisang, padi yang sudah digoreng, air tape dalam beberapa gelas, telur ayam, daging babi yang sudah dimasak, pisang, serta biji-bijian padi, kedele, kacang ijo, wijen, dan lain-lain yang akan menjadi bakal bibit untuk ditanam nanti. Kasaro dimulai dengan ucapan-ucapan pembuka dari ketua adat atau Ncuhi, kemudian dilanjutkan dengan doa panjang oleh salah seorang tetua yang dibantu oleh tetua yang lain. Tatacara Kasaro tidak menunjukkan adanya strukturalisme yang kaku. Kalau pada Kasaro 2012 dan 2013 Ncuhi Ome berada di tengah peserta di ruang atas dengan menggunakan 'tahta' dari daun lontar, maka pada Kasaro 2011 Ncuhi Katonu hanya duduk di serambi bawah dan tidak mengenakan tanda-tanda kencuhian. Suasana doa pun berlangsung cair, tidak kaku dan formal.

Terkadang doa itu diselengi dengan diskusi kecil, juga candaan dan tawa dari peserta doa. Setelah doa-doa dirapalkan, pemandu doa meminum tuak yang diperas dari tape ketan dan menuangkan kepada gelas-gelas yang kosong yang ada di hadapan para peserta doa. Semua peserta doa dapat meminum tuak itu seteguk seteguk. Setelah itu pimpinan doa merababab biji-bijian yang telah disediakan sambil membaca-baca mantra dengan suara yang hanya didengarnya sendiri. Setiap yang hadir boleh membawa biji-bijian bakal bibit yang akan ditanam dan didoakan dalam Kasaro, dengan harapan akan tumbuh tanaman yang subur.

Dalam Kasaro doa dilafalkan dalam bahasa Bima dengan dialek Donggo. Tidak seperlidoda- doa kaum Muslim lainnya yang menggunakan doa berbahasa Arab. Tetapi, diselipkan juga ungkapan-ungkapan doa ala Muslim di Bima seperti penyebutan kata 'bareka' dan nama Nabi Muhammad. Unsur Kristen juga

masuk dalam doa Kasaro dengan menyebut Nabi Isa. Dapat dikatakan doa yang dilafalkan mengandung perpaduan unsur Muslim dan Kristen yang diramu dalam doa khas orang Mbawa dengan nuansa ke-Parafu-an. Orientasi doa yang kental dengan unsur-unsur animisme dan dinamisme menunjukkan bahwa Parafu masih hidup dalam jagat batin dan religi Dou Mbawa. Isi doa yang difalkan berkisar pada permohonan akan keselamatan kampung, penduduknya, dan lingkungan. Mereka berharap agar kekuatan adikodrati sudi menyelamatkan mereka dari bala dan bencana dan menganugerahi segenap penduduk kampung dengan keberhasilan dalam usaha dan pertanian yang akan mereka lakukan.

Bagian akhir dari ritual ini adalah *paki ma-sampu* (membuang larung), maksudnya menyingkirkan hal-hal yang akan menjadi penghambat keberhasilan pertanian dan kehidupan kampung. Mereka membawa sisa-sisa sesaji yang yang digunakan dalam Kasaro ke Sera Lano, yaitu lembah yang menjadi lahan perladangan yang terletak di sebelah selatan kampung Mbawa. Sebelum sesaji diletakkan di tempatnya, biasanya di atas batu, terlebih dahulu dibacakan Kasaro singkat yang selaras dengan makna Kasaro di Uma Ncuhi. Setelah itu para pengantar pun kembali ke kampung. Ada yang langsung pulang ke rumah, ada pula yang kembali ke Uma Ncuhi untuk melihat pertunjukan Kalero, Toja, atau Dewa, bercengkerama sambil menikmati rokok daun lontar atau bersirih.

### ***Pertunjukan dalam Raju: Identifikasi Diri Dou Mbawa***

Tatkala Kasaro selesai sebagian orang membawa sesaji ke Sera Lano, yang lain tetap bertahan di Uma Ncuhi. Mereka memeriahkan ritual Kasaro dengan mempertontonkan 'seni pertunjukan' khas Dou Mbawa, seperti membaca mantra, bernyanyi nyanyian khas setempat, dan menari. Pertunjukan dan seni tradisi di Mbawa yang diwariskan dari tradisi Donggo adalah Mpisi,

Kalero, Ncala, Lanca, Kadeta, Tajo, Dewa, Rawa Bala, dan Kanca. Di antara seni pertunjukan yang masih diperagakan dalam Raju adalah Kalero, Toja, dan Dewa. Kalero diperagakan oleh dua orang lelaki dewasa dengan gerakan ritmis yang berpusat pada kaki dan tangan. Sepintas gerakan ini menyerupai bagian gerakan sholat kaum Muslim seperti gerakan *takbir* (melafalkan 'Allahu Akbar'). Penari bergerak maju dan mundur, ke samping kiri dan kanan, serta memutar, dengan tangan memegang sapu tangan yang diangkat dan diayun-ayunkan sambil melantunkan nyanyian atau mantra. Toja adalah tarian yang diperagakan oleh penari tunggal. Bunyi *sarone* (seruling) mengiringi gerakan lelaki dengan pakaian tradisional khas Donggo, *sambolo* (seperti blankon). Sementara Dewa (harfiah berarti Tuhan) adalah ritual adat semacam pengobatan (*ritual healing*) yang diperagakan oleh lelaki atau perempuan yang duduk disebulungi kain sarung menutupi seluruh tubuhnya. Dalam suasana tersebut itu ia membaca mantra sampai mencapai kondisi trans atau kesurupan. Dewa yang sebenarnya dilakukan di ladang sebelum masa panen, dimaksudkan untuk mengusir sial. Dewa juga digunakan sebagai praktik pengobatan dari penyakit, dilakukan di rumah dukun atau rumah orang yang diobati. Jika ada warga yang memerlukan pengobatan saat Raju maka hal itu bisa dilakukan di Uma Ncuhi dalam rangkaian Raju.

Tidak ada panggung khusus dalam dalam pertunjukan-pertunjukan tradisi ini. Panggungnya adalah tanah halaman Uma Ncuhi. Tidak ada kostum atau perkakas yang berlebihan. Mereka menggunakan pakaian sehari-hari, yakni baju dan sarung. Yang khas adalah *sambolo*, mirip blankon seperti di Jawa, yang biasa dikenakan oleh orang-orang tua Donggo. Kostum untuk Toja sama saja dengan kostum yang dikenakan dalam Kalero, hanya saja dalam Kalero dilengkapi dengan sapu tangan. Sementara pakaian utama dalam Dewa adalah dua buah sarung, yakni sarung tenun khas Donggo yang dibuat dari bahan-bahan

alami setempat. Satu sarung digunakan untuk pakaian biasa, sanggentu (dipakai sebagaimana fungsi rok untuk menutupi bagian bawah tubuh), sedang sarung satu lagi untuk menyelubungi tubuh pasien bagian atas. Dalam Dewa juga disediakan sesaji yang ditaruh di hadapan pasien yang terselubung sarung.

Tari-tarian ritual itu dimainkan terutama sebagai penghormatan pada zat yang Kuasa. Manusia, menurut filosofi Dou Mbawa, harus mengabdikan diri kepada Tuhan melalui sembahyang, bahkan harus berusaha mendekatkan diri kepada Tuhan sebagaimana tergambar dalam ritual Dewa. Untuk menjadi hamba yang baik dan menjadi sedekat mungkin dengan Tuhan, manusia harus menempuh jalan sunyi seperti meditasi berselelubung dalam laku Dewa. Sementara itu, Toja melambangkan profil seorang pemimpin yang harus memainkan peran yang besar dan harus ditopang, didampingi, dan dikontrol oleh masyarakat.

### ***Paresa Rawi Rasa: Ruang Diskursif dalam Raju***

Di samping doa Kasaro dan peragaan seni tradisi Dou Donggo, sebagai laku utama dalam Raju, peserta ritual Raju juga memanfaatkan momentum berkumpul ini untuk membicarakan berbagai soal, mulai masalah individu sampai masalah-masalah komunal yang dihadapi bersama dalam kampung. Pembicaraan ini tidak dalam bentuk forum khusus yang sengaja dialokasikan untuk itu. Pembicaraan berlangsung begitu saja, tanpa ada struktur. Dalam tradisi di Bima, peristiwa seperti ini disebut Mbolo Weki, suatu forum duduk melingkar untuk membahas persoalan tertentu seperti persiapan hajatan. Dou Mbawa menyebut pembicaraan mereka ini sebagai Paresa Rawi Rasa (membahas masalah kampung). Kalau Mbolo Weki dalam masyarakat Bima memiliki struktur sendiri seperti ada pengundang, ada topik bahasan yang telah diagendakan, dan

ada pengaruh diskusinya, maka Paresa Rawi Rasa terselip dalam acara Raju-Kasaro. Topik bahasan mengemuka begitu saja, mengerucut dari berbagai percakapan, ditimpali dan menjadi topik. Suatu masalah menjadi topik jika memakan alokasi waktu yang lama. Pembicaraan bisa berlangsung sampai dua jam, sambil menunggu persiapan untuk Kasaro selesai. Kehadiran Ncuhi di tengah pembicaraan menjadikan pertemuan itu lebih bernuansa religi, ada energinya.

Dalam Raju 2011, topik bahasan mereka adalah keadaan dan masa depan Uma Ncuhi, tempat sakral di mana mereka sedang duduk di dalamnya. Saat itu pejabat Ncuhi adalah Katonu Ama Safa, seorang penganut Katolik yang sudah mulai beranjak tua. Dia marah dan menumpahkan unek-uneknya pada seluruh yang hadir atas penyalahgunaan Uma Ncuhi yang terjadi akhir-akhir itu. Baginya, Uma Ncuhi bukan tempat untuk tidur dan menginap, apalagi bagi yang bukan pasangan sah suami-istri, apapun alasannya. Uma Ncuhi adalah tempat sakral yang menyimbolkan moralitas dan kesucian Dou Mbawa. Uma Ncuhi bukan tempat untuk mencari uang, bukan sebuah komoditi. Kemarahan itu berpangkal pada kejadian beberapa bulan sebelum Raju berlangsung. Ia memperoleh informasi dari warga kampung bahwa ada sepasang turis mancanegara, kabarnya mereka peneliti, yang menginap di bilik Uma Ncuhi bagian atas tempat Kasaro dilaksanakan. Mereka menginap atas perkenan penjaga Uma Ncuhi, Stephanus Jamaluddin, yang konon menerima uang sebagai isi buku tamu. Bukan hanya Ama Safa yang marah, sebagian besar hadirin juga menyalahkan Jamaluddin. Jamaluddin berusaha membela diri dengan alasan bahwa pasangan itu ingin menelusuri keberadaan Uma Ncuhi, salah satu yang ingin diketahuinya adalah getaran magis yang dipancarkan oleh Uma Ncuhi itu. Untuk itu mereka harus berada langsung di dalam Uma Ncuhi, bahkan tidur di dalamnya. Tetapi apapun alasan Jamaluddin tetap tidak diterima oleh yang lain.

Jamaludin pun akhirnya menyerah, mengaku telah salah, dan ia meminta maaf.

Setelah suasana kembali reda, Ncuhi Katonu lalu berbicara, terkadang ditimpali oleh tetua adat yang lain. Kata-kata Ncuhi itu menegaskan kembali tentang posisi Uma Ncuhi, tentang identitas mereka dan bagaimana mereka berdiri dalam komitmen mengenai kebersamaan. Bagi mereka, Uma Ncuhi adalah milik bersama Dou Mbawa dan mereka semua bertanggung-jawab memelihara kesucian tempat itu. Jika tugas itu tidak bisa mereka laksanakan maka berbagai keburukan akan menimpa mereka. Suasana hangat itu berakhir dengan kesepakatan bersama untuk menyucikan kembali tempat itu dengan Kasaro. Pembicaraan beralih ke topik yang lain, seperti masalah hubungan sosial sesama penduduk kampung yang berbeda agama, dan masalah kerusakan moral yang dihadapi para remaja kampung. Pembicaraan itu berlangsung cair kembali, tidak lagi tegang, dan seperti biasa diselingi canda dan tertawa.

Momentum Kasaro di Uma Ncuhi itu menjadi forum tempat mereka membagi pikiran atau curhat mengenai praktik-praktik keagamaan di kalangan penduduk kampung. Mereka membagi pengalaman mengenai pergaulan sesama penduduk yang berbeda agama tetapi satu keluarga. Pembicaraan-pembicaraan ini diakhiri dengan penegasan kesepakatan bersama untuk tetap menjaga harmoni di antara mereka. *"Ndai ke dou Mbawa, dou sabua mpa. Indo ndi ru'u ro bade ba dou ma-kalai mori ro woko ndai ta-ake. Ndai ma-lampa kai-na, ndai walija ndi ma-kabua ro ka-tupa-na* (Kita ini orang Mbawa, satu keluarga. Orang lain tidak tahu urusan hidup kita. Kita yang menjalani, kita juga yang mengurus dan memeliharanya)," begitu kata akhir dari Ama safa, mengakhiri diskusi pagi itu.

Pada Raju tahun 2012, diskusi yang berlangsung di antara peserta yang hadir dalam Kasaro di Uma Ncuhi berkisar pada masalah hubungan antarkomunitas keagamaan. Dengan sua-

sana santai diselingi dengan canda-tawa mereka bertutur mengenai perilaku keagamaan saudara-saudara mereka dari agama lain, misalnya tentang bagaimana si A berhaji di Makkah, bagaimana mereka berdoa bersama di rumah si haji itu tanpa canggung. Pembicaraan serius terjadi ketika mereka membahas mengenai arah pilihan politik nanti ketika ada pemilu. Meski pemilu masih lama berlangsung 2014, mereka sudah mulai berwacana. Topik ini terangkat karena sehari sebelum Kasaro dilaksanakan mereka mendapat kunjungan dari salah seorang anggota DPRD Kabupaten Bima asal Sila. Ia datang sebagai wakil rakyat bersilaturrehmi dengan konstituennya di Mbawa sambil membawa oleh-oleh seperangkat alat kesenian gendang. Dalam kesempatan itu, sang wakil rakyat juga mengemukakan niatnya untuk kembali menjadi Caleg dalam pemilu yang akan datang. Berbagai pendapat muncul dalam diskusi, membahas arah pilihan politik. Ada yang mengapresiasi upaya anggota dewan itu dan menganjurkan untuk membalasnya dengan memilihnya nanti dalam pemilu. Ada juga yang bersikap menunggu adanya calon dari kalangan Dou Mbawa sendiri atau setidaknya orang Donggo. “*Ta kade’eku dou ndai. Indo da ra-rumpa mena ba-ndai rawi ma’ulu la’o dou Sila* (Kita tunggu orang kita sendiri. Kita kan sudah merasakan pengalaman masa lalu dengan orang Sila),” kata salah seorang di antara mereka. Maksud dari anak kalimatnya yang terakhir itu, penulis duga, adalah pengalaman dengan orang Sila yang datang dari bawah menyerang gereja di Mbawa pada tahun 2000. Rupanya ada sikap traumatik Dou Mbawa terhadap orang Sila yang menyebabkan mereka resisten terhadap orang-orang dari kota paling dekat dengan kampung mereka itu.

Sesi diskusi ini menjadi hal yang sudah lumrah dan rutin dalam setiap perayaan Raju. Bahkan menjadi agenda yang di-hajatkan bersama untuk membahas persoalan kehidupan penduduk dan kampung, agar mereka bisa memberi solusi atau

mengantisipasi munculnya hal-hal tidak diinginkan. Pertemuan ini menjadi mekanisme *problem solving* atau pencegahan dini konflik (*early warning system*) di antara mereka. Pertemuan yang tampaknya sederhana ini menjadi begitu penting bagi Dou Mbawa. Bagi mereka, bertemu antarsesama mereka tanpa sekat agama sangat jarang dan tidak gampang. Hal ini karena orang Muslim dan orang Kristen masing-masing mempunyai wahana pertemuan yang eksklusif, hanya untuk kalangan mereka saja tanpa bisa diakses oleh yang lain. Sebagai contoh, ruang publik bagi komunitas keagamaan adalah tempat ibadah, masjid dan gereja. Tetapi masjid dan gereja tidak bisa saling dimasuki oleh penganut agama yang berbeda, sehingga membuat kedua tempat itu eksklusif dan tertutup dalam komunikasi antaragama. Di samping itu, kegiatan pertanian mereka yang berladang di lokasi-lokasi yang jauh menghambat mereka untuk sering bertemu. Maka, perayaan Raju adalah forum atau pranata sosial bagi Dou Mbawa untuk memperbaharui rasa dan komitmen kebersamaan. “*Ake mpa kala ndi kabou ro katenggo kai nuntu* (Ini saja kesempatan untuk memperbaharui dan memperkuat kesepakatan bersama),” kata seorang tetua adat.

### ***Membangun Mekanisme Jalan Tengah***

Orang-orang Muslim yang masih memiliki ikatan dengan tradisi membuat mekanisme penghindaran terhadap label syirik dengan cara melepaskan Raju dari agama. Bagi kelompok ini, Raju murni praktik budaya yang berdiri sendiri dan tidak berkaitan dengan agama. Raju merupakan praktek yang dilakukan oleh nenek moyang mereka secara turun-temurun, *rawi rawi’i ba dou ma-tua ma-ulu* (adat lama yang diwariskan oleh para tetua dahulu). Karena itu, umat Islam bisa saja terlibat di dalamnya.

Warga Muslim yang ambigu – namun moderat – ini memproduksi wacana mengenai doa Kasaro. Dalam argumentasi-

nya, doa Kasaro hanyalah harapan akan kebaikan selama masa bercocok tanam, terhindar dari hama penyakit dan mendapatkan hasil panen yang melimpah. Ramlah (52), salah seorang penempuh jalan moderasi ini, berkata, “*Di Kasaro de raho loaku woko taho au-au ra-ngguda, kadale ro fare kombi, rongga-na kanggihi, wati du`una* (Di Kasaro itu meminta agar setiap yang ditanam tumbuh dengan baik, entah kedelai atau padi, hasilnya bagus, tidak layu).”

Cara pandang kebudayaan moderasi seperti ini sebagaimana dilontarkan oleh kelompok (Muslim konservatif) ini bisa hidup karena mendapat tempat dalam nalar pembangunan pemerintah, terutama dalam politik kebudayaan. Politik kebudayaan pemerintah yang berorientasi kepada pengembangan ekonomi menjadikan praktik budaya di kalangan masyarakat sebagai komoditi bernilai ekonomi. Dalam nalar ini, pengembangan kebudayaan adalah komodifikasi. Pemerintah melalui Dinas Kebudayaan dan Pariwisata menyokong promosi praktik budaya di Mbawa sebagai peristiwa pariwisata melebihi hakekatnya sebagai peristiwa kebudayaan itu sendiri. Misalnya, pemerintah Kabupaten Bima era Bupati Zainul Arifin menjadikan Uma Ncuhi sebagai situs budaya dan membangunkan lagi dua Uma Ncuhi lain di area sebelah barat Uma Ncuhi asli (sekarang sudah rusak karena terabaikan oleh masyarakat). Meski demikian, sejauh ini pembangunan kebudayaan dan pariwisata di Mbawa dari pemerintah setengah hati dan tidak bersentuhan dengan kebutuhan masyarakat setempat. Bahkan pembangunan itu bersifat intervensi dalam pengertian kooptasi. Sebagai contoh, pergantian Ncuhi dari Katonu ke Ome tahun 2012 dipromosikan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata melalui seremoni ala pemerintah. Ini menjadikan Ncuhi sebagai bagian dari pemerintah atau corong pemerintah daerah di kampung. Aliansi kebudayaan yang strategis antara pemerintah dengan kelompok konservatisme Mbawa – termasuk dari kalangan Muslim

– sejauh ini menemukan momentumnya dalam gaya berkebudayaan Bupati Ferry Zulkarnain yang cenderung mitologis, bersahutan dengan karakter kebudayaan Mbawa mistis. Hasilnya adalah identifikasi diri timbal balik: Dou Mbawa merasa punya hubungan kekerabatan dengan sang bupati, sebaliknya sang bupati merasa bahwa setiap kunjungannya ke Mbawa (Uma Ncuhi) adalah menziarahi nenek moyangnya.

### ***Transformasi Praktik Budaya Raju dan Maknanya***

Transformasi diartikan sebagai sebuah proses perubahan, khususnya menyangkut unsur-unsur budaya. Perubahan itu bisa berupa penemuan, difusi, hilangnya unsur-unsur budaya, dan akulturasi (Haviland 1999: 445). Perubahan unsur budaya itu disebabkan oleh pengaruh luar melalui interaksi, dialog, dan pertemuan gagasan dan nilai secara intensif (Radam 2001: 1), seperti hadirnya kesadaran internal atau sisi batin dari para pendukung budaya (Sutrisno 2005: 69). Dalam aspek keagamaan, perubahan itu berorientasi pada kesalehan individu dan sosial politik yang menekankan aspek ritualisme (Kuntowijoyo 2006: 25). Kesalehan itu, dalam kasus masyarakat agraris seperti Dou Mbawa, dapat menjadi identitas dan sebagai modal simbolik yang berfungsi sebagai kontrol sosial bagi anggota masyarakat

Dalam beberapa segi, transformasi berlangsung dalam praktik budaya Raju. Sebagai contoh, di masa lalu, praktik budaya Raju selalu menampilkan pertunjukan Toja dan Dewa, merupakan seni perpaduan antara gerakan tari dan ritual. Dalam Toja seorang penari memperagakan lekak-lekuk dan gerakan sambil membaca mantra. Puncak tarian terjadi ketika penari mengalami kondisi kesurupan. Ketika dakwah Islam memasuki Mbawa, praktik menari sampai kesurupan, bahkan praktik Raju itu sendiri, dianggap sebagai bentuk syirik yang bertentangan dengan ajaran agama Islam yang monoteistik. Demikian juga, praktik-praktik itu tidak dikenal dalam tradisi Kristen. Bagi

Dou Mbawa yang secara formal menganut agama Islam dan agama Kristen, mengadaptasi ajaran-ajaran baru adalah suatu tuntutan dalam beragama. Tetapi, meninggalkan tradisi nenek moyang adalah suatu kesulitan.

Dengan demikian, mempraktikkan tradisi nenek moyang sambil mengadaptasi unsur-unsur dari ajaran agama baru adalah jalan keluar yang kreatif dari suatu dilema budaya. Sejak itu dalam praktik budaya Raju mulai diperkenalkan elemen-elemen agama baru dalam praktik Toja dan Dewa. Mantra yang dilafalkan dalam Toja sekarang adalah perpaduan antara mantra lama dengan doa dalam tradisi Muslim dan Kristen. Demikian halnya dengan unsur-unsur dalam gerak tarian, telah mengadaptasi elemen-elemen agama baru. Tarian Kalero, misalnya, terlihat mengalami transformasi, karena gerakan-gerakan yang dominan di dalamnya menyerupai gerakan-gerakan shalat dalam Islam. Dua orang penari dalam kalero melambangkan seorang imam dan makmum (pengikut) dalam sholat berjama'ah dalam Islam. Sekarang, Kalero menjadi tarian yang biasa diperagakan saat Raju, meskipun Toja dan Dewa masih dipraktikkan sekedar sebagai atraksi saja, bukan sebagai ritual hieling sebagaimana fungsi aslinya. Perubahan atau pergeseran ini pada gilirannya mengubah makna dan fungsi Raju. Raju yang pada awalnya di-hajadkan sebagai hari-hari sakral untuk membersihkan kampung dari segala ancaman bahaya, termasuk saatnya penduduk bisa mengobati penyakit yang mereka alami di hari yang sakral itu, berubah menjadi momen untuk memperlihatkan kekompakan sosial di antara para penduduk, karenanya menjadi politis. Dengan kata lain, Raju bergeser atau bertambah fungsi dan maknanya dari ritual yang sakral menjadi politik yang profan.

Sebagai suatu yang pada mulanya adalah ritual agrikultul yang berkenaan dengan urusan pertanian, Raju yang secara tradisional merupakan ritual yang paling lama dipraktikkan di kalangan Dou Mbawa, sebenarnya bagian dari bentuk ritual

keagamaan. Sebagaimana dikatakan Salamone (2004: 26), ritual agrikultur biasanya diproyeksikan sebagai bagian dari suatu perwujudan hubungan timbal balik antara hamba dengan Tuhan yang harus tetap dirawat dalam rangka memastikan berlimpahnya hasil pertanian dan peternakan. Dalam kasus Dou Mbawa, ritual Raju bukan saja sebagai suatu praktik keagamaan untuk kepentingan kelangsungan hidup (ekonomi), melainkan juga berfungsi sebagai bentuk praktik komunikasi (politik).

Inti dari berbagai ritual agrikultur ialah adanya gagasan keseimbangan dan harmoni (Salamone, 2004: 29). Ritual Raju juga mengandung kepentingan untuk merawat tali kekeluargaan. Seperti di tempat lain, di Klepu Jawa Timur misalnya, (Salahuddin 2008: 49) di mana ritual berfungsi sebagai festival rakyat, Raju dengan popularitas Uma Ncuhi-nya adalah peristiwa atau tempat di mana perbedaan-perbedaan keagamaan lebur menjadi satu. Di balik fungsi dasarnya sebagai tradisi seni dan agama, perubahan-perubahan pelan-pelan dari pertunjukan dalam Raju menunjukkan adanya adaptasi sosial budaya di sekitar tradisi Raju. Adaptasi sosial-budaya semacam ini dimungkinkan mengingat banyaknya tantangan multikultural yang kini dihadapi oleh Dou Mbawa.

Adaptasi budaya sebagaimana tercermin dari pelaksanaan Raju, khususnya dalam seni pertunjukan yang diperagakan di dalamnya, tampak merupakan kesadaran komunal yang melandasi lahirnya strategi baru bagi Dou Mbawa dalam merespons serangan dari luar, khususnya dari budaya dominan. Terhadap penetrasi misi agama, baik dari dakwah agama Islam maupun missionari Kristen, Dou Mbawa menyelenggarakan perlawanan dengan cara non-konfrontal dan non-kekerasan, karena mereka menyadari bahwa mereka 'lemah' di hadapan hegemoni pemerintah, agama-agama besar, dan orang kota. Karena itu, pilihannya adalah mengubah tradisi mereka, yang tidak bisa ditinggalkan itu, dengan cara mengkreasi suatu tradisi yang un-

sur ritualnya tidak terlalu kelihatan dan lebih terlihat sebagai pertunjukan budaya. Atau bahkan Raju malah diperkuat dengan cara membuatnya mirip dengan ritual peribadatan Muslim atau Kristen, hanya untuk memenuhi tuntutan pembaharuan kultural yang sedang berlangsung di kalangan Dou Mbawa.

Diselubungi oleh ketegangan dan kompetisi diam-diam di antara kelompok-kelompok sosial-keagamaan, Dou Mbawa dituntut untuk menjadikan warisan nenek moyang mereka sebagai modal sosial untuk menegosiasikan berbagai tantangan yang muncul. Mereka menemukan potensi itu dalam Raju yang masih bertahan dan dipraktikkan sampai sekarang. Dalam Raju, identitas-identitas yang terbentuk berdasarkan agama menjadi lebur dan menyatu dalam suatu identitas campuran yang kompleks (*complex identity*). Ketika terlibat dalam kegiatan Raju, mereka merasa sebagai satu komunitas satu keturunan. Ritual seperti ini mengotrol segenap anggota masyarakat agar mereka bisa merawat solidaritas (Bell 1992: 197), supaya mereka bisa menyadari asal-usul, menjernihkan berbagai masalah, dan mencetuskan komitmen baru dalam hubungan sosial. Melalui ritual Raju dan pertunjukan di dalamnya yang mengalami adaptasi dan transformasi, Dou Mbawa seakan-akan hendak berkata kepada masyarakat pendukungnya bahwa mereka adalah seasal-usul yang hanya dibelah-belah oleh kedatangan keyakinan-keyakinan baru. Mereka juga hendak berkata kepada pihak luar, khususnya kepada para penganjur agama-agama besar, bahwa dengan mempraktikkan ritual Raju mereka bukanlah serta-merta dianggap sebagai penganut pagan yang bodoh, tetapi lebih karena mereka kaya dengan khazanah budaya dari mana mereka belajar peduli akan kehidupan, yang tidak bisa diperoleh dari ideologi-ideologi dari luar.

### ***Praktik Budaya Raju sebagai Pintu Harmoni***

Deskripsi-deskripsi di atas menggiring pada pemahaman yang lebih jernih tentang Dou Mbawa dan ritual Raju yang mereka praktikkan. Pertama, orang-orang di pegunungan tidak bisa serta-merta dapat didefinisikan secara sederhana sebagai masyarakat monokultur. Mereka juga memiliki tantangan yang kompleks sekaligus seperangkat cara kreatif untuk menghadapi tantangan-tantangan itu, menggunakan kearifan lokal untuk membentuk kehidupan mereka dan merawat komunalitas. Kedua, manajemen konflik di kalangan komunitas tidak selalu merujuk kepada mekanisme-mekanisme struktural sebagaimana seringkali digunakan oleh negara, justru hal itu bisa dicapai lewat praktik budaya. Praktik-praktik budaya dapat menjadi basis bagi hubungan damai saling menguntungkan di dalam komunitas.

Transformasi estetika dan fungsi praktik tradisional seperti Raju dan pertunjukannya jelas ditentukan oleh konteks sosio-historik dari komunitas di mana tradisi itu dipraktikkan. Fungsi-fungsi tradisi ini mencakup aspek-aspek sakral agama maupun aspek profan manusia. Dalam konteks Dou Mbawa, perubahan bukan pada aspek komodifikasi seni, sebagaimana terjadi pada masyarakat Bali (Dibia 2010: 32), tetapi lebih pada fungsinya sebagai ruang negosiasi dan dialog antara nilai lama dan nilai baru. Raju ritual adalah ranah dialektika budaya di mana kontestasi antara berbagai makna dan kepentingan bertautan. Raju juga merupakan ruang negosiasi untuk mencapai suatu konsensus bagi kehidupan komunitas yang lebih baik. Sebagai suatu tradisi, Raju dan pertunjukannya yang melibatkan semua komunitas memainkan peran simbolik yang dapat menggambarkan kekuatan komunitas lokal dalam melestarikan khazanah budaya sembari mengambil nilai-nilai baru dari luar. Hal ini sejalan dengan deskripsi Wolf (1966: 103) mengenai kelompok masyarakat petani (peasant) seperti Dou Mbawa,

bahwa mereka selalu menjaga bentuk tradisional dari agama sambil para elitnya mengambil dan membawa sistem agama dari luar untuk dicangkokkan kepada masyarakatnya.

Adalah menarik untuk menilik pada dua atau lebih entitas budaya yang sering kali berseberangan satu sama lain. Melalui upaya transformasi, Dou Mbawa berusaha menghindarkan diri dari resiko kehancuran akibat peperangan dengan orang luar atau konflik faksional di antara mereka sendiri. Perubahan atau transformasi dari tradisi budaya dalam masyarakat Mbawa merepresentasikan kepentingan komunal dalam merawat harmoni. Pada saat bersamaan, dalam perspektif cultural studies, dengan memainkan strategi ini mereka sesungguhnya menyelenggarakan perlawanan damai terhadap hegemoni kekuasaan administratif atau budaya dari pemerinta dan masyarakat dominan, seperti dakwah Islam dan misi Kristen.

Di Balik transformasi tentu pada tari dalam tradisi Raju di Mbawa juga tersirat petunjuk bahwa antara agama dan budaya selalu kait kelindan, saling mengisi dan melengkapi satu sama lain. Bahkan, dalam kajian antropologi, agama adalah bagian tidak terpisahkan dari unsur kebudayaan. Geertz misalnya mendefinisikan kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dan gagasan yang dimiliki manusia yang mempunyai fungsi sebagai pengarah atau pedoman bagi manusia sebagai anggota suatu kesatuan sosial dalam bersikap dan bertingkah laku (Huda 2009: 173). Dengan demikian, agama sebagai pedoman hidup bagi manusia, adalah bagian dari sistem kebudayaan. Dalam prakteknya, agama selalu dipraktekkan atau dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk kebudayaan manusia. Sebaliknya, kreasi-kreasi budaya manusia senantiasa menghiasi praktek- praktek keagamaan, bahkan seni atau pertunjukan budaya seringkali diciptakan untuk kepentingan ritual atau keagamaan. Karya-karya seni seperti tari, mantra, tembang, ornamen, tataletak, arsitektur, dan lain sebagainya selalu menyertai upacara-

upacara keagamaan. Dengan demikian agak sulit menentukan mana yang mempengaruhi dan mana yang dipengaruhi. Inilah yang disebut totalitas (Dibia 2006: 17) di mana semua aspek (kreativitas individu seniman yang melahirkan, beserta nilai-nilai sosial-kultural-agama yang mengikatnya mewujud dalam satu kesatuan secara simultan.

### ***Hegemoni: Antara Resistensi dan Akomodasi***

Tradisi atau praktik-praktik kebudayaan di Mbawa senantiasa ditimbang sebagai sesuatu yang 'lain'. Lain dalam pengertian menyimpang, takhayul, dan syirik. Dan yang menimbang dengan cara pandang teologis demikian adalah orang luar (*outsider*), dalam hal ini orang Bima, juga Sila. Tidak ketinggalan juga tetangga mereka sesama Dou Donggo, orang-orang dari desa Donggo lain yang sudah terIslamisasi. Mereka memandang bahwa tradisi yang dipraktikkan oleh Dou Mbawa adalah animisme atau ketidakbenaran (*bathil*) di hadapan agama Islam yang *haq*, penyekutuan Tuhan (*syirik*), sesat dan menyesatkan (La-Nora 2008: 87). kenyataannya, dalam wacana kebudayaan masyarakat Bima seringkali didengar ungkapan-ungkapan yang melabelkan konsep keagamaan tertentu, misalnya pengkafiran dengan menyebut Dou Mbawa sebagai kafir.

Pandangan ini bersumber dari wacana 'agama langit' dan 'agama bumi' yang memilah dan bahkan mempertentangkan esensi dan format dari sikap keagamaan, di mana agama Islam, beserta seluruh variannya, adalah agama langit yang monoteistik dan kebenarannya mutlak karena wahyu dari Allah, sementara bentuk-bentuk praktik budaya dan tradisi Dou Mbawa adalah agama bumi, hasil kreasi keterbatasan manusia yang bersifat politeistik. Dari sinilah digerakkan apa yang disebut Islamisasi. Ricklefs (2013: 821) menggunakan istilah islamisasi untuk menggambarkan "sebuah proses pendalaman komitmen pada standar-standar normatif keyakinan, praktik dan identitas re-

ligius Islam. Standar-standar tersebut menjadi subjek pertentangan di antara berbagai kelompok dan individu.”

Dampak langsung dari hegemoni berpikir keagamaan orang kota terhadap cara berpikir ‘gunung’ (*peasant*) Dou Mbawa adalah pembedaan dan pemilahan masyarakat berdasarkan keyakinan teologis serta oposisi biner. Upaya hegemonik ini telah berlangsung dalam masyarakat Mbawa dan melibatkan ketegangan antar berbagai kelompok sosial. Cara pandang dan sikap hegemonik ini bahkan berlangsung secara lintas kultural. Maksudnya, bukan hanya agamanya yang menjadi tekanan atau sarana penundukan, tetapi juga terjadi pertarungan antara agama kota dengan tradisi gunung. Yang sedang bergulat bukan hanya agama dengan agama atau tradisi dengan tradisi, melainkan agama dengan tradisi. Sedemikian rupa konfigurasi pertentangan ini sehingga lahir friksi dan keterbelahan sosial yang mengejawahtah dalam bentuk ketegangan dan konflik.

Pemisahan sosial itu tergambar dari pemisahan ruang (*spacial segregation*) berupa penyekatan masyarakat dalam suatu politik ruang. Beberapa kasus menunjukkan berlangsungnya polarisasi masyarakat Mbawa serta bagaimana masyarakat Mbawa menyikapinya. Keterbelahan masyarakat sebagai akibat dari perubahan melahirkan kegelisahan komunal di kalangan Dou Mbawa. Mengiringi ketakutan mereka akan retaknya kohesi sosial, mereka berupaya menemukan jalan budaya untuk merespon perubahan itu. Mereka mengekspresikan kegelisahan itu dengan cara membangkang atau melawan (*disobedience or resintance*) dan asimilasi atau adaptasi (*assimilitation or adaptation*), suatu cara tipikal yang sering ditempuh oleh masyarakat tertindas (Scott 2010: 174).

Perubahan-perubahan struktur kognitif dan mentalitas serta struktur sosial ini juga mengawali terjadinya resistensi. Beberapa sebab resistensi sebagaimana diidentifikasi oleh Maxwell (2006: 81-7), di antara adalah kekalahan personal, ketakutan

terhadap hal yang tidak menentu (*fear of the unknown*), perubahan yang salah waktu (*wrong time*), rasa janggal atau kekakuan (*feels awkward*) karena cengkraman tradisi (*tradition*), dapat ditemukan ejawantahnya dalam perilaku Dou Mbawa. Jika tidak secara frontal melakukan penolakan dan perlawanan terhadap aspek-aspek perubahan dari luar, maka cara-cara melawan diam-diam merupakan pilihan strategis. Di situlah kaum subordinat selalu menciptakan suatu “hidden transcript” yang merepresentasikan kritik atau perlawanan terhadap kekuasaan yang diucapkan di belakang kaum dominan (Scott, 1990: vii). Pembangkangan adalah salah satu dari the hidden transcript yang digunakan sebagai senjata orang lemah (*weapon of the weak*).

Dalam konteks Dou Mbawa, pembangkangan dapat diartikan sebagai pemberontakan terhadap tatanan dominan. Di antara contoh pembangkangan ini adalah penggunaan satu kuburan untuk bersama di mana orang Muslim, Kristen, dan pagan dikubur dalam satu areal pekuburan tanpa ada sekat. Praktik semacam ini sangat bertentangan dengan norma yang berlaku di kalangan muslim, di mana kuburan tidak boleh bercampur dengan kuburan dari penganut agama berbeda. Hal ini menjadi isu terutama terjadi dalam masyarakat Bima yang dikenal sebagai penganut Islam yang ortodok atau fanatik (Peacock 1979: 65). Bagi Dou Mbawa sendiri hal ini sama sekali tidak menjadi soal karena mereka memiliki cara pandang sendiri tentang penguburan. Haji Abdul Hamid, mantan kepala desa yang pernah beralih dari pagan ke Kristen kemudian ke Islam, berujar: “*Sama mpa dana ruma ndi mbali mena kai ta ede* (Itu semua sama-sama tanah milik tuhan untuk kita semua kembali ditanam).”

Kasus lain adalah tentang ‘Pohon Wangi-Pohon Bau’. Adalah Sehe Boe, seorang ulama dari pusat Islam di Dompu, memperkenalkan politik ruang yang menyebabkan masyarakat Mbawa sebagai masyarakat teologis yang terpecah belah. Pe-

mukiman penduduk Muslim dipisahkan dari pemukiman penduduk non-Muslim. Di Dusun Mbawa ada dua pohon besar yang dulu ditanam oleh Sehe Boe, ulama dari Dompu yang membawa Islam ke kampung Mbawa. Kedua pohon itu untuk menandai lokasi di mana seharusnya orang Muslim dan orang non-Muslim (kafir) membangun rumah mereka. Di sebelah atas, yakni di atasnya Uma Ncuhi ada *fu'u mengi* (pohon wangi) yang di sekitarnya dibangun rumah-rumah untuk orang Islam, di sebelah bawah ke selatan ada *fu'u wou* (pohon bau) untuk menandai orang kafir membangun rumah.

Pemisahan spasial ini mula-mula dilakukan oleh pendakwah Islam yang datang dari kalangan suku Mbojo baik yang datang dari Bima maupun dari Dompu. Maksud mereka adalah memisahkan Dou Mbawa berdasarkan agama agar tidak bercampurnya kepercayaan dan praktik agama di antara mereka, dan agar bisa lebih mudah dikelola. Tetapi sekarang, hal itu dibongkar oleh Dou Mbawa sendiri. *Fu'u mengi* sekarang sudah ditebang dan di lokasi itu justru dibangun gereja. Sementara *fu'u wou* masih berdiri dengan di bawah naungannya berdiri sebuah masjid dari kalangan Muslim Muhammadiyah. Sekedar catatan, Muhammadiyah adalah organisasi Islam puritan terbesar yang kegiatan utamanya adalah memberantas praktik-praktik keagamaan sinkretik. Sampai sekarang pohon itu masih berdiri kokoh. Dari fenomena ini dapat dibaca bahwa Dou Mbawa tidak sepenuhnya setuju dengan cara orang luar memecah belah masyarakat mereka. Dengan pembongkaran sekat pemisah yang bertanda dua pohon ini, seolah Dou Mbawa ingin mengatakan kepada orang luar bahwa mereka ingin tetap bersatu dengan sesama mereka yang notabene dari satu garis keturunan.

Pemisahan Tolonggeru dari desa Mbawa juga menjadi arena yang memunculkan resistensi di kalangan masyarakat Mbawa. Resistensi itu dapat dilihat dari kecenderungan penegasan identitas ke-Mbawa-an bagi dusun Tolonggeru dengan pena-

maan 'Mbawa Awa'. Nama itu sebenarnya sudah disebut lama bagi Dusun Tolonggeru, tetapi tidak segencar digunakan pasca pemisahan. Hal ini menyiratkan adanya gagasan penolakan pemisahan itu, seolah-olah dengan menegaskan nama Mbawa Awa mereka tidak kehilangan keutuhan sebagai sebuah entitas Mbawa.

Gagasan mengenai resistensi juga bisa terlihat dari pengabaian Uma Ncuhi buatan pemerintah yang teronggok begitu saja tanpa terawat hingga akhirnya roboh. Bagi mereka Uma Ncuhi itu satu, yaitu ia yang terletak di sisi timur dari bukit kecil di Tuta Rasa itu. Selain itu adalah uma ncuhi palsu yang tidak memiliki makna magis dan spiritualitas bagi Dou Mbawa. Bahkan, kehadiran uma ncuhi yang lain bisa menjadi petanda masuknya intervensi pihak luar dalam mewarnai struktur budaya dan religiusitas Dou Mbawa, bahkan menguasainya.

Kondisi-kondisi tersebut di atas, yaitu hegemoni teologis dan kultural serta pemilahan- pemisahan ruang dalam segmentasi masyarakat Mbawa, menciptakan ketidakmenentuan atau apa yang digambarkan oleh Turner (1990) sebagai kondisi 'liminalitas' atau celah kebebasan. Dalam liminalitas tercipta suatu celah yang justru memungkinkan Dou Mbawa plural mengalami pertautan satu sama lain dengan menerobos sekat-sekat identitas keagamaan. Pembangkangan atas norma yang berlaku umum di Bima seperti dalam kasus-kasus di atas, misalnya, memungkinkan terjadinya pertautan antara kaum Muslim dan kaum Kristiani (Muslim-Christian encounters) di Mbawa. Seringkali juga terjadi ketika anak-anak Kristen mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan Muslim seperti lomba azan atau qasidah rebana. Orang tua dari anak-anak itu justru merasa bangga anak mereka bisa memperagakan praktik keagamaan Muslim dalam even-even tertentu. Terkadang hal ini menjadi pintu masuk beralihnya agama di kalangan masyarakat Mbawa.

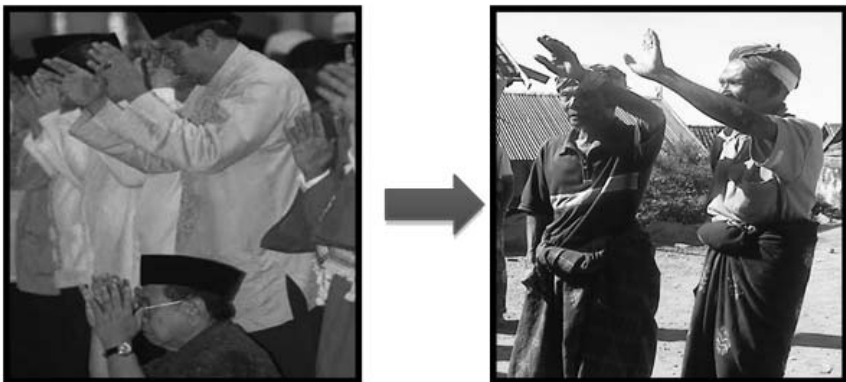
Selain itu, celah liminal ini bisa mengkonversi ketakutan menjadi hasrat. Kreativitas budaya di kalangan masyarakat Mbawa dapat lahir dari konversi ini. Di sinilah adaptasi dan asimilasi itu dimulai, di samping munculnya resistensi dari aspek yang lain. Beberapa bentuk praktik budaya, dalam kesenian misalnya, menunjukkan adanya gagasan mengenai adaptasi budaya ini. Perubahan-perubahan yang berlangsung dalam elemen-elemen ritual jelas menunjukkan perubahan struktur kognisi dan orientasi kebudayaan. Praktik budaya Raju, misalnya, adalah ritual yang pada masa lampau dipraktikkan oleh hampir semua penduduk Mbawa, dari Muslim dan Kristen. Tetapi ketika agama mayoritas, khususnya Islam, melakukan penetrasi yang gencar maka praktik budaya Raju tidak lagi memperoleh pendukung yang banyak, karena dianggap sebagai pengkaburan aspek agama Islam, alias syirik. Demikian pula praktik-praktik budaya lain seperti tari-tarian dan pembacaan mantra, yang dianggap oleh ajaran Islam seperti praktik perdukunan dan sihir. Tetapi karena semua ini merupakan tradisi turun temurun maka keberadaannya tetap terjaga dan dipraktikkan meskipun pendukungnya semakin berkurang. Di sisi lain, serbuan teologis dari kalangan agama langit semakin tak tertahankan. Maka tetap mempraktikkan budaya itu sambil mengadaptasi dengan memasukkan elemen-elemen dan nilai baru ke dalamnya adalah jalan kreatif untuk keluar dari dilema budaya.

Elemen-elemen dari agama baru itu mulai diperkenalkan dan tertanam ke dalam bangunan praktik Kalero dan Dewa misalnya. Kalero adalah tarian yang dibawakan oleh dua orang lelaki dengan gerakan ritmik yang bertumpu pada tangan dan kaki, bergerak maju-mundur, menyamping, dan memutar, diringi oleh nyanyian atau rapalan mantra. Dewa adalah praktik penyembuhan (*ritual healing*), biasa dilakukan oleh perempuan yang merupakan sando (dukun). Dalam Dewa, seorang pasien

diselubungi sarung sambil dibacakan mantra oleh seorang Sando hingga mencapai tahap kemasukan tenaga gaib (*trance*).

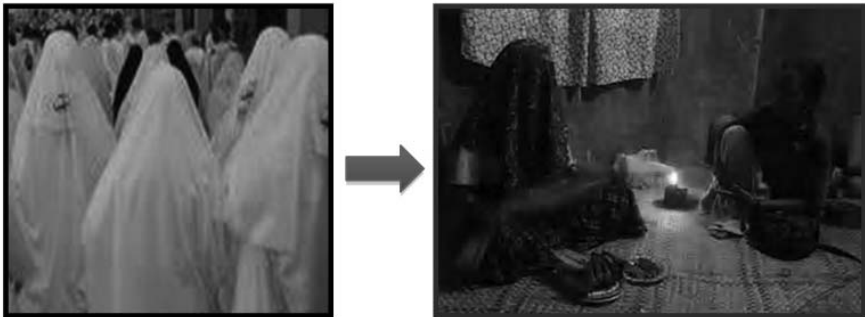
Seiring dengan gencarnya dakwah Islam, terutama dari kaum puritan, maka sedikit demi sedikit praktik-praktik tradisi ini mengalami perubahan. Sebagai contoh, mantra-mantra dan doa yang diucapkan dalam pertunjukan tarian-tarian itu sekarang telah memiliki warna dari doa-doa Muslim dan Kristen, hal sama juga kental ditemui dalam doa Kasaro. Tarian Kalero yang diperagakan dalam beberapa event, termasuk dalam praktik budaya Raju, dapat dikatakan sebagai wahana untuk menunjukkan akomodasi terhadap budaya dan nilai dari luar di kalangan masyarakat Mbawa. Gerakan-gerakan dalam Kalero sekarang lebih memperlihatkan dominasi warna gerakan-gerakan dalam sembahyang orang Islam (sholat). Mengangkat kedua tangan secara simultan dalam gerakan utama dalam Kalero mirip dengan gerakan 'takbiratul ihram' (mengangkat kedua tangan ketika lafal 'Allahu Akbar' diucapkan) dalam sholat. Demikian juga dua penari seakan juga menyimbolkan seorang imam dan seorang makmum (pengikut) dalam sholat.

Gambar 3: Peragaan Kalero dan adaptasi gerakan sholat



Perubahan-perubahan juga berlangsung dalam praktik Dewa, terutama dalam hal orientasi. Jika dulu Dewa dilakukan sebagai sarana komunikasi dengan ‘roh nenek moyang’ (*ancestor*) untuk mengetahui seluk-beluk sakit yang diderita seseorang, maka sekarang tidak lagi. Para pendukungnya mengatakan Dewa adalah praktik penyerahan diri kepada ‘kekuatan suci’ (*holy spirit*). Mereka juga mengasosiasikan praktik Dewa dengan praktik ‘Itikaf’ dalam peribadatan Muslim, yaitu berdiam diri dengan pakaian sholat (mukenah bagi perempuan, persisi sarung selubung dalam Dewa) sambil berzikir. Tujuannya pun sama, yakni mendekatkatkan diri kepada Tuhan.

Gambar 4: Praktik Dewa dan I’tikaf



Dari kasus transformasi dalam struktur pertunjukan tradisi ini, tampak ada asumsi ideologis di dalamnya, baik gagasan mengenai resistensi maupun harmoni (adaptasi). Sebagaimana dikatakan Gilbert (1995: 345), tari, atau pertunjukan tradisi, berfungsi sebagai representasi harmoni sosial, yang dapat menjadi lokus perjuangan dalam memproduksi dan merepresentasikan identitas individu dan kelompok dalam suatu kebudayaan. Menurutnya, sebagai wahana bagi pertarungan ideologi, tarian juga menyediakan peluang bagi resistensi terselubung (*potential resistance*) terhadap wacana hegemonik melalui representasi gerakan-gerakannya.

### ***Kasaro sebagai Bahasa Sosial-Politik***

Teks Kasaro adalah doa yang dirapal-hafalkan dalam puncak ritual praktik budaya Raju. Kasaro tidak lain dari teks keagamaan, dikenal dalam antropologi sebagai 'ritual speech'. Menurut Keane (1995), ritual speech penting dalam kerangka ikatan politik dan komunal bagi suatu masyarakat yang menyingkap hubungan komunitas dengan dunia spiritual, juga manjur sebagai kohesi sosial-politik dan dibutuhkan bagi tegaknya marwah kelompok.

Kasaro sendiri dapat melampaui fungsinya sebagai doa dalam ritual, sebagai sistem komunikasi manusia dengan dimensi spiritual (Tuhan). Kasaro adalah juga mekanisme bersuara (speak out) yang audiensnya adalah masyarakat pendukungnya sendiri (insider) sekaligus kelompok penentangnya atau sekedar outsider yang pasif. Jika ritual adalah simbol aktifitas politik, bahkan bagian dari aktivitas politik itu sendiri (Kertzer 1988: 3), maka Kasaro adalah 'bahasa politik'. Dalam fungsinya sebagai bahasa politik, Kasaro berbicara kepada masyarakatnya sekaligus kepada pihak lain yang punya hubungan dengan masyarakatnya, baik sebagai patron maupun musuh. Kepada masyarakatnya, Kasaro memberi wejangan dan petuah akan kehidupan yang harus dirawat (*cultural conservatism*), juga memperkuat visi sosial dan harapan (*social imagined*), harmoni (*social cohesiveness*) dan kegelisahan bersama (*social difficulties*). Kepada outsiders atau pihak yang memiliki kecenderungan antagonis, Kasaro memberi isyarat akan adanya konsolidasi kekuatan (*power consolidation*) di kalangan Dou Mbawa yang harus menjadi pertimbangan untuk suatu bargaining dan negosiasi dalam relasi-relasi (terutama relasi multikultural) yang dilibati oleh masyarakat gunung itu.

Dalam Kasaro terdapat ungkapan-ungkapan atau frase yang menunjukkan berlangsungnya konsolidasi kekuatan secara internal di kalangan Dou Mbawa. konsolidasi internal itu berupa

penguatan persepsi diri dan visi sosial serta identifikasi berbagai hambatan sosial yang harus mereka terjang. Mengenai persepsi diri dapat dilihat dalam bait-bait awal:

*Sarooo... Nggomi doho dana ro rasa hudu nggudu dua laku nteli. Tala ca-da lalo uma ra-udu ku-ra wira lingga tuta tonda. Bune-si ntika ake ede-du nggori ra-wa'a mali dana mali rasa, de mai kai-ra ake dodo ncore sama amu ra dumu, waca rima waca edi, mai ngaha mbocu nono mawu, samena-na nggomi doho ra-pehe ro ndonta ka- mai. Sa-lao lalona nggana nggomi doho ndo'i ndala sampuru dua de ade kampo ro mporo rasa ro dana.*

(Sarooo... Kalian semua (orang di) tanah dan kampung (yang sere-meh) kumpulan kutu (dan serapuh) dua tumpuk batu. Bentangkan ke utara rumah-rumah yang menumpuk agar digelar bantal untuk kepala (hidup nyaman). Seperti ini yakni selesai membawa bersih tanah bersih kampung, maka dengan ini, marilah semua bersama dari akar ke pucuk, cuci tangan cuci kaki, mari makan yang kenyang minum yang puas, semua kalian yang disebut dan diundang datang. Semua anak-cucu kalian dan keturunan dua belas yang ada di kampung dan tanah ini).

Ungkapan "*Nggomi doho dana ro rasa hudu nggudu dua laku nteli. Tala ca-da lalo uma ra- udu ku-ra wira lingga tuta tonda...*" merupakan kiasan retorik akan kondisi manusia Mbawa. Mereka memandang masyarakatnya laksana 'hudu nggudu' (sekumpulan kutu) dan 'dua laku nteli' (dua batu bertumpuk). Hal ini menggambarkan betapa lemah dan rapuhnya masyarakat mereka. Identifikasi diri dalam dua metafora ini bisa jadi bersumber dari relasi kebudayaan dominan dengan subordinasi, misalnya dalam konteks hubungan mereka dengan masyarakat Bima atau Sila dalam tataran tertentu. Dalam hubungan kebudayaan di Bima, ke-Bima-an dan ke-Sila-an adalah dua entitas agung yang mewakili budaya dominan. Keagungan itu menjadi dua kali lipat ketika Islam memadukan mereka dalam satu ikatan, sehingga Bima-Sila adalah entitas Muslim yang membangun

masyarakat Bima Muslim. di hadapan budaya-tradisi agung itu, entitas Mbawa – dan Donggo secara umum – adalah tradisi kecil. Sementara itu, Mbawa semakin menjadi kecil ketika Donggo yang lain meninggalkannya sendirian untuk mengafiliasi diri kepada masyarakat Muslim Bima.

Masyarakat Mbawa begitu remeh-temeh. Di mata Dou Mbawa, masyarakat Muslim Bima yang agung itu adalah ‘gajah’, atau laksana kerjaan Baginda Sulaiman, di mana ‘para aparaturnya bisa melibas sekumpulan semut tak berdaya’. Para semut itu adalah Dou Mbawa tersubordinasi yang sewaktu-waktu bisa lenyap tergulung. Tetapi Dou Mbawa memandang diri mereka adalah sekumpulan kutu. Dengan metafora kutu, Kasaro sesungguhnya sedang meramal suatu kondisi yang harus menjadi kewaspadaan bersama. Dibanding semut, kutu binatang yang lamban, pendiam, dan cenderung bercerai-berai. Sedang kutu terlihat cekatan dan kuat kebersamaannya, serta memiliki kemampuan untuk menggigit.

Kata ‘nteli’ merujuk kepada pagar batu yang ditumpuk untuk menghadang asuknya hewan- hewan perusak tanaman. Membuat pagar nteli merupakan praktik kaum peladang dan orang-orang di pegunungan, untuk memberi batas lahan dan menjaga tanaman. Nteli adalah lambang kekuatan dan persatuan sekaligus menyiratkan kewaspadaan dan kerapuhan. Susunan bebatuan berjejer itu menampakkan kegarangan yang menakutkan (terutama bagi binatang perusak tanaman di ladang), tetapi sekali saja disenggol ia akan runtuh bercerai-berai. Frase ‘dua laku’ menunjukkan makna yang ambigu. Di satu sisi hal itu menggambarkan pelapisan sosial di mana satu sama lain saling menguatkan, bisa saja hal itu diartikan sebagai dua garis keturunan rafa utama di Mbawa yang saling akur dan membagi peran untuk memperkuat struktur masyarakat. Di sisi lain, ‘dua laku nteli’ bisa menggambarkan friksi masyarakat, mungkin saja mewakili dua kelompok keagamaan yang hidup di Mbawa,

Islam dan Kristen, yang hidup berdampingan tetapi berkompetisi dan sewaktu-waktu bisa saling meruntuhkan.

Kedua metafora 'hudu nggudu' (kumpulan kutu) dan 'dua laku nтели' (dua baris pagar batu) dapat dipahami dalam konteks hubungan kultural dan sosial-politik yang dilibati oleh orang-orang Mbawa dalam jagat ke-Bima-an. Dalam konteks ini, Dou Mbawa adalah subordinasi yang rentan, bukan saja karena mereka memang masyarakat kecil dan pinggiran (gunung) tetapi juga karena serangan kultural yang mereka terima begitu gencarnya dari budaya dominan kaum pesisir (kota). Itulah mengapa di balik indentifikasi diri sedemikian itu terkandung gagasan mengenai konsolidasi kekuatan internal untuk menghadapi gelombang serangan budaya dari luar. Frase 'tala ca-da lalo uma ra-udu ku-ra wira lingga tuta tonda' (bentangkan ke utara rumah-rumah yang menumpuk agar digelar bantal untuk kepala hidup nyaman) adalah ejawantah dari munculnya kesatuan komunal. Rumah-rumah dijejer bertumpuk agar terasa nyaman dan aman dalam pengertian ini bukan semata perkara kontur tanah, melainkan juga masalah cara menggalang kekuatan internal dan cara menunjukkan kekuatan itu kepada "musuh".

Di sini juga ada strategi mobilisasi kekuatan yang mengarah kepada upaya perebutan sumber kekuatan, representasi kosmologi, dalam hal ini suatu tempat yang dianggap sebagai pusat, tuta rasa di mana Uma Ncuhi terletak. Sebagaimana diketahui dari salah satu versi sejarah asal-usul Dou Mbawa adalah kaum eksil yang semula bertengger di lereng sebelah selatan, sekarang dikenal sebagai dusun Salere. Pemukiman di Salere relatif aman sebagai tempat bersembunyi, tetapi tidak strategis untuk mengembangkan masyarakat. Pilihan mengembangkan pemukiman ke arah utara (tala ca-da uma) adalah strategi bertahan jangka panjang yang baik, apalagi di sebelah utara terdapat sebuah bukit kecil yang kelak dikonstruksi oleh masyarakat se-

bagai pusat kosmologi Dou Mbawa. Dari bukit itu 'musuh' yang datang leluasa diintai, dan pusat peradaban Bima di Sila lebih jelas untuk diteropong. Dari sinilah interaksi sosio- politik dan kultural dengan orang luar itu terbentang dengan segala corak dan dinamikanya.

Di samping mengandung konsolidasi kekuatan, dalam teks Kasaro juga terdapat visi sosial dari masyarakat penuturnya, Dou Mbawa. Visi sosial itu berupa imaji mengenai proses sosial dan keadaan lingkungan di mana kebersamaan dan harmoni menjadi nilai inti dalam masyarakat yang dibayangkan (social imigined). Dalam doa Kasaro dinyatakan:

*Sarooo... Mai ta dodo renta sama-ku ede-du ndi osu wa'a mali dana mali rasa ke. Nggomi doho mbei maninta ro wela nggahi-na sora jara kuta nawa keto rasa. Mai doho mbolo ro dampa-ra sangaji lua lembo ra-ka-dese ro ka-ntasa du ncuhi ro naka. Mai kai-ra ake nggahi-na ndi dodo kai busi raho salama di ade lao kai-na wa'a mali dana mali rasa.* (Sarooo... Mari mengucapkan doa bersama sebagai bekal yang dibawa untuk bersih tanak bersih kampung ini. Kalian memberi maninta ro wela (kelebihan) berupa semangat kuda (dan) pagar nyawa (di) Keto Rasa. Mari duduk bermufakat kiranya para raja yang agung yang diangkat dan digungkan oleh Ncuhi dan Naka. Maka kami memohon sejuk dan selamat dalam kepergian untuk bersih tanah bersih kampung).

Secara retorik, dalam doa ini tersirat ajakan untuk menggalang keberamaan sebagai modal sosial (osu) yang bisa menjaga kehidupan bersama dari berbagai penyakit sosial. Ungkapan 'mali dana mali rasa' menggambarkan kondisi kampung yang bersih dan nyaman, bebas dari gangguan, hal yang menjadi idaman setiap penduduk kampung. Pergulatan menegakkan suatu masyarakat dengan identitasnya membutuhkan kekuatan dan modal (*maninta ro wela*) berupa semangat komunalisme yang tak kenal padam dalam membangun dan merawat kehidupan.

'Sora jara,' laksana geliat kuda, begitulah kira-kira mereka membayangkan dinamika masyarakatnya yang penuh vitalitas, meski kecil-mungil namun rancak, seiya sekata seiring seirama. Semangat itulah yang memungkinkan setiap kepala memerankan diri sebagai 'kuta nawa keto rasa' (pagar nyawa [di] Keto Rasa), yaitu kesediaan terlibat dan berkorban demi menjaga setiap jengkal tanah lahir dan kebudayaannya dari berbagai kemungkinan dan pengalaman buruk dalam sejarah.

Semangat kebersamaan yang rancak itu adalah warisan leluhur sejak kebudayaan Ncuhi dan Naka, yang mewujudkan musyawarah. 'Mai doho mbolo ro dampa' adalah ajakan untuk menyelenggarakan proses sosial-politik, berupa musyawarah mufakat dalam memutuskan perkara. 'Mbolo ro dampa' ini berkembang dalam masyarakat Mbawa sebagai pranata sosial yang kemudian membentuk suatu narasi tentang moralitas (*moral narratives*). Sebagaimana dicatat oleh Just (2001: 218) pranata sosial dan moralitas lokal ini bekerja sebagai dramaturgi dan mewujudkan dalam mekanisme penyelesaian konflik di kalangan masyarakat.

Masyarakat Mbawa yang berkarakter majemuk, dengan latarbelakang agama yang berbeda, namun terbentuk dari garis keturunan yang sama jelas memiliki pengandaian yang unik tentang masyarakatnya. Pengandaian dan gagasan komunal tentang kehidupan ideal tergambar dari berbagai ekspresi mengenai harmoni, kedamaian, kesejukan, dan daya hidup dalam Kasaro. Praktik budaya Raju sendiri di mana Kasaro dituturkan adalah pertunjukan mengenai harmoni, maka demikian pula bahasa-bahasa ritual dalam Kasaro sarat dengan ajakan atau representasi akan dunia yang dibayangkan. Dalam teks Kasaro misalnya ada ungkapan "ake ndi ka-poda kai ade nggomi doho ndo'i mboto dewa ore campo mena nuntu sampu'u nggahi nggomi doho" (saatnya kalian keturunan para dewa bersungguh-sungguh satukan kata bulatkan tekad kalian semua). Ka-

limat ini merefleksikan adanya masyarakat beragam dari garis keturunan yang banyak. Agar centang perenang dan keretakan sosial dapat dihindari maka di dalam keragaman itu terdapat mekanisme penyatuan kehendak dan kata sepakat di antara anggota masyarakat.

### ***Kesimpulan***

Dari pembacaan 'teks-teks' yang terpampang dalam kehidupan masyarakat Mbawa, khususnya dalam praktik budaya Raju, dan setelah membongkar relasi-relasi dan aspirasi dalam selubung di seputarnya, maka dapat ditarik suatu benang merah untuk merekonstruksi kearifan Dou Mbawa dalam kohesi sosial di tengah masyarakat multiagama. Demikian juga setelah membongkar dan mengurai hubungan antar komunitas keagamaan di Mbawa dengan elit agama lokal atau para penganjur cara hidup keagamaan tertentu dari *outsider*, khususnya dari masyarakat monolitik-pusat di wilayah Bima yang Muslim, dapat direkonstruksi bangunan relasi multikultural yang menjadi imajinasi sosial dan telah menjadi cara hidup masyarakat Mbawa (*Dou Mbawa's way*).

Secara khusus, dapat dilihat bahwa kebertahanan praktik budaya Raju dalam masyarakat multikultural Mbawa tidak terlepas dari situasi kemajemukan, khususnya dalam komunitas keagamaan, yang rentan dengan konflik. Dengan mempraktikkan budaya Raju, Dou Mbawa dapat menjaga dan mereproduksi nilai-nilai lama yang diwariskan dari leluhur yang diyakini dapat memelihara kehidupan mereka yang rentan dan penuh tantangan. praktik budaya Raju menjadi representasi dari pandangan dunia batin (kosmologi) Dou Mbawa yang darinya memancarkan cara pandang terhadap realitas. Sebagai representasi kosmologi, maka praktik budaya Raju juga adalah identitas ke-Mbawa-an yang terbentuk oleh pertautan jaman dan sejarah. Karena sudah mewujudkan sebagai identitas maka memprak-

tiken dan mempertahankannya dianggap sebagai kewajiban komunal bagi Dou Mbawa. Persinggungan antara pendukung dan penentangnya adalah konsekuensi historis yang tidak bisa dihindari, dan Dou Mbawa menghadapi itu dengan perangkat kebudayaan yang mereka miliki dan wariskan, antara lain praktik budaya Raju itu.

Adaptasi budaya sebagaimana direfleksikan dalam praktik budaya Raju, dan praktik budaya lain, yakni perubahan dan pergeseran struktur dan suasana di seputarnya, menjadi suatu strategi bagi Dou Mbawa di dalam merespon dominasi, serangan, dan godaan kultural dari luar. Strategi itu dimainkan secara halus, tidak konfrontasional dan nir-kekerasan. Dengan demikian praktik budaya Raju dan bentuk-bentuk tradisi yang menyertainya dapat dikatakan memperoleh ketajaman dan pengkayaan dengan menyerap tradisi-tradisi Islam dan Kristen. Hal ini dimungkinkan terjadi karena pemenuhan hajat komunal Dou Mbawa terhadap tuntutan pembaharuan kebudayaan. Tentu ada aspek lain atau sebaliknya yang dapat dilihat dari praktik budaya Raju, yaitu posisinya sebagai 'hidden transkript' atau pernyataan diam-diam yang menunjukkan resistensi dan perlawanan terhadap kedigdayaan budaya luar. Kebertahanan praktik budaya Raju sendiri, dengan berbagai modifikasi dan perubahan di dalamnya, adalah bentuk pengabaian terhadap seruan luar. Keterlibatan penduduk Muslim di dalamnya, sebagai contoh, tidak membuktikan gagalnya dakwah Islam di Mbawa, tetapi menunjukkan adanya varian Muslim 'sinkretik' pendukung tradisi yang berhadapan di suatu waktu dan bersedian di waktu yang lain dengan varian Muslim ortodoks. Praktik budaya Raju, dan tradisi-tradisi lain yang menyertainya, telah melampaui fungsi dasarnya sebagai ritual keagamaan atau pertunjukan. Tradisi budaya itu telah menjadi 'bahasa sosial' untuk memobilisasi dan menggalang solidaritas internal, juga untuk berbicara kepada dan bernegosiasi dengan outsider. So-

liditas dan penguatan internal yang terwujud melalui wahana berkumpul dalam Paresa Rawi Rasa, Paresa Tua, Doa Kasaro serta kerja bersama di dalam rangkaian praktik budaya Raju, menggambarkan adanya kohesi sosial di kalangan Dou Mbawa. Lebih dari itu, tradisi tahunan ini telah bertransformasi menjadi sebuah mekanisme 'jalan tengah' yang bekerja sebagai sarana bertemu dan berdialognya berbagai kepentingan dan friksi dalam masyarakat. Hasilnya adalah terawatnya kekerabatan sosial dan harmoni yang dilandasi oleh doktrin-doktrin pluralisme-multikulturalisme ala Mbawa sendiri. Memainkan peran sebagai 'ruang publik' praktik budaya Raju adalah tempat dan kesempatan di mana perbedaan agama, ajaran, dan nilai terurai dari kebekuannya.

Komunikasi lintas budaya yang dipraktikkan dalam interaksi antarkomunitas Islam dan Kristen di Mbawa adalah praktik budaya yang merepresentasikan penolakan terhadap praktik-praktik lain yang merusak masyarakat baik bersumber dari dalam anggota masyarakat sendiri maupun dari luar. Permainan simbolik merupakan medan pertarungan sekaligus negosiasi, di mana semua pemangku kepentingan melakukan toleransi, adaptasi, modifikasi, dan seterusnya, agar 'ideologi' bersama yang bernama harmoni yang telah menjadi kearifan tidak tergerus oleh ideologi-ideologi asing seperti pembangunan, modernisasi, Islamisasi, Kristenisasi dan sebagainya.

Adaptasi dan modifikasi budaya adalah hasil dari sebuah pertarungan itu. Misalnya budaya Raju yang dulu dipraktikkan oleh seluruh anggota masyarakat tanpa sekat-sekat agama, sekarang mengalami pergeseran-pergeseran. Ada pembatasan, perubahan atau modifikasi, seperti tidak lagi semua orang Islam mempraktikkannya, atau mempraktikkan tetapi tidak dalam peran sentral. Di satu sisi mereka meyakini nilai-nilai di balik tradisi itu tetap bisa memberi inspirasi bagi masyarakat dalam mengolah hidup mereka, tetapi di sisi lain terdapat nilai-

nilai lain yang sedang bekerja menggempur, tetapi belum tentu menyumbang makna bagi kehidupan sosial sebagaimana mereka definisikan sendiri. Tetapi karena ada kehendak bersama untuk tidak berkonflik, ada ideologi harmoni yang diyakini, maka dilakukan negosiasi-negosiasi. Meskipun sesungguhnya itu bermakna perlawanan atau pembangkangan.[]

### ***Bibliografi***

- Asmarini, Ni Putu dkk., 1998. *Sastra Lisan Donggo*. Jakarta: Pusat Pembinaan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Bell, Catherine, 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Bird, S.E., 2002. "It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place," *Journal of Contemporary Ethnography* 31, p 519-47.
- Chin-keong, 1992. "The Cultural Horizon of South China's Emigrants in the Nineteenth Century: Change and Perspective" dalam Yong Mun Cheong (ed.) *Asian Traditions and Modernization: Perspectives from Singapore*, Singapore: Centre for Advanced Studies, National University of Singapore – Times Academic Press.
- Dibia, I Wayan, 2010. "Sekularisasi Nilai-nilai Budaya Bali dalam Seni Pertunjukan Wisata," *Panggung Jurnal Ilmiah Seni dan Budaya*, Vol.20, No.1, Januari-Maret 2010.
- Dibia, I Wayan dkk. 2006. *Tari Komunal*. Jakarta: Pendidikan Seni Nusantara.
- Geertz, Clifford, 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Gilbert, Helen, 1995. "Dance, Movement and Resistance Politics," dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Gurung, Ghana S., Kollmair, Michael, 2005. "Marginality: Concepts and Their Limitations," Working Paper. Zurich: Development Study Group.
- Hall, Edward T., 1963. *The Silent Language*. New York: Premier Book.
- Haviland, William A., 1999. *Cultural Antropology*, Ninth Edition. Orlando: Harcourt Brace & Company.
- Hitchcock, Michael, 1996. *Islam and Identity in Eastern Indonesia*, Hull: The University of Hull Press.
- Huda, Qomarul, 2009. "Agama sebagai Sistem Budaya: Telaah terhadap Pemikiran Clifford Geertz," dalam *Kontemplasi*, Vol.6, No.2, Nopember 2009, hal. 173.
- Just, Peter, 2001. *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality in an Indonesian Society*. New York: Rowman & Littlefield.
- Kadri dkk., 2009. "Satu Leluhur Dua Agama: Dinamika Komunikasi Komunitas Islam-Kristen di Mbawa, Bima." Laporan Penelitian. Mataram: Lembaga Penelitian IAIN Mataram.
- Keane, Webb, 1995. "The Spoken House: Text, Act, and Object in Eastern Indonesia," *American Ethnologist* 22(1): 102-124, American Anthropological Association.
- Kertzner, David I., 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New York: Yale University.
- Kuntowijoyo, 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- La-Nora, Ghazaly Ama, 2008. *Mutiara Donggo*. Jakarta: NCI Press.
- Leach, Edmund, 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana

Paperbacks.

- Maxwell, John C., 2006. *The Difference Maker*. Nashville: Thomas Nelson.
- McCabe, Scott., 2006. "The making of Community Identity through Historic Festive Practice: The Case of Ashbourne Royal Shrovetide Football" dalam David Picard and Mike Robinson (eds.) *Festivals, Tourism and Social Change*. Clevedon-Buffalo-Toronto: Channel View Publication.
- Nasikun, 2004. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Peacock, James L., 1979. *Purifying the Faith: the Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. California: Benjamin Cummings Publishing Company.
- Rachman, M. Fachrir, 2011. *Islam di Bima: Kajian Historis Islamisasi Era Kesultanan*. Mataram: Alamtara Institute.
- Radam, Noerid Haloei, 2001. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta: Semesta.
- Redfield, Robert, 1965. *The Little Community – Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricklefs, M.C., 2013. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*. Terj. FX Dona Sunardi & Satrio Wahono. Jakarta: Serambi.
- Salahuddin, Marwah, 2008. "Mengenal Kearifan Lokal di Klepu, Ponorogo: Praktik Hubungan Sosial Lintas Agama dan mekanisme Pencegahan Konflik," dalam Irwan Abdullah, dkk (eds.), *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM – Pustaka Pelajar.
- Salamone, Frank A. (ed.), 2004. *Encyclopedia of Religious Rites, Ritual, and Festival*. New York – London: Routledge.
- Scott, James C., 1990. *Domination and the Art of Resistance*. New Haven - London: Yale University Press.

- , 2010. *The Art of Not Being Governed*. Singapore: National University of Singapore.
- Sila, Muhammad Adlin, 2014. "Being Muslim in Bima of Sumbawa, Indonesia: Practice, Politics and Cultural Diversity." Disertasi, tidak dipublikasikan. Canberra: The Australian National University.
- Sutrisno, Mudji, 2005. "Transformasi," eds. Sutrisno dan Pu-tranto, *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Turner, Edith, 1990. "The Titerary Roots of Victor Turner's Anthropology," dalam Kathleen M.Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Wolf, Eric R., 1966. *Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.

# **The Dynamics of the Authority of Indonesian Female Religious Teachers in The Public Sphere: The Rise of ‘Nyai’ in the Traditional Muslim Community of the *Nahdlatul Ulama***

## **An Introduction**

In 1989, anthropologist Richard T. Antoun, published his ground-breaking analysis of the role of the Muslim preacher.<sup>1</sup> Basing his study in Jordan, Antoun showed how preachers shaped their Friday sermons to teach congregations about their faith as well as influence their attitudes to secular issues of contemporary concern. Antoun’s work positioned Muslim preachers as ‘culture brokers’, individuals who were able to make links between the various traditions at play in societies. These included religious and socio-political as well as economic traditions. Antoun noted, ‘There is no question that the linker must exercise choice or, from another perspective, management, or from still another, manipulation, in choosing which aspects from the

---

<sup>1</sup> Richard T. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton University Press, 1989.

vast corpus of a particular great tradition to emphasise.’<sup>2</sup>

Antoun’s study drew attention to the authority and skills of Muslim preachers including the methods they drew on to communicate with their congregations. Jordanian society during the period of his study was not supportive of female religious leaders and Antoun’s book does not address the issue. But elsewhere in the Muslim world, women with religious educations were gaining confidence in their teaching and preaching skills and negotiating with male leaders to have their religious authority recognized and to make their own contributions as ‘culture brokers.’ Muslim organizations in Indonesia were among the pioneers in this regard.

Muhammad Khodafi’s study of female religious preachers references the earlier work of Antoun but extends it in important ways. Like Antoun, his research is situated in the context of ‘traditional’ expressions of Islam but his subjects are charismatic women and they take advantage of the ‘reach’ television offers to communicate with mass audiences in the familiar surroundings of their own homes.

In his chapter, Muhammad Khodafi shows how a variety of factors have combined to provide the appropriate context for female religious teachers associated with the Nahdlatul Ulama mass social organization, to work in the public domain in its stronghold of the province of East Java. These factors have historical roots going back to a 1935 formal resolution by the central board of the Nahdlatul Ulama that women could preach in public if they acted with propriety. There were comparatively few women with the necessary religious education, self-confidence, and rhetorical skills to take advantage of the 1935 resolution before the period of Soeharto’s New Order government (1968-1998). The development programmes of the New Order made secular and religious education more

---

<sup>2</sup> Antoun, p.15.

accessible to Indonesians, including women. Many Muslim women attended secular schools as well as studying Islam at religious colleges and boarding schools. Increasing numbers graduated from Islamic State Universities.

New Order restrictions on the political expression of Islam channeled the energies of proselytizers into informal networks. For many women, these took the form of *majlis taklim* (regular informal religious study groups), which opened new opportunities to learn about Islam from female religious teachers. Khodafi's study identifies the importance of the *majlis taklim* as training grounds for women religious teachers and as opportunities for their 'students' to accept women as sources of religious authority.

The last factor Khodafi identifies is the rise of television as an effective medium for Muslim preachers, including women preachers. In East Java, partly in response to increasingly aggressive competition from Wahhabi (Saudi-supported) preachers who try to attract NU members to their form of Islam, in 2010 the NU leadership purchased a TV station (TV9) which would be offer ethical, religious and educational programmes as an alternative to secular TV and to the Wahhabis.

Khodafi shows how these factors have come together, using two case studies of popular female religious teachers (*nyai*) who have regular spots on TV9 in a programme called 'Apa Kata Bu Nyai' (What do the Nyai Say?) Although neither of these women is from the traditional leadership group of the NU (that is, the daughters and/or wives of *kiai*, the male religious teachers of NU), their skills and knowledge impressed NU male leaders and resulted in the invitation to feature in the programme.

Both women have tertiary-level Islamic educations, are skilled communicators, and have strong and established social networks. In the Question and Answer segments of their shows they offer practical solutions to the problems faced by many

women, solutions which remain within the bounds of the conservative, traditionalist version of Islam which NU espouses. Khodafi's analysis of their telecasts shows that they focus particularly on issues of relevance to NU women: education, health, the position of women, and economic concerns. Their personal achievements, influence, and popularity make them role models for many women. Their knowledge of Islam and ability to situate their advice in Islamic scholarship, adds stature to their authority as religious teachers, showing that women as well as men can be religious leaders.

Khodafi balances the picture of the women's achievements with descriptions of criticisms by some NU male leaders who cannot accept the interaction between men and women which occurs when *nyai* preach in public, including their TV appearances. A small minority of men are suspicious that these charismatic *nyai* are using their influence to introduce feminist concepts to NU women, while others say the *nyai* are more entertainers than teachers and 'perform' for monetary gain rather than spreading understanding of Islam. These criticisms have so far not affected the popularity of the TV9 female preachers.

This chapter then is a study of the process and agents of change in a traditional religious community. It is also a study of considerations which feed into the decisions of male religious leaders to open opportunities for female counterparts and the effects the ensuing interaction has for perceptions of religious authority. The chapter also analyses the individual profiles of two specific female preachers who have risen through the ranks of their organization to become leaders and role models. And, in the spirit of Antoun's 1980s research, the chapter provides contemporary examples of religious leaders as 'culture brokers' with the crucial difference that these leaders are female rather than male. The choices which the *nyai* make about which aspects from 'the vast corpus of a particular great tradition

to emphasise' (education, health, the position of women, and economic concerns) reveals the concerns of the *nyai* and their audience.

I congratulate Muhammad Khodafi on his identification of this topic as one which tells us so much about expressions of Islam in Indonesia today. I also commend him for his recognition that it requires a cross-disciplinary approach drawing on history, anthropology, gender, and culture studies to reveal the interconnected strands which have contributed to the rise of female religious teachers in a traditional Muslim community. Khodafi's work is at the cutting edge of Indonesian research into social and religious change and its impact on Muslim women and men.

Professor Emeritus Virginia Hooker  
Department of Political & Social Change Coral Bell School of  
Asia-Pacific Affairs College of Asia and the Pacific The Australian  
National University

# **Dinamika Otoritas Ulama Perempuan Indonesia di Ruang Publik (Kebangkitan Nyai Dalam Komunitas Muslim Tradisional Nahdlatul Ulama)**

Muhammad Khodafi

## **Abstract**

Muslim discourse about the rise of female preachers in the Middle East and Africa is more often discussed in theme in which women are subordinates to men. This discourse is part of a wider process of strengthening orthodoxy in Islam that occurred in recent decades. This paper attempts to reveal that the phenomenon of the rise of female preachers in Indonesia has a different character, especially among traditional Muslim communities. Female religious teachers (Nyai) are experiencing a revival in traditional community of Nahdlatul Ulama (NU). This process was bolstered by the fast growth and significance of "Majelis Ta'lim" (Islamic study groups). In addition, the development of information media in the NU, especially the establishment of TV 9, a TV station owned Regional Board of Nahdlatul Ulama (PWNU) East Java, has helped the rise of several female Muslim preachers within this traditional circle.

This Phenomenon also reveal the shifting dynamic of the clerical authority in the NU community. While in the past all preachers came from families with long reputable Islamic pedigress, now several preachers are “out of blue”. This is manifested in two female scholars, who came from the ordinary families. The first figure is nyai Hj. Uci Nurul Hiayati, M. Pd.I, a speaker who very popular in East Java and became host and lecturer in the religious program “Apa Kata Bu Nyai’ (What Does the Nyai Say)” in TV 9. The second i Nyai Hj. Hani’ah, a teacher of the Qur’an who has been preaching since she was a student. She organizes several Islamic study groups in the city of Surabaya.

This Study is significant because the NU community is often described as a community of scholars traditional dominated by men, where the position of female scholars is always in a subordinate position, and even in certain cases women have less access to the public domain as a result of theological restrictions. This study contributes to the strengthening of gender awareness in the NU community as a whole.

## A. Pendahuluan

*“The realisation that social problems such as patriarchal gender relations, violence, and poverty must be approached from an Islamic perspective to have a raison d’être in such contexts has encouraged women to independently seek thorough Islamic education.”<sup>3</sup>*

Kebangkitan ulama perempuan (nyai)<sup>4</sup> dan atau penceramah perempuan dalam komunitas Muslim di berbagai belahan dunia, seperti di Syiria, Mali, Mesir, Amerika Serikat, Eropa dan

<sup>3</sup> Piela, “*Women are Believers in Their Own Right*”: *One Muslim Woman’s Challenge to Dominant Discourses Shaping Gender Relations in Islam*. The Muslim World, Hartford Seminary, 2013.

<sup>4</sup> Istilah ulama perempuan dalam tulisan ini bukan dimaksudkan untuk membuat term baru tentang konsep ulama, tetapi untuk menegaskan pentingnya isu ini mengingat konsep ulama yang sejatinya netral gender, dalam kenyataannya sudah bias gender menjadi lebih bersifat laki-laki, karena kuatnya dominasi kaum lelakki dalam proses penentuan otoritas keulamaan seseorang. Hal ini juga disinggung dan dikritisi oleh Azyumardi Azra dalam Jajat Burhanudin (ed) 2002, bahwa penggunaan istilah ulama perempuan justru membuat istilah ulama menjadi bias gender.

Asia, menandakan adanya perubahan ekspresi keagamaan masyarakat Muslim terutama pada kalangan perempuan. Banyak sarjana yang melihat gejala ini sebagai bagian dari proses menguatnya ortodoksi nilai-nilai Islam yang terjadi dalam beberapa dekade terakhir ini di berbagai belahan dunia<sup>5</sup>. Namun apa yang terjadi di Indonesia, terutama kebangkitan nyai dalam komunitas tradisional Nahdlatul Ulama (NU) dalam tiga dekade terakhir, memiliki karakter yang berbeda.<sup>6</sup> Karena gejala tersebut bukan saja merepresentasikan kebaruan ekspresi keagamaan ummat Islam di Indonesia, tetapi juga mengarah pada pergeseran otoritas keagamaan dalam komunitas Muslim tradisional NU.<sup>7</sup>

Pemikiran dari Anna Piela dalam kutipan di atas menjadi salah satu dasar bagi penulis untuk memulai melihat fenomena kebangkitan nyai atau penceramah perempuan dalam komunitas Muslim tradisional NU di Indonesia. Hal ini dikarenakan karakter masyarakat Islam Indonesia yang relatif berbeda dengan pemeluk Islam di negara-negara yang mayoritas beragama Islam di Timur Tengah dan Afrika Utara. Perbedaan inilah yang menjadikan dinamika peran dan posisi perempuan dalam komunitas Muslim juga berbeda di masing-masing nega-

---

<sup>5</sup> Lihat kajian yang dilakukan Ana Piela 2012, Schulz 2013 serta Bano & Kalmbach 2013 tentang meningkatnya aktivitas perempuan (terutama kalangan kelas menengah) Muslim di ranah publik, meskipun pada sisi lain mengindikasikan fenomena ini sebagai bagian dari proses menguatnya pemahaman ke-Islaman ortodoks.

<sup>6</sup> Istilah nyai sangat populer dalam masyarakat Jawa yang seringkali merujuk pada perempuan berumur yang memiliki posisi dan kelebihan tertentu. Namun dalam komunitas pesantren dan Islam tradisional Islam istilah ini seringkali merujuk pada istri kiai dan atau perempuan yang memiliki pengetahuan keagamaan dan mengelola pesantren perempuan.

<sup>7</sup> Nahdlatul Ulama (NU) merupakan salah satu organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, dimana anggotanya sering diposisikan sebagai penganut Islam tradisional. Menurut pengakuan ketua PBNU KH. Said Aqil Siradj yang disampaikan dalam acara Soft Lanching Gerakan Ayo Mondok di PBNU pada tanggal 1/6/2015, berdasarkan hasil survey LSI jumlah anggota NU sekarang 84,6 juta orang. Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=CF0ItvaISr8>.

ra. Di Indonesia fenomena keberadaan penceramah perempuan bukanlah hal baru. Hal ini tercermin dari keputusan ulama dalam muktamar NU pada 1935 di Surakarta, yang membolehkan perempuan muslim untuk memberikan ceramah di depan publik dengan syarat dalam penampilannya tidak melanggar tata kesusilaan dan syari'at. Keputusan ini didasari atas adanya pertanyaan dari jamaah NU Ponorogo yang kemudian dibawa ke forum *batsul* masa'il dalam Mukhtamar NU tersebut. Hal ini membuktikan adanya sikap moderat dari kalangan ulama NU tentang posisi penceramah perempuan yang tampil di depan publik.<sup>8</sup> Meskipun demikian ada pula ulama NU yang mengharamkan penampilan perempuan di depan publik.<sup>9</sup>

Meskipun demikian eksistensi ulama perempuan di Indonesia jarang mendapatkan perhatian khusus dari para akademisi. Hal ini dikarenakan masih kuatnya dominasi kiai (ulama laki-laki) dalam mengembangkan wacana keagamaan di masyarakat. Padahal peran nyai atau ulama perempuan dalam komunitas Islam di Indonesia sebenarnya sangat besar dan strategis<sup>10</sup>. Hanya saja jarang sekali peneliti yang mencoba untuk mengungkap fenomena ini secara mendalam. Hal ini tentu tidak terlepas dari kendali budaya dan agama, dimana perempuan Muslim lebih sering beraktivitas di ranah domestik<sup>11</sup>. Sehingga tidak mudah bagi para peneliti untuk mendapatkan akses informasi dari kalangan perempuan Muslim dan apalagi di lingkungan pesantren tradisional. Namun proses kemajuan

---

<sup>8</sup> Ahkamul Fuqaha, Keputusan Mukhtamar, Munas, dan Konbes NU, LTNU & Chalista, 2011. Hal 157.

<sup>9</sup> Diskusi dengan KH. Ghozali Said (Tokoh NU pengasuh pondok pesantren an-Nur-Surabaya), 19 Desember 2014. Menurutny KH. Bisri Syamsuri (alm) merupakan salah satu tokoh NU yang tidak setuju dengan tampilnya penceramah perempuan di depan publik (laki-laki). Meskipun demikian beliau sangat menghormati hasil kesepakatan ulama NU yang membolehkan.

<sup>10</sup> Burhanudin, J (eds) dalam kata pengantar buku " Ulama Perempuan Indonesia", Gramedia, 2002.

<sup>11</sup> Hosseini, Z; *Islam and Gender*, Princeton University Press, 1999.

pendidikan dan modernisasi teknologi informasi, mendorong perempuan Muslim untuk lebih terbuka dalam menunjukkan sikap dan pendapatnya tentang berbagai macam persoalan yang dihadapi masyarakat maupun yang dihadapi oleh kalangan kelompok mereka sendiri. Bahkan tidak jarang sebagian dari mereka dengan bantuan teknologi mulai membuka pintu dan lebih berani untuk keluar dan berinteraksi di ranah publik (Nisa; 2013).<sup>12</sup>

Meningkatnya aktivitas dakwah pengajian di ruang publik-baik melalui majlis taklim dan ataupun media- yang dilakukan oleh beberapa ulama perempuan di Indonesia seperti Tutty Alawiyah, Lutfiyah Sungkar, Mamah Dedeh, Qurrota A'yun, Uci Nurul Hidayati, Mihmidati, Tan Meh Hwa, dan lain sebagainya. Menjadi indikasi adanya pergeseran dalam konstruksi pemahaman konsep “keulamaan” dalam masyarakat Muslim di Indonesia<sup>13</sup>. Meskipun gejala ini masih dalam proses awal, akan tetapi fenomena yang juga terjadi dalam komunitas Muslim tradisional Nahdlatul Ulama (NU) ini menjadi sangat penting, karena selama ini dalam komunitas tersebut posisi nyai lebih sering menjadi subordinat dalam sistem pesantren, karena kuatnya dominasi ulama laki-laki. Fenomena ini memunculkan pertanyaan besar apakah ini sebuah gejala yang mengindikasikan terjadinya proses dinamika pergeseran otoritas. Atau sebaliknya sebagai bentuk penguatan nilai ortodoksi Islam dimana dominasi ulama laki-laki masih sangat kuat dalam komunitas tersebut.

Karena itulah dengan menggunakan asumsi teoritik dari Foucault tentang *power*, *knowledge* dan *discourse*, tulisan ini mencoba menguraikan faktor-faktor apa saja yang melatarbelakangi kebangkitan nyai (ulama perempuan) di Indonesia dalam dua

---

<sup>12</sup> Lihat juga Hammer; *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism, More Than a Prayer*, University of Texas Press, 2012

<sup>13</sup> Burhanudin, J; *Ulama Perempuan*, Gramedia 2002.

dasawarsa terakhir, terutama yang berkaitan dengan tampilnya penceramah perempuan dalam komunitas majelis taklim dan di televisi. Tulisan ini akan mendeskripsikan bagaimana pemahaman keagamaan para nyai (dua ulama perempuan nyai Hj. Hani'ah dan nyai Hj. Uci Nurul Hidayati) ketika merespon persoalan keseharian yang dihadapi oleh perempuan Muslim dan ummat Islam pada umumnya. Di sini juga akan diuraikan bagaimana respon para kiai (ulama laki-laki) dalam komunitas NU, terkait semakin banyaknya penceramah perempuan yang mengeluarkan fatwa-fatwa spesifik terkait dengan problem ummat yang disampaikan melalui dialog dalam pengajian di majelis taklim ataupun pengajian di stasiun TV9 PWNU. Pada bagian akhir, dengan menggunakan asumsi teoritik dari Bourdieu tentang *habitus* dan *kapital* tulisan ini akan mendeskripsikan bagaimana kedua penceramah perempuan tersebut memanfaatkan potensi kapitalnya dalam membangkitkan kesadaran gender pada kalangan perempuan muslim.

## **B. Kebangkitan Ulama Perempuan**

### **Dakwah di Ruang Publik**

Aktivitas dakwah dalam agama Islam menempati posisi penting, karena menjadi kewajiban setiap pemeluk Islam yang taat<sup>14</sup>. Karena itu pula dorongan untuk menjadi pendakwah di kalangan santri perempuan ataupun laki-laki, sangat umum dijumpai di pesantren. Apalagi dalam kurikulum di pesantren dan madrasah terdapat subjek pelajaran khitobah atau berpidato dengan tema ke-Islaman dan hubungannya dengan peningkatan kualitas keimanan dan ke-Islaman ummat. Di samping itu

---

<sup>14</sup> Pemahaman ini terkait dengan sebuah hadist Nabi yang diajarkan sejak dini di pesantren dan khususnya dalam kurikulum di sekolah-Madrasah Ibtida'iyah (MI), yang artinya ; "Sampaikan apa yang kau dapat dariku meskipun hanya satu ayat". Bahkan dalam banyak kasus ceramah yang diamati penulis, hadist ini seringkali menjadi motivasi pembuka bagi banyak pendakwah disetiap ceramah mereka di depan publik.

figur kiai yang menjadi tokoh sentral di pesantren dan komunitas Muslim, selalu menjadi tokoh idola para santri yang seringkali menginspirasi mereka untuk terus mempelajari Islam agar bisa menjadi seperti tokoh idolanya tersebut. Konstruksi sosial ini menjadi salah satu faktor yang memotivasi santri untuk melibatkan diri dalam kegiatan keagamaan di ruang publik. Setidaknya setelah lulus dari pesantren mereka menjadi imam atau menjadi guru ngaji di mushola-mushola di sekitar kediaman mereka. Bahkan di pesantren-pesantren besar seperti Gontor, Sidogiri dan Tebuireng, ada program pengiriman santri senior mereka melalui jaringan alumni untuk menjadi pendakwah di daerah-daerah terpencil baik di Jawa ataupun di luar pulau Jawa<sup>15</sup>.

Perkembangan masyarakat yang semakin modern juga menjadi tantangan bagi pesantren dan pendakwah untuk dapat terus berkiprah di masyarakat. Dakwah konvensional, dimana penceramah hanya melakukan orasi dan tidak ada proses dialogis, mulai berkurang dan bergeser ke proses dakwah pembimbingan di majelis taklim dan majelis khusus dzikir atau sholawat. Meskipun model dakwah konvensional masih banyak dijumpai, tetapi pengaruhnya lagi sekuat pengajian pembinaan majelis taklim. Bahkan jika diukur dari jumlah jamaah yang hadir masih jauh lebih sedikit jika dibandingkan dengan model dakwah majelis dzikir ataupun sholawat. Perkembangan majelis dzikir dan sholawat ini bahkan bisa meraih simpati dari semua lapisan masyarakat, mulai dari tingkat usia, latar pendidikan, dan bahkan status ekonomi. Gejala ini menurut beberapa pengamat dianggap sebagai bentuk baru yang menjadi bagian bangkitnya gerakan sufisme (Howell; 2008).

Kuatnya posisi ulama atau kiai bisa dilihat dalam aktivitas dakwah konvensional di masa lalu, yang selalu mendominasi ruang publik melalui pengajian umum, bahkan sampai seka-

<sup>15</sup> Majalah Aula, No 09 September 2011.

rang.<sup>16</sup> Model ceramah tunggal dengan pidato dan atau orasi keagamaan menjadi strategi yang sangat umum dilakukan, baik di masjid ataupun di lapangan saat pengajian umum digelar. Pengajian tersebut sering kali terkait dengan acara memperingati haul para tokoh masyarakat, ulama dan atau peringatan hari-hari besar keagamaan seperti Isra' Mi'raj, Maulid, dan lain sebagainya. Dalam proses dakwah semacam itu, para kiai memiliki otonomi yang relatif tinggi dalam menentukan materi dakwah mereka, karena kapasitas dan kapabilitas mereka sebagai ulama yang sudah diakui oleh masyarakat secara langsung, dengan melihat rekam jejak sang kiai sejak dari pesantren sampai menjadi tokoh masyarakat.<sup>17</sup> Pada saat itu masyarakat sendiri tidak banyak memiliki akses untuk mendapatkan informasi alternatif tentang pengetahuan agama, selain dari apa yang telah disampaikan oleh para ulama atau penceramah tersebut.

Berkembangnya ilmu pengetahuan, industri dan teknologi, terutama perangkat informasi modern, semacam televisi, internet, android, dan media elektronik lainnya, yang kemudian diikuti dengan terbentuknya jejaring sosial di dunia maya, berdampak sangat besar terhadap kehidupan beragama umat Islam.<sup>18</sup> Pola kehidupan masyarakat mulai berubah dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri. Transisi ini ditandai dengan adanya pergeseran dan perubahan struktur keluarga, pembagian peran yang semakin kompleks dan masif, serta perubahan orientasi terhadap waktu, terutama pada generasi muda dan masyarakat perkotaan. Gejala ini mendorong pula perubahan pada kehidupan beragama masyarakat, ter-

<sup>16</sup> Diskusi dengan KH. Ghozali Said, Surabaya 19 Desember 2015

<sup>17</sup> Dalam ceramahnya di Megelang 9 Desember 2012, KH. Musthofa Bisri, saat ini ada gejala penurunan standar keulamaan kiai yang disebabkan rendahnya pertanggungjawaban ilmiah para ulama sekarang. Diakses di [https://www.youtube.com/watch?v=-yOKfbi\\_fMw](https://www.youtube.com/watch?v=-yOKfbi_fMw), pada tgl 12 Mei 2014.

<sup>18</sup> Perkembangan media inilah yang membuka akses informasi kepada masyarakat, sehingga secara instan bisa mendapatkan informasi apapun termasuk ajaran agama Islam. Eickelman & Anderson; *New Media in the Muslim World*

masuk ummat Islam.<sup>19</sup> Perkembangan teknologi informasi juga membawa masyarakat masuk dalam era kebebasan informasi, yang memunculkan eksese kebebasan yang berlebihan dan jauh dari nilai moralitas dan tanggungjawab sosial. Meskipun disisi lain kehadiran media ini juga memberi ruang pada masyarakat untuk berkontribusi dalam membangun hubungan yang kritis, dialogis, konstruktif, dan edukatif<sup>20</sup>.

Semakin sedikitnya waktu luang yang dimiliki masyarakat perkotaan, dan perubahan pola jam kerja yang mengikuti alur industrialisasi, menjadikan masyarakat tidak banyak memiliki cukup waktu untuk mengikuti kegiatan dan ritual keagamaan yang bersifat konvensional. Masjid dan mushola terlihat sepi dan hanya didatangi oleh para orang tua dan anak-anak. Kegiatan keagamaan berkembang pada model ceramah dan konsultasi secara instan melalui majlis taklim mingguan. Masyarakat yang mendatangi pesantren dan kiai untuk mengaji dan berkonsultasi agama berkurang.<sup>21</sup> Sebaliknya para kiai, nyai, ustadz dan ustadzah lebih banyak yang mendatangi pengajian di masyarakat terutama di kelompok-kelompok pengajian dan majlis taklim baik di kampung dan perumahan. Bahkan tidak sedikit pula yang memanfaatkan media jejaring sosial berbasis internet untuk memperkuat eksistensi mereka<sup>22</sup>.

### **Kebangkitan Kultural Islam Indonesia**

Sejak regim Orde Baru menutup akses politik ummat Islam di partai politik, pada awal tahun 1970-an, ummat Islam mulai

<sup>19</sup> Khodafi, Pola Keberagaman Masyarakat di Kawasan Industri Kota Sidoarjo, Tesis, 2004.

<sup>20</sup> Hidayat, Komarudin: *Islam, Indonesia, dan Media* (dalam <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/category-table/2661>), 2013.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Nihayah, 25 Agustus 2014.

<sup>22</sup> Beberapa kiai dan ustadz, terutama mereka yang sadar media memiliki dan menggunakan akun jejaring sosial di internet (facebook), dimana statusnya selalu berisi topik yang benuansa Islami untuk memberikan nasehat dan informasi kepada pengikut mereka di jejaring sosial.

mengalihkan energi dan pikirannya untuk mengembangkan dan menguatkan aktivitas sosial dan budaya, baik melalui lembaga pesantren atau pendidikan formal yang ada di bawah organisasi sosial keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah, ataupun melalui kelompok-kelompok pengajian dan majelis taklim. Gejala inilah yang kemudian dikenal dengan kebangkitan kultural Islam (Ramage, 2002). Kondisi ini mendorong meningkatnya semangat beragama masyarakat yang diekspresikan dalam berbagai sektor kehidupan di luar sektor politik. Mulai dari gaya hidup yang lebih Islami, pembangunan masjid, organisasi sosial dan pendidikan (seperti pesantren, sekolah Islam, majelis taklim, dll), aktivitas wisata religi, pengembangan media dan program siaran televisi, dan bahkan lembaga-lembaga bisnis travel dan ekonomi syari'ah yang melayani meningkatnya kebutuhan masyarakat muslim yang semakin banyak (Fealy, 2008).

Kebangkitan kultural ini nampaknya juga tidak luput dari pengamatan regim Orde Baru, yang terus ingin mengamankan agenda ideologisnya bukan hanya untuk mengontrol umat Islam melalui pendekatan represi politik, tetapi juga budaya. Melalui Yayasan Amal Bhakti Pancasila (YAMP) yang didirikan Soeharto pada tahun 1982 dan terus aktif sampai sekarang, yayasan ini telah membangun 900 masjid di seluruh Indonesia. Masjid-masjid tersebut dibangun dengan disain bangunan yang seragam, bergaya arsitektur Jawa. Dengan dukungan para pejabat dan pengusaha, di samping membangun masjid, yayasan ini juga mendorong tumbuhnya majelis taklim di kantor-kantor pemerintahan dan juga di kompleks-komplek perumahan yang dimotori oleh ibu-ibu pejabat pemerintahan.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila (YAMP) didirikan pada tanggal 17 Pebruari 1982, atas inisiatif Bapak H M Soeharto (alm), bersama teman-teman diantaranya Bapak H Soedharmono (alm), Bapak H Bustanil Arifin, Bapak Alamsyah Ratu Prawiranegara (alm), Bapak Widjoyo Nitisastro dan lain-lain. Maksud didirikan YAMP adalah bagaimana untuk bisa membantu umat Islam dan kewajiban-kewajibannya baik dibidang uduhiyah maupun di bidang sosial ke-

Dinamika inilah yang kemudian memunculkan semangat keberagaman ummat Islam untuk tampil lebih aktif mempelajari dan mengaplikasikan ajaran Islam dalam praktik kehidupan mereka. Munculnya kelompok-kelompok pengajian (yang kemudian lebih dikenal sebagai majelis taklim), yang sebagian diasuh oleh para nyai atau ulama perempuan, menjadi wadah baru untuk belajar Islam. Bahkan dalam perkembangan selanjutnya kelompok majlis taklim dari kalangan ibu-ibu inilah yang banyak bertahan dan terus berkembang, sedang kelompok bapak-bapaknya semakin menyusut dan bahkan sebagian lainnya bubar karena tidak ada anggotanya.<sup>24</sup> Dalam konteks inilah posisi dan peran nyai menjadi sangat strategis sebagai ulama yang memberikan bimbingan sekaligus pendampingan terhadap ummat Islam. Apalagi di era reformasi ketika semakin banyak kiai yang masuk arena politik, posisi penceramah perempuan juga semakin menguat di masyarakat.

### **Bu Nyai dan Majelis Taklim**

Nyai yang selama ini dikenal dalam masyarakat muslim tradisional sebagai istri dari kiai pengasuh pesantren, dalam sejarahnya menempati posisi yang strategis. Banyak biografi ulama-ulama besar di Indonesia, meskipun tidak terlalu banyak diungkap, tetapi selalu dinyatakan bahwa posisi nyai sebagai pendukung kiai dalam proses perjuangan mengembangkan syi'ar Islam sangat penting. Di antaranya dalam biografi Gus Dur (Barton, 2002), digambarkan bagaimana peran istri tokoh pendiri NU KH. Hasyim Asy'ari, yang merupakan nenek Gus Dur dalam membantu suaminya dalam perjuangan syi'ar Islam. Juga bagaimana peran Ibu Gus Dur, dengan posisi sebagai nyai digambarkan sebagai perempuan tangguh dan cukup perannya di keluarga dan bahkan pesantren ketika sang kiai sedang

---

masyarakatan.

<sup>24</sup> Wawancara dengan Suwaji, 12 Januari 2014.

berjuang di luar pesantren.

Fenomena ini sebenarnya merupakan hal yang wajar dan tidak berlebihan mengingat para kiai seringkali mempersunting dan atau dipersuntingkan dengan putri kiai yang menjadi guru mereka. Hal inilah yang menjadikan adanya semacam penghormatan khusus kepada nyai dari para kiai, mengingat yang bersangkutan bukan hanya sebatas istri, tetapi juga anak dari guru mereka yang harus mereka hormati. Bahkan melalui proses pernikahan inilah jaringan pesantren dan ulama bisa ditelusuri, disamping melalui genealogi keilmuan sebagaimana telah dilakukan oleh Azyumardi Azra (1993).

Tradisi kiai untuk mengirim atau menitipkan anaknya kepada sejawat mereka (kiai lain), juga berlaku untuk anak-anak perempuan mereka. Maka tidak mengherankan jika para “calon” nyai tersebut juga memperoleh pendidikan agama di pesantren dengan sangat baik dari para kiai. Mereka memiliki otoritas keilmuan yang mumpuni, bahkan untuk mengajar dan berceramah di pesantren ataupun di ranah publik. Maka tidak perlu heran jika sejak sebelum kemerdekaan isu nyai yang aktif di ranah publik sudah menjadi pokok bahasan di hampir setiap even Mukhtar NU. Berdirinya organisasi Muslimat NU, juga menjadi bukti akan indikasi pentingnya peran nyai dalam komunitas Nahdlatul Ulama.<sup>25</sup>

Eksistensi ulama perempuan juga semakin terlihat setelah kemerdekaan, meskipun belum ada kajian serius tentang hal ini, tetapi adanya pesantren khusus putri dan aktifnya perempuan dalam organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah dan NU, serta berkembangnya majelis taklim, semakin banyak melahirkan perempuan muslim yang menjadi penceramah. Meskipun pada masa awal kebangkitan, hampir semua pengurus organisasi Muslimat itu adalah anak para kiai dan bahkan sebagian

---

<sup>25</sup> Maksum & Zawawi (ed), 50 Tahun Muslimat NU Berkhidmat untuk Agama dan Bangsa, PP Muslimat NU 1996.

adalah istri kiai<sup>26</sup>. Kondisi ini mulai berubah ketika mulai banyak kaum perempuan muslim yang bisa mengakses ke sektor pendidikan formal yang juga mulai berkembang dan diadopsi di lingkungan pesantren sejak era Orde Baru.<sup>27</sup> Proses pembangunan yang sangat intens di masa Orde Baru, membuka peluang kepada para perempuan Muslim untuk lebih mudah mengakses pendidikan formal melalui sekolah-sekolah keagamaan seperti Madrasah Ibtida'iyah, Tsanawiyah dan Aliyah, ataupun sekolah umum/sekuler yang setingkat seperti Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), dan Sekolah Menengah Atas (SMA). Kondisi ini mendorong munculnya kesadaran perempuan Muslim akan pentingnya nilai pendidikan dan aktif dalam arena publik.

Perkembangan atau modernisasi sistem pendidikan pesantren ini juga memberikan peluang kepada perempuan Muslim dari kalangan bawah untuk mengakses pendidikan formal yang ada di pesantren mereka. Meskipun sumber-sumber referensi keilmuan agama di pesantren masih banyak yang klasik dan konservatif, tidak berarti kelompok perempuan Muslim di pesantren tidak mengalami dinamika. Faktanya menurut bu nyai Nihayah (pengasuh pesantren putri Walisongo-Cukir Jombang), aktivitas pengasuh (nyai) dan pengurus pesantren (yang hampir semuanya perempuan) seringkali bersinggungan dengan dunia publik. Bahkan menurut nyai yang juga menjadi pengurus Muslimat NU Jatim ini, banyak sekali alumni pesantrennya yang berkiprah di masyarakat dengan beragam profesi. Sebagaimana dia ungkapkan bahwa;

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Bergabungnya beberapa kiai dan pesantren ke dalam Golkar yang merupakan partai pemerintah Orde Baru, membuat pesantren seperti pesantren Darul Ulum Jombang menerima tawaran bantuan pemerintah dengan mendirikan sekolah-sekolah umum di lingkungan pesantren.

“Selama ini banyak orang menganggap perempuan muslim terutama alumni pesantren tidak bisa menjadi pemimpin ataupun tokoh masyarakat. Padahal banyak sekali alumni pesantren putri Wali Songo ini yang menjadi pengasuh pesantren, penceramah, pengusaha, guru, dosen dan bahkan ada yang menjadi kepala desa. Sayang sekali masyarakat masih menganggap santriwati hanya sebatas perempuan yang taat beragama dan bahkan menganggap pesantren putri sebagai tempat pendidikan kelas dua. Pandangan semacam ini masih cukup banyak ditemui di kalangan komunitas pesantren sendiri.”<sup>28</sup>

Di Jawa Timur modernisasi sistem pendidikan di pesantren, juga menjadi pendorong utama pesantren untuk menggabungkan kurikulum diniyah/pesantren dan kurikulum pemerintah untuk sekolah umum (Fauzi, 2012). Proses inilah yang menjadikan para santri termasuk santriwati mendapatkan pendidikan formal yang bisa digunakan untuk mengakses ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi di luar pesantren. Keadaan ini semakin menguat terutama setelah munculnya kebijakan wajib belajar 9 tahun yang dicanangkan oleh regim Orde Baru, yang sekarang ditingkatkan menjadi 12 tahun atau setingkat SMA (Sekolah Menengah Atas/Madrasah Aliyah). Kebijakan inilah yang kemudian semakin membuka ruang bagi santriwati untuk menikmati pendidikan tinggi formal.

Dengan bekal ijazah formal inilah para santriwati kemudian melanjutkan pendidikan ke tingkat pendidikan tinggi Islam, seperti IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Sunan Ampel Surabaya, yang sudah berdiri sejak tahun 1965. Bahkan kebanyakan anak-anak kiai atau tokoh NU banyak sekali yang mengikuti pendidikan formal di Surabaya seperti di Taman Pendidikan Putri Khadijah yang dikelola NU. Dari lembaga inilah banyak dari anak-anak kiai tersebut yang kemudian melanjutkan pendidikan mereka ke IAIN Sunan Ampel Surabaya.<sup>29</sup> Nihayah

<sup>28</sup> Berdiskusi dengan nyai Nihayah, Pengasuh PP. Wali Songo Cukir, Jombang, pada tgl 25 Agustus 2014.

<sup>29</sup> Berdiskusi dengan Nihayah, Jombang 25 Agustus 2014.

mengakui bahwa ketika masuk di IAIN pada tahun 1967, jumlah mahasiswi sangat sedikit. Kondisi ini berkebalikan dengan keadaan saat ini dimana mahasiswa perempuan justru mendominasi di hampir semua jurusan di IAIN yang sekarang berubah menjadi UIN Sunan Ampel tersebut.<sup>30</sup>

Kondisi melimpahnya jumlah sarjana perempuan muslim sejak akhir tahun 1980-an, ternyata ber-iringan dengan gejala menguatnya ekspresi keagamaan masyarakat, terutama umat Islam, dimana sebelumnya regim Orde Baru sangat membatasi ruang gerak tokoh-tokoh pembaharu Islam. Berubahnya angin politik regim Orde Baru yang mulai mendekati kelompok Islam (Ramage, 2002 dan Hefner,1998), mendorong masyarakat muslim untuk lebih aktif melaksanakan kegiatan-kegiatan keagamaan semacam pengajian dan membentuk majelis taklim. Bahkan pertumbuhan majelis taklim semakin besar paska reformasi, dengan segala macam atribut keagamaan yang melekat sebagai ciri khas masing-masing kelompok. Berdasarkan pengamatan penulis, paling tidak ada dua jenis kelompok pengajian atau majelis taklim yang berkembang di masyarakat bila ditinjau dari karakter kegiatan dan hubungannya dengan organisasi keagamaan.

Kelompok pertama adalah kelompok pengajian yang dilahirkan dan dibesarkan dalam komunitas NU baik yang beranggotakan ibu-ibu ataupun bapak-bapak. Kelompok ini sampai sekarang masih sangat banyak di jumpai di kampung-kampung di Jawa Timur, nama sebutan kelompok ini juga beragam, seperti

---

<sup>30</sup> Berdasarkan data mahasiswa IAIN, sejak akhir tahun 1980-an, trend jumlah mahasiswa perempuan terus meningkat dan bahkan di beberapa jurusan melebihi mahasiswa laki-laki. Meskipun menurut beberapa dosen senior di antaranya Prof. Ahwan Mukarrom, kondisi ini bukan saja dikarenakan jumlah perempuan yang secara kuantitatif lebih banyak, tetapi juga dikarenakan ada perubahan orientasi di kalangan calon mahasiswa yang lebih memilih universitas umum dibandingkan IAIN. Sedangkan orang tua lebih suka menguliahkan anak perempuan mereka di IAIN/universitas berbasis agama. Diskusi Surabaya 30 Desember 2015.

Jam'iyahan, Tablig, Khotmil Qur'an, dan Yasinan.<sup>31</sup> Di kampung kelompok yang beranggotakan ibu-ibu Muslimat NU dikenal sebagai kelompok jam'iyah-an, Tablig, atau Yasinan, yang umumnya melakukan aktivitasnya pada setiap hari kamis malam jum'at. Sedangkan untuk kelompok bapak-bapak dikenal dengan sebutan kelompok Khotmil Qur'an atau Khataman yang juga secara rutin diadakan seminggu sekali, umumnya pada setiap Selasa malam.

Kelompok pengajian ibu-ibu Muslimat secara rutin dan bergiliran di adakan di rumah para anggotanya. Aktivitas utama kelompok ini adalah membaca al-qur'an dan dilanjutnya dengan melantunkan *sya'ir-sya'ir diba'*, *barzanzi* dan *sholawatan* (Hamim, 2006). Namun sejak akhir tahun 1990-an mulai ada ceramah dari pengurus Muslimat NU terutama di masa-masa Pemilihan umum.<sup>32</sup> Selain kampanye kegiatan ceramah juga berisi sosialisasi program-program Muslimat dan atau Fatayat NU. Dari kegiatan inilah tidak jarang tokoh Muslimat dan Fatayat NU dikenal sebagai penceramah oleh masyarakat, yang mengundang mereka dalam berbagai macam acara untuk berceramah. Bahkan beberapa tahun terakhir mulai ibu-ibu mengundang kelompok pengajian ini untuk acara tasyakuran yang biasanya diisi dengan membaca beberapa surat pendek al Qur'an dan kemudian dilanjutkan dengan mendengarkan ceramah agama oleh ustadzah atau ustad.<sup>33</sup>

Kelompok kedua adalah majlis taklim yang berkembang di kompleks perumahan, dimana aktivitasnya fokus pada belajar mengaji al Qur'an dan taushiyah agama dari ustad atau ustadzah

<sup>31</sup> Wawancara dengan M. Farich tgl 23 Desember 2014, tokoh masyarakat NU kabupaten Sidoarjo yang juga menjadi pegiat kelompok khataman di desa Ngelom, Taman Sidoarjo.

<sup>32</sup> Wawancara dengan Khoiriyah, seorang anggota Muslimat NU yang menjadi saksi bagi pencalonan tokoh Muslimat NU yang mencalonkan diri sebagai anggota DPD RI dari Dapil Surabaya dan Sidoarjo, tanggal 12 Januari 2015.

<sup>33</sup> Wawancara dengan Sulastri, pengurus pengajian Yasinan desa Kletek Sidoarjo. Tanggal 2 Februari 2015.

yang didatangkan khusus untuk mengisi acara tersebut. Dalam kelompok kedua ini tidak ada pembacaan diba' atau sholawat nabi. Namun biasanya kegiatannya dibarengi dengan arisan keluarga dan aktivitas sosial membantu anak-anak yatim piatu dan orang-orang miskin. Sebagaimana kelompok pengajian keluarga Perumahan Taman Permata Indah Kalijaten Sepanjang Sidoarjo, yang melakukan kegiatan setiap hari minggu pagi. Mereka melakukan aktivitasnya di masjid perumahan dan secara bergantian mengundang ustad yang berbeda untuk memberikan tausiah dengan tema yang telah ditentukan sebelumnya oleh pengurus majlis taklim. Kelompok ini diikuti bukan saja oleh kaum ibu tetapi juga bapak-bapak dan bahkan anak-anak juga diajak serta. Kelompok ini juga menyelenggarakan pendidikan al qur'an untuk anak-anak yang diadakan setiap hari selepas sholat asyar. Kelompok ini tidak memiliki keterkaitan langsung dengan organisasi keagamaan tertentu, dan penceramah yang diundang pun berasal dari latar belakang yang berbeda.<sup>34</sup>

Dalam perkembangan terakhir kelompok pengajian di kampung juga mulai mengadopsi bentuk-bentuk kegiatan sosial seperti penyantunan anak yatim dan orang miskin dan wisata religi. Namun tetap saja ada karakteristik yang membedakan antara kedua kelompok ini, misalkan dalam aktivitas wisata religi, kelompok pertama lebih suka berkunjung ke makam-makam wali atau lebih dikenal dengan istilah ziarah wali Songo, Wali Pitu, dan ataupun Wali Lima. Sedangkan kelompok kedua lebih suka berkunjung ke pesantren dan ataupun masjid besar yang memang menjadi destinasi wisata religi yang sering dikunjungi ummat Islam, seperti ke masjid Kubah Mas di Depok, Masjid Tiban di Malang dan pesantren A-Zaitun dan Aa' Gym.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Wawancara dengan Nihayah, pengurus pengajian keluarga TPI tanggal 3 Maret 2015.

<sup>35</sup> Untuk lebih dalam mengenai ritual ziarah bisa dilihat pada tulisan George Quinn (Fealy;2008).

Secara sederhana perbedaan karakteristik kedua kelompok tersebut dapat dilihat pada Tabel 1 di bawah ini.

Tabel 1. Karakteristik Kelompok Pengajian

<b>Jenis Kelompok</b>	<b>Jam'iyah Tablig Muslimat NU</b>	<b>Majlis Taklim</b>
Lokasi	Kampung/desa	Komplek Perumahan/kota
Pengurus	Individual/Tokoh agama/nyai	Kelompok/Pengurus
Profil Anggota	Khusus ibu-ibu dan berasal dari kelas menengah bawah. Latar belakang pendidikan relatif rendah	Campuran ibu dan bapak (keluarga), berasal dari kelas menengah ke atas dengan latar belakang pendidikan relatif tinggi
Kegiatan	Setiap kamis malam dengan kegiatan; <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Membaca Al Qur'an, surat yasin, waqi'ah dan Al-Mulk.</li> <li>2. Membaca barzanji atau sholawat nabi.</li> <li>3. Khataman Al-Qur'an.</li> <li>4. Wisata religi ziarah wali.</li> </ol>	Hari Minggu pagi/sore dengan kegiatan : <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Belajar membaca dan mengkaji tafsir al-qur'an secara bersama.</li> <li>2. Mendengarkan ceramah.</li> <li>3. Memberi santunan ke anak yatim dalam memperingati hari besar.</li> <li>4. Mengadakan lomba keagamaan untuk anak-anak anggota majelis taklim.</li> <li>5. Wisata religi ke pesantren ternama ataupun tempat-tempat lain seperti masjid yang menjadi destinasi wisata.</li> </ol>
Tempat kegiatan	Bergiliran di rumah anggota	Di pusatkan di masjid perumahan.

Selanjutnya kelompok-kelompok ini sekarang lebih dikenal oleh masyarakat maupun pengamat dengan sebutan majlis taklim.<sup>36</sup> Hal ini di dasarkan pada fungsi-fungsi yang dimiliki in-

<sup>36</sup> Secara bahasa majelis ta'lim diterjemahkan "tempat pembelajaran" yang merupakan wadah orang-orang untuk berkumpul dan belajar bersama mendalami

stitusi atau kelompok pendidikan non formal, yang fokus pada pembejaran agama Islam, dimana karakter keanggotaanya bersifat egaliter, tidak ada diskriminasi gender ataupun klas sosial (Anitasari, 2010). Pemerintah sendiri telah mengakui majelis taklim sebagai kelompok pendidikan tidak resmi dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Pasal 26 ayat 4 UU Sisdiknas, yang menyebutkan bahwa; "Satuan pendidikan non formal terdiri atas lembaga kursus, lembaga pelatihan, kelompok belajar, pusat kegiatan belajar masyarakat, dan majlis ta'lim, serta satuan pendidikan yang sejenis". Pengakuan ini semakin mempopulerkan keberadaan majlis taklim yang memang memiliki peran yang cukup penting dalam kehidupan beragama ummat Islam. Karena itulah dalam beberapa kasus lembaga majlis taklim ini dijadikan sebagai sarana politik untuk meraih dukungan masyarakat terhadap kelompok ataupun partai politik tertentu.<sup>37</sup> Meskipun pada sisi yang lain lembaga ini juga bisa berperan penting dalam proses pemberdayaan masyarakat, terutama kaum hawa, karena anggotanya yang didominasi dari kalangan ibu-ibu rumah tangga.<sup>38</sup>

### **C. Ulama Perempuan Membangun Otoritas**

#### **TV9 PWNU dan Nyai**

Sebagai kelompok mayoritas, ummat Islam menjadi potensi pasar media, terutama televisi yang cukup potensial. Karena itu pula hampir setiap hari (terutama pagi hari) semua stasiun televisi menyiarkan acara "dakwah" keagamaan Islam. Masing-masing stasiun televisi memiliki beragam cara untuk mendapatkan perhatian masyarakat agar mereka menyukai program keagamaan Islam tersebut. Salah satu yang sangat  
ilmu agama.

<sup>37</sup> Anitasari dkk, Perempuan dan Majelis Taklim; Membicarakan Isu Privat Melalui Ruang Publik.Agama, Laporan Penelitian, 2010. Hal 6.

<sup>38</sup> Ibid.

populer adalah penggabungan dakwah dan hiburan, dimana pendakwah tidak semata menyampaikan anjuran keagamaan tetapi juga untuk menghibur pendengarnya. Meskipun tipikal pendakwah semacam ini bukan hal baru, karena di masa lalu dalam memori penulis, pendakwah yang berceramah dengan gaya humor juga ada, seperti kiai Yasin dari Blitar, yang sangat populer di tahun 1980-an. Namun demikian hal ini tentu berbeda dengan cara berdakwah di televisi yang lebih kuat nuansa rekayasanya, sehingga terkadang dalam beberapa kasus seperti dalam acara “Islam itu Indah” di Trans TV yang diasuh oleh ustad M. Nur Maulana terkesan lebih kuat unsur hiburannya ketimbang dakwahnya<sup>39</sup>.

Para pendakwah yang berkarir di televisi ini, seringkali bahkan menjadi selebritis yang selalu disorot kehidupan kesehariannya. Seperti kasus yang menimpa Aa' Gym ketika yang bersangkutan menikah untuk kedua kalinya dan kemudian bercerai dengan istri pertamanya yang juga seorang pendakwah<sup>40</sup>. Peristiwa ini menjadi berita dalam acara-acara infotainment di semua stasiun televisi dan ditayangkan berulang-ulang dan bahkan sampai sekarang beritanya bisa diakses di situs youtube.<sup>41</sup> Tidak bisa dipungkiri gejala ini sangat mempengaruhi dinamika perkembangan dakwah Islam di masyarakat, termasuk di dalamnya subjek-subjek yang menjadi da'i, ustad dan kiai. KH. Mustofa Bisri dalam berbagai kesempatan, termasuk ketika dia berceramah di sebuah acara di Magelang, menyatakan bahwa sekarang ini telah terjadi penurunan kualitas kiai. Bahkan dia mengatakan hal ini berakibat terhadap adanya proses krisis

<sup>39</sup> Kita bisa melihat dalam tampilannya yang diunggah di Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=zCvDTPPsXlw>, yang diakses oleh penulis pada tanggal 27/11/2014 menunjukkan kalau penonton di studio sengaja direkayasa untuk mendramatisasi setiap gaya yang dilakukan oleh sang ustad.

<sup>40</sup> Lihat Fealy and White (editor), *Ustadz Seleb Bisnis Moral dan Fatwa Online Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*, 2012.

<sup>41</sup> Di antaranya dalam alamat berikut [https://www.youtube.com/watch?v=q-NP7w\\_YIeRE](https://www.youtube.com/watch?v=q-NP7w_YIeRE).

dakwah karena karena hilangnya *ruhud dakwah*.<sup>42</sup>

Setelah cukup populer para pendakwah seleb ini kemudian menguatkan pengaruhnya dengan lebih sering lagi melakukan dakwah secara konvensional di berbagai tempat di Indonesia dan bahkan tak jarang juga diundang ke luar negeri untuk memberikan ceramah oleh warga Indonesia yang tinggal di luar negeri.<sup>43</sup> Dakwah keliling yang dilakukan setelah sang kiai, nyai, ustadz dan atau ustadzahnya sudah cukup populer, mendapatkan sambutan yang luar biasa, karena memang didukung oleh media televisi yang bersangkutan. Hal ini bukan saja dilakukan untuk memperluas jangkauan pasar, tetapi juga untuk mempertahankan rating yang sudah mereka capai. Strategi semacam ini mirip dengan program-program hiburan musik dan sejenisnya yang melibatkan masyarakat secara langsung di luar studio. Dalam konteks inilah sangat susah untuk membedakan apakah realitas ini bagian dari aktivitas religius atau hiburan yang sama sekali tidak terkait dengan agama (Heryanto, 2014; Bayat; 2007). Menurut nyai Uci hal ini merupakan bagian dari perjuangan syi'ar Islam di masyarakat.<sup>44</sup>

Di samping acara-acara yang berbasis ceramah dan dialogis, program-program keagamaan juga berkembang dengan model menyiarkan film dan siaran dokumenter yang bersifat sejarah

---

<sup>42</sup> Gus Mus mengatakan bahwa sekarang ini standart kiai sudah menurun dibandingkan dengan masa lalu, gelar kiai di masa lalu diberikan oleh masyarakat karena pengakuan mereka terhadap otoritas keilmuan mereka. Diakses melalui situs [https://www.youtube.com/watch?v=-yOKfbi\\_fMw](https://www.youtube.com/watch?v=-yOKfbi_fMw) pada tanggal 5 Mei 2014.

<sup>43</sup> Beberapa aktivitas ustad seleb ini sering ditunjukkan dalam web dan blog yang dimiliki seperti ustadz Yusuf Mansyur, Arifin Ilham dan Aa' Gym. Bahkan ustadz lokal seperti Anwar Zahid kegiatan ceramahnya di sebarakan di youtube oleh penggemar dan ataupun asistennya sebagaimana yang diakses oleh penulis dalam link <https://www.youtube.com/watch?v=yQI8kc5aUmM>, pada 27/11/2014..

<sup>44</sup> Dalam setiap pengajian di akhir penyampaianya nyai Uci selalu "mengiklan-kan" program yang diasuhnya "Apa Kata Bu Nyai" yang ditayangkan setiap hari sabtu malam dan akan disiarkan ulang pada hari minggu siang.

ataupun mengomentari fenomena populer kehidupan sehari-hari yang bersifat populer dan kosmopolitan<sup>45</sup>. Bahkan di bulan Ramadhan semua stasiun televisi seolah berlomba tampil se-Islami mungkin dalam semua programnya. Padahal sebagian dari program-program tersebut sama sekali tidak ada hubungannya dengan ajaran Islam. Seperti program musik dan hiburan lainnya.

Program-program televisi ini tentu saja tidak bebas dari konstruksi ideologis yang melatari proses produksinya, orang-orang yang terlibat, dan kepentingan berbagai pihak yang ada di dalamnya, serta tuntutan pasar media. Salah satu diantaranya adalah program lomba “pengkaderan” pendakwah muda dan anak-anak yang marak disiarkan oleh TV swasta nasional seperti MNC TV, RCTI dan Indosiar pada bulan Ramadhan. Dalam konteks inilah terdapat perlakuan yang sama terhadap status da’i dengan profesi penyanyi, artis ataupun komedian, yang dilombakan oleh stasiun televisi. Kondisi ini mendorong antusiasme masyarakat untuk mengirim anak-anak mereka dalam even tersebut. Hal ini terlihat dari banyaknya orang tua yang mendaftarkan anak-anak mereka untuk mengikuti seleksi yang di lakukan di beberapa kota besar, sebagaimana layaknya program pencarian bakat yang sangat populer di TV seperti Indonesian Idol, Indonesia Mencari Bakat, Rising Star dan lain sebagainya yang lebih menekankan aspek hiburan. Masuknya pola kebudayaan pop atau *pop culture* dalam wilayah agama ini merupakan bagian dari proses komodifikasi kebudayaan ataupun agama (Heryanto 2014, Fealy 2008).

Meskipun demikian kehadiran media ini telah mampu memberikan warna lain dan bahkan secara tidak langsung mendukung tampilnya perempuan Muslim dalam ranah publik. Media

<sup>45</sup> Pemutaran film dokumenter sering dilakukan di Tans TV, baik dalam acara Khazanah dan Khalifah, TV 9 terkadang juga menyiarkan film dokumenter terutama di bulan Ramadhan. Sedangkan stasiun televisi lainnya lebih banyak didominasi acara ceramah.

memiliki peran yang sangat strategis dalam membuka ruang bagi berkembangnya nilai-nilai kesetaraan dan juga berperan dalam membongkar nilai-nilai budaya yang menghambat perubahan (Zayani, 2011). Dalam konteks inilah kehadiran TV 9 PWNU Jatim yang diharapkan menjadi stasiun televisi alternatif bagi umat Islam menjadi sangat penting untuk dikaji. Terutama terkait dengan fenomena kebangkitan ulama perempuan di kalangan Nahdlatul Ulama.

Menguatnya pengaruh nyai dalam masyarakat yang terlihat dari semakin maraknya kegiatan majelis taklim mendorong stasiun televisi untuk menjadikan para ulama perempuan tersebut sebagai *icon* dalam program siaran keagamaan Islam. Di level nasional para ulama seperti mamah Dedeh, dan nyai Qurrota A'yun yang secara rutin tampil di stasiun TV Indosiar dan MNCTV, menjadi "selebritis" di kalangan ibu-ibu majelis taklim. Acara yang di kemas di stasiun televisi swasta nasional tersebut di setting dengan mendatangkan kelompok-kelompok majelis taklim dari daerah-daerah sekitar Jakarta dan bahkan tak jarang juga datang dari luar Jakarta. Acara Mamah Dedeh yang disiarkan langsung setiap pagi hari, selalu melibatkan ibu-ibu anggota majelis taklim yang datang secara khusus untuk mengikuti program tersebut.<sup>46</sup> Tidak bisa dipungkiri fenomena ini membuktikan bahwa motivasi kegiatan tersebut tidak semata-mata didorong oleh motif spiritual, tetapi juga gaya hidup dan bahkan mungkin motif ekonomi. Karena tidak jarang kelompok-kelompok majelis taklim tersebut mendapatkan bantuan sponsor untuk menanggung sebagian biaya perjalanan. Bahkan terkadang motifnya hanya keinginan untuk tampil di televisi dan bertemu dan berfoto dengan tokoh idola mereka. Sebab setelah mengikuti program religi, sebagian penontonn

---

<sup>46</sup> Dedeh Rosidah atau lebih dikenal dengan Mamah Dedeh lahir di Ciamis, 5 Agustus 1951; umur 63 tahun adalah seorang Pendakwah. Ia dikenal sebagai pengisi dalam acara Mamah dan Aa yang ditayangkan setiap pagi di Indosiar.

ada yang terlibat dengan acara hiburan seperti musik dan komedi, yang dikemas dengan simbol-simbol religi.<sup>47</sup>

Kondisi yang memprihatinkan ini sangat disadari oleh beberapa ulama dan tokoh masyarakat NU di Jawa Timur, yang kemudian mencoba untuk membangun stasiun televisi alternatif yang menawarkan program-program religi yang lebih mendidik dan mencerahkan.<sup>48</sup> Keinginan ini akhirnya terwujud pada tahun 2010 dengan berdirinya TV9, yang awalnya merupakan hasil kerja keras kader NU Pasuruan, H. Misbah yang menyerahkan PAS TV yang dirintisnya untuk dikelola bersama Pengurus Wilayah Nadlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur.<sup>49</sup>

Stasiun televisi ini mengembangkan program-program yang berbasis keagamaan yang terkait sangat erat dengan ideologi *Ahlussunnah Waljama'ah* yang selama ini menjadi basis rujukan cara komunitas NU mengekspresikan keberagaman mereka. TV milik PWNU ini diresmikan pada tanggal 9 Januari 2010, dan telah memberikan nuansa baru dalam menghadirkan informasi dan isu sosial-keagamaan kepada ummat, dan sekaligus menjadi alternatif masyarakat untuk mendapatkan informasi tentang Islam dan hiburan yang lebih mendidik. Di sisi lain kehadiran TV semakin mempermudah warga NU untuk mendapatkan pengetahuan tentang Islam melalui jalan yang lebih instan. Kehadiran TV 9 ini juga memberikan kesempatan kepada elit berpengaruh di komunitas NU yakni kiai dan juga nyai untuk memperluas wilayah dakwahnya di masyarakat melalui siaran atau program yang secara rutin disiarkan.

Selain itu, kehadiran TV 9 ini tentu sangat menarik mengingat program-program yang ditawarkan juga membuka ruang bagi kemunculan ibu Nyai (Ulama perempuan) di wilayah publik.

---

<sup>47</sup> Wahid, Umaimah, *Dakwah Di Televisi dan Bulan Ramadhan*, diakses pada tanggal 3 Januari 2015 dari situs [https://www.academia.edu/1264929/DAKWAH\\_DI\\_TELEVISI\\_DAN\\_BULAN\\_RAMADHAN](https://www.academia.edu/1264929/DAKWAH_DI_TELEVISI_DAN_BULAN_RAMADHAN).

<sup>48</sup> Jayli, Hakim, *Televisi Kaum Santri*, Surabaya, TV9; 2013.

<sup>49</sup> *Ibid*, hal 20.

Dalam konteks inilah ulama perempuan Nahdlatul Ulama (Nyai) dan juga komunitas muslimatnya mendapatkan kesempatan untuk menunjukkan eksistensinya di ruang publik dengan lebih leluasa. Tentu saja kehadiran mereka di ruang publik yang lebih intens telah membawa warna baru dalam proses dakwah Islam dalam komunitas NU yang masih sangat kuat didominasi kiai.

Tampilnya figur perempuan dalam banyak program acara di TV 9, mulai dari penyiar berita, pembawa acara dialog, sampai tampilnya nyai dalam program “Apa Kata Bu Nyai”, menandai era baru dalam pola pemikiran tentang posisi perempuan dalam komunitas Nahdlatul Ulama (NU). Sebagai organisasi sosial keagamaan Islam terbesar di Indonesia dan dikenal sebagai kelompok tradisional, NU selalu dikotakan sebagai kelompok yang mempertahankan nilai-nilai tradisional yang seringkali menempatkan perempuan dalam posisi subordinat<sup>50</sup>. Dominannya peran kiai di pesantren dan masyarakat, menjadi pembeda munculnya penilaian posisi subordinat nyai dalam dinamika kepemimpinan umat Islam di Indonesia tersebut, meskipun hal ini tidak selalu bisa dibenarkan. Sebab sejak awal berdirinya NU, peran para nyai cukup besar meskipun tidak tampak dalam kegiatan resmi organisasi<sup>51</sup>. Di era sekarang peran nyai sudah semakin berkembang, bukan saja pada aktivitas organisasi perempuan Muslimat, tetapi juga dalam aktivitasnya sebagai penceramah agama di masyarakat ataupun di media elektronik baik radio maupun televisi. Salah satu sosok ulama perempuan atau nyai yang aktif dalam aktivitas dakwah tersebut adalah nyai Uci.

---

<sup>50</sup> Wilar, S. Abraham: *NU Perempuan; Kehidupan dan Pemikiran Kaum Perempuan NU*, Pyramida Media Utama, hal 3, 2009.

<sup>51</sup> Kaum perempuan NU akhirnya membentuk Muslimat yang merupakan sayap organisasi perempuan NU pada tahun 1947. Lihat Maksu&Zawawi (ed), *50 Tahun Muslimat NU Berkhidmat untuk Agama dan Bangsa*, PP Muslimat NU 1996.

Setiap sabtu malam dan minggu siang nyai Uci tampil di TV9 menyapa pemirsa melalui acara bertajuk “Apa Kata Bu Nyai”. Pendakwah yang sangat populer di kalangan masyarakat bawah NU ini memiliki nama lengkap Dra. Hj. Ucik Nurul Hidayati, M.Pd.I (Master Pendidikan Islam). Sebagai seorang nyai dan sekaligus pendakwah beliau kerap berkeliling ke berbagai pelosok daerah untuk berceramah. Tidak hanya itu dalam bulan-bulan tertentu seperti bulan Ramadhan beliau sering diundang untuk berceramah di luar negeri. Sedangkan kegiatan di pesantrennya setiap pagi hari nyai Uci memulai aktivitasnya dengan menjadi imam sholat Shubuh bagi para santriwati yang dilanjutkan dengan membaca bacaan *istighatsah* secara berjamaah. Kegiatan ini oleh Uci dianggap sangat penting selain untuk menguatkan keyakinan iman, juga untuk menanamkan identitas ke-NU-an bagi para santri, karena sekarang banyak pihak yang menganggap kegiatan ini sebagai bentuk bid’ah. “Istighasah ini tidak pernah saya tinggalkan, dan sangat penting sebagai bekal spiritual para santri. Apalagi waktu saya tidak banyak di pesantren, karena seringkali saya harus mendatangi undangan untuk memberikan pengajian di masyarakat,” ungkap pengasuh pondok pesantren putri Al Islahiyah Pasuruan ini dalam satu kesempatan menjawab pertanyaan jamaah di acara “Apa Kata Bu Nyai “ yang ditayangkan TV9 pada tgl 4 April 2015.

Sudah hampir 37 tahun istri KH. Abdul Aziz Hadrawi ini berhikmat di masyarakat baik menjadi pengurus Muslimat NU Jawa Timur ataupun sebagai nyai yang memberikan ceramah agama di berbagai daerah. Bahkan tak jarang di bulan-bulan tertentu aktivitas ceramahnya bisa lebih dari lima kali di tempat yang berbeda. Perempuan kelahiran Pasuruan 14 Pebruari 1963 yang lahir dan besar dalam lingkungan keluarga santri ini, memang sejak kecil sudah mengenal dunia panggung ceramah.

Putri pasangan (alm.) H. Sutamak Umar Faruq dan (almh.) Hj Lailatul Arofah ini sering kali mengisi acara pembacaan kalam ilahi sebelum acara pengajian umum dilakukan. Masyarakat di sekitar Pasuruan sudah mengenal nyai Uci sejak kecil, karena suaranya yang merdu dalam membacakan ayat-ayat Al-qur'an.

Sosok Uci kecil dikenal sebagai anak yang lincah, cerdas dan sederhana. Meskipun ia sempat punya cita-cita sebagai seorang dokter, namun seperti kebanyakan anak santri, harapannya sama dengan kebanyakan anak perempuan santri yang mendapatkan pendidikan di Pesantren. Menjadi perempuan baik yang bisa mengamalkan ilmu untuk kepentingan diri, keluarga dan masyarakat. Cita-cita yang hampir dimiliki oleh semua santriwati dan muslimah ini, menjadi berubah ketika ia melihat banyak sosok ulama yang mampu menginspirasi hidupnya untuk menjadi orang yang lebih jelas posisinya, yaitu sebagai pendakwah. Suaranya yang merdu dan semangatnya untuk belajar membaca al Qur'an dengan langgam beragam, membuatnya semakin percaya diri untuk tampil di depan umum.<sup>52</sup>

Pengalaman ini membuat Uci kecil banyak melihat dan mengalami proses pendewasaan psikologisnya ketika tampil di depan publik. Uci menjadi sangat berani dan tidak lagi canggung dalam membacakan *kalamullah* (al Qur'an) di depan banyak orang. Di samping itu dengan menjadi pembaca al Qur'an di banyak acara pengajian ia juga berkesempatan untuk melihat dan belajar dari para penceramah yang tampil di acara pengajian tersebut. Hal ini membuat dia belajar bermacam-macam gaya penceramah dalam menyampaikan materi dakwah mereka. Di samping itu orang tua Uci juga sangat mendukung penampilan Uci di depan masyarakat, karena melihat bakatnya itulah orang tua Uci kemudian mengirim ke pesantren Singosari untuk mem-

---

<sup>52</sup> Suprianto, Tak Mau Jadi Pemanah Tanpa Anak Panah, dalam <https://ruang-bening.wordpress.com/2013/04/26/dra-hj-ucik-nurul-hidayati-mpdi/>, pada tanggal 30 Mei 2014.

perdalam lagi kemampuan pengetahuan agamanya.

Bakat Uci dalam membaca qira'ah juga berkembang pesat dalam binaan dan bimbingan langsung KH. Bashori Alwi, yang memang terkenal sebagai ulama ahli qira'ah di Jawa Timur. Pada tahun 1978, Uci melanjutkan pendidikannya formalnya di SMA Islam Al Ma'arif, saat itulah dirinya mulai mendalami ilmu dakwah dengan berlatih pidato (khithabah) di pesantren asuhan KH. Mahfudz Kholil dan Hj. Hasbiyah Hamid. Pengalaman pertama tampil berceramah di depan umum dijalani oleh Uci saat tampil di pesantren Turen Malang sebagai penceramah tunggal. Meskipun tidak terlalu mendapatkan apresiasi maksimal, sejak saat itu banyak undangan lain yang datang kepada Uci untuk memberikan ceramah meskipun statusnya masih seorang santriwati. Bahkan ketika dia sudah masuk fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, undangan berceramah tetap saja masih datang. Bahkan dia sempat mengisi ceramah di salah satu radio swasta di Surabaya, sebelum kemudian dia merintis pembangunan pesantren dan yayasan di Pasuruan. Prestasinya sebagai seorang qori'ah juga cukup bagus, Uci masuk dalam rombongan kafilah Jawa Timur dalam MTQ Nasional tahun 1983. Setelah kuliah di IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan pengalamannya semakin banyak, Uci juga mendapatkan undangan untuk berceramah sampai ke luar daerah Jawa Timur, yakni ke Bali dan Jawa Tengah.<sup>53</sup>

Gaya ceramah Uci yang sangat khas dan menghibur menjadikan nyai Uci semakin terkenal dan menjadi penceramah yang sangat populer. Bahkan sekarang ini untuk mengundang Uci orang harus dilakukan berbulan-bulan sebelum hari pelaksanaannya. Bahkan menurut pengakuannya di bulan-bulan tertentu seperti Maulid dan Syawal sudah susah mencari waktu luangnya dan harus antri setahun sebelumnya. Melihat intensitas ceramahnya, bisa dibayangkan berapa orang yang mende-

---

<sup>53</sup> Ibid.

ngarkan ceramah aktivis Muslimat NU ini. Dalam beberapa acara pengajian umum terbuka yang diamati penulis, pendengar Uci selalu membludak dengan perkiraan rata-rata lebih dari tiga ratus jamaah. Bahkan jika dalam acara pengajian akbar jumlah jamaah yang hadir bisa lebih banyak lagi. Meskipun demikian Uci lebih sering diundang pada acara-acara khusus, oleh kelompok ibu-ibu pengajian dan atau majelis taklim.

Popularitas dan jaringan yang cukup luas di kalangan pengurus Muslimat dan NU Jawa Timur, serta hubungannya yang cukup dekat dengan kelompok-kelompok majelis taklim binaanya, menjadikan Uci semakin populer di kalangan umat islam, terutama di komunitas Nahdlatul Ulama. Popularitas dan gaya penampilan yang menghibur inilah yang membuat management TV 9 tertarik untuk menjadikan Uci sebagai pengisi acara program "Apa Kata Bu Nyai". Apalagi Uci memiliki kemampuan menghibur dengan suara merdunya sekaligus gaya humornya yang khas. Karena itulah sejak program ini diluncurkan banyak sekali kalangan masyarakat yang tertarik untuk menonton acara tersebut. Apalagi sekarang disain acara dibuat seperti pengajian di forum majlis taklim yang diikuti dengan tanya jawab dengan penonton. Uci sendiri dalam setiap kegiatan ceramahnya juga secara terang-terangan mengiklankan program acara yang diasuhnya itu, disamping memberitahukan tentang keberadaan TV 9 agar lebih diminati masyarakat.

"Sebagai orang islam, anggota dan pengurus Muslimat NU saya juga merasa bertanggungjawab untuk membesarkan TV9 yang merupakan TV kebanggaan warga NU. Di samping itu program-program TV 9 yang santun dan menghibur bisa menjadi alternatif tontonan bagi umat yang baik, dibanding dengan tayangan-tayangan sinetron di tv swasta lainnya yang sama

sekali tidak memiliki nilai edukatif.”<sup>54</sup>

Hubungan yang saling menguatkan antara Uci dan TV 9 menjadi salah satu potensi kekuatan strategi pihak manajemen dalam meluaskan pengaruh TV 9 di masyarakat terutama dalam komunitas Nahlatul Ulama (NU). Pada sisi lain pengaruh Uci sebagai ulama perempuan juga semakin kuat dan diakui oleh masyarakat terutama di dalam komunitas Islam tradisional NU.

Pengalaman sebagai penceramah cilik mendorong Uci untuk bertekad terus dalam memperluas cakrawala ilmu keagamaannya. Ia masuk ke Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya untuk mendapatkan pengetahuan yang lebih luas mengenai Islam, sekaligus untuk mendapatkan gelar formal sarjana yang saat itu masih sangat jarang didapatkan oleh seorang perempuan yang berasal dari kota kecil seperti dirinya. Pandangan-pandangan modern yang lebih terbuka dan moderat membuat Uci semakin memantapkan tekadnya untuk menjadi da'i. Meskipun ia dibesarkan dalam tradisi pesantren salaf yang sangat tradisional, yang terkadang dalam kurikulumnya (dalam perspektif modern Barat) dianggap menempatkan perempuan dalam posisi subordinat. Ia tetap mencoba untuk memadukan pengetahuan itu dengan pengetahuan baru yang ia dapat dari bangku kuliah.

Pada konteks inilah tampak bagaimana Uci mencoba mengkreasi dan memberikan penafsiran baru tentang konsep posisi perempuan dalam Islam. Meskipun dalam banyak ceramahnya ia tetap berpegang pada prinsip dan pandangan yang konservatif. Tetapi ketika dia dihadapkan pada problem kemasyarakatan yang rumit, pendapatnya selalu menunjukkan keterbukaan pikirannya. Dalam kasus pertanyaan tentang perlu izin suami ke-

---

<sup>54</sup> Disampaikan Uci ketika selesai menyampaikan ceramahnya di depan jama'ah pengajian memperingati Maulid di Masjid Al Hidayah di Rungkut Surabaya, tgl 26 Juni 2014.

tika istri ingin bekerja untuk menopang ekonomi keluarganya yang masih sangat kurang misalkan, Uci menyatakan cukup sekali saja, dan tidak perlu setiap hari ketika akan bekerja memerlukan ijin kepada suami. Sehingga ketika suami tidak sedang ada di rumah para ibu rumah tangga tetap bisa pergi bekerja. Padahal sebelumnya dia menjelaskan tentang perlunya istri meminta ijin suami setiap kali akan keluar dari rumah.

Jamaah Uci yang mayoritas berasal dari kalangan menengah ke bawah dan berlatar pendidikan yang relatif rendah, mendorong Uci untuk memberikan materi ceramahnya dengan bahasa dan isu yang sangat sederhana. Kebanyakan materinya berkaitan dengan masalah-masalah kehidupan keseharian yang dihadapi masyarakat dan kemudian mengaitkan dengan ajaran Islam. Sebagai contoh adalah ketika dia menjelaskan bagaimana membangun hubungan yang baik dengan kedua orang tua dengan anak, agar anak bisa menjadi anak yang sholeh, dia mengatakan dengan gaya humornya dalam bahasa Jawa dengan diawali kisah lucu tentang anak yang tidak bisa ngaji, karena orang ibunya sedang sakit keras ibunya minta bantuan untuk membacakan surat Yasin, tetapi karena anaknya tidak bisa mengaji, anaknya bilang bahwa ia punya kaset yasin. Tapi sayang ketika dimainkan ternyata yang muncul adalah suara lagu India yang sangat populer di Indonesia (Kuci-Kuci Hota-e);

“...tapi nuwun sewu sakderenge ngongkon anak moco qur’an teorine buk nek kepingin ditut kale anak-e, sampeyan tiru kanjeng nabi.. (kemudian Uci melafaldkan QS. Al Ahzab ayat 21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا  
 اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿١١﴾

dengan gaya qira’ahnya yang bagus dan menerjemahkannya). Sungguh ada pada diri nabi Muhammad contoh teladan yang baik...nek ono

wong medokan ayu sing pingin nuturi anak-e ngaji yo kudu nyuntui disek..Wong tuwo biyen anak-e ora tahu di tuturi ..tapi nek onok bapak-e budal nang masjid krungu swarane mlakune tok ae wes wedi terus mlayu mulih adus nututi bapake...lha arek sakiki bapak-e nuturi karo dandani sepedha..anake yo ora nurut....( Mohon maaf sebelum menyuruh anak kita untuk membaca al qur'an kita harus memberi teladan, maka dari itu tirulah nabi Muhammad karena sungguh pada diri Muhammad ada contoh teladan yang baik bagi kalian..Kalau ada orang kampung Medoan Ayu yang ingin anaknya pintar mengaji ya mustinya memberi teladan dulu ...Orang zaman dulu jarang ada yang menyuruh anak sholat, tetapi mereka selalu memberi teladan ..maka ketika bapak pergi sholat ke masjid anaknya sudah berlarian pulang mandi untuk mengikuti bapaknya..Zaman sekarang bapaknya menasehati terus untuk sholat dan ngaji tapi dia seniri terus membetulkan sepedanya, makanya anaknya susah untuk menuruti...)

Gaya yang sangat merakyat penuh dengan humor, nyanyian dan sholawatan, membuat jamaah tidak gampang bosan, meskipun harus dipertanyakan efektifitas penerimaan di kalangan jamaah. Belum lagi waktu yang relatif sempit karena harus berpindah ke tempat lain, maka sangat jarang sekali terjadi dialog antara Uci dengan Jamaah saat pengajian umum. Lain halnya jika Uci memberikan pengajian di majelis taklim, akan selalu terjadi proses tanya jawab. Hal ini sama dengan ketika Uci memberikan tausiyahnya untuk program “Apa Kata Bu Nyai”, yang memberi kesempatan untuk bertanya jawab secara langsung. Figur nyai Uci kehadirannya selalu dinantikan oleh penggemar dan pengikutnya di majelis taklim yang dibinanya. Hal inilah yang menjadikan Uci sebagai figur yang menginspirasi ibu-ibu Muslimat kalangan bawah, untuk mendukung anak-anak perempuan mereka meraih pendidikan yang layak. Dalam konteks inilah terjadi ikatan emosional yang cukup kuat antara Uci dan jamaahnya.

Di samping itu gaya komunikasi yang simpatik dan empatik, serta kemampuannya mengkontekstualisasikan ayat dan ha-

dist untuk menjawab problem ummat, menjadikan posisi Uci sangat dihormati oleh jamaah pengajian yang setia mengikuti ceramahnya. Kemampuan Uci yang lainnya adalah ketrampilan dia dalam berbahasa Madura membuat penerjemah ini dapat dengan mudah diterima di kalangan komunitas tradisional NU dari daerah Madura dan tapal kuda Jawa timur yang mayoritas berbahasa Madura. Kemampuan ini menjadikan Uci menjadi salah satu penceramah perempuan andalan NU yang bisa menyampaikan pesan penguatan ideologis ke NU-an dan ke-ASWAJA-an lewat ceramahnya. Sebagai seorang yang berpendidikan cukup tinggi, Uci dapat menyampaikan isu-isu lokal atau pun global dengan bahasa yang relatif sederhana. Sebagai contoh ketika seorang jamaah menanyakan tentang perbedaan pendapat ulama tentang ritual sholat sunnah Fajar. Uci dengan sangat jelas mengambil sikap moderat dengan membenarkan semua pendapat. Namun di sisi lain dia dengan jelas menegaskan posisi dan pilihan pribadinya dalam perdebatan atau khilafiyah tersebut. Bahkan dia mengambil sikap tegas terhadap kelompok-kelompok salafi yang cenderung menolak seluruh tradisi ritual yang sangat umum dijalankan oleh masyarakat Islam tradisional, seperti tahlil, istigotsah, ziarah kubur dan maulidan.

### **Membangun Simpati dan Jaringan**

Berkembangnya majelis taklim menjadikan posisi ulama perempuan semakin mengakar di masyarakat. Dalam kelompok majlis taklim inilah peran dan posisi penceramah perempuan Muslim menjadi semakin penting. Bahkan hampir semua penceramah perempuan yang sudah relatif terkenal memiliki atau mendirikan majlis taklim, disamping yayasan panti asuhan dan pesantren. Salah satu diantaranya adalah nyai Hj Hani'ah. Sebelum dikenal sebagai penceramah, pada awalnya Hani'ah dikenal sebagai guru ngaji ibu-ibu dari kompleks perumahan Tenggilis Surabaya. Ibu-ibu yang menjadi muridnya ke-

banyakan merupakan istri pejabat dan pengusaha. Kegiatan ini dia jalani sejak tahun 1983, ketika dia masih tercatat sebagai mahasiswi semester 2 di fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Kemampuan dia melantunkan al Qur'an dengan indah, menjadi alasan bagi para ibu untuk menjadikan dia sebagai guru mengaji mereka. Ketekunan Hani'ah dan kemampuan memberikan penjelasan secara ilmiah membuat muridnya atau jamaahnya semakin banyak. Sebagian besar murid dan jamaahnya adalah ibu-ibu dari kalangan menengah atas yang tempat tinggalnya kebanyakan dikomplek perumahan elit di sekitar Surabaya dan Sidoarjo.<sup>55</sup>

Setelah beberapa tahun mengajar baca tulis al Qur'an di keluarga-keluarga kaya tersebut, dia mulai diminta untuk berce-ramah di kelompok-kelompok pengajian atau majelis taklim di perumahan mereka. Seiring dengan semakin banyaknya jamaah, Hani'ah mulai memasukkan tema-tema kepedulian sosial dan lingkungan kepada jamaah majelis taklim yang dia kunjungi. Hal ini menginspirasi ibu-ibu untuk lebih peduli kepada keberadaan orang miskin dan anak yatim di lingkungan mereka. Bahkan tidak jarang Hani'ah mendapatkan titipan bantuan untuk disampaikan kepada anak yatim piatu dan orang miskin dari ibu-ibu anggota majelis taklim tersebut. Hal inilah yang kemudian mendorong nyai Hani'ah dan suaminya Suwaji untuk membentuk yayasan Mitra Arofah yang tidak hanya mengayomi majlis taklim, tetapi juga anak-anak yatim dan pesantren (lihat gambar 1). Yayasan ini juga memberikan bantuan beasiswa untuk anak-anak yatim dan orang miskin untuk bisa sekolah dan mengenyam pendidikan pesantren.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Wawancara dengan Drs. Suwaji ketua Yayasan Mitra Arofah, Surabaya 24 Januari 2015

<sup>56</sup> Wawancara dengan Suwaji pada tgl, Surabaya 24 Januari 2015.

Gambar 1. Brosur Yayasan Mitra Arafah

Menerima dan Menyalurkan **Aqiqah**

**Yayasan Mitra Arafah Surabaya**  
Sekretariat : Jl. Wonocolo VII No. 12, Surabaya. Telp. 031-8493665  
Lokasi Yayasan : Jl. Wonocolo VIII No. 32, Surabaya. Telp. 031-8418957

**Partisipasi dan Dukungan Kami Harapkan untuk Penyelesaian Gedung Panti Asuhan Mitra Arafah II Jl. Jemursari VIII / 34, Surabaya (Belakang Rumah Sakit Islam 2 Surabaya)**

Anda dapat Menyalurkan Bantuan Anda Melalui Rekening Bank BNI Graha Pangeran No. Rekening 0054545850

**Foto Bangunan**

**Gedung Panti Putri      Gedung Panti Putra**



Inilah wajah gedung Mitra Arafah yang sedang dibangun hasil dari sumbangan para donatur, gedung tersebut direncanakan untuk pesantren/panti putra dan lembaga pendidikan

**Program Kerja Yayasan Mitra Arafah Surabaya.**

1. Pembangunan Gedung panti asuhan putra
2. Penyantunan anak yatim piatu dan fakir miskin
3. Mengasuh anak dalam panti Putri
4. Pengajian TPQ (taman pendidikan Qur'an) dan diniyah
5. Pengajian Ibu-ibu (Majelis Ta'lim) setiap hari rabu malam
6. Khursus komputer gratis
7. Khursus bahasa Inggris, matematika, ketrampilan menjahit dan memasak
8. Kegiatan extra samroh rebana, band, dan qiro'ah
9. Penyantunan janda - janda Tua

Berbeda dengan nyai Uci, Hani'ah dikenal sebagai penceramah yang tidak bisa membuat joke apalagi bernyanyi. Karena itulah pengajian dikenal dengan pengajian yang relatif serius dan jarang sekali ada selipan humor. Sosoknya yang sederhana dan sangat menghargai perbedaan dalam isu-isu khilafiyah, membuat Hani'ah di sukai oleh kalangan ibu-ibu anggota majelis taklim. Karakter yang jamaah yang sebagian besar dari kalangan menengah ke atas mendorong Hani'ah menjadikan majelis taklim bukan hanya sebagai wadah pengembangan pembelajaran agama dan aktivitas sosial untuk membantu masyarakat. Tetapi juga menjadi wadah kalangan perempuan untuk mendiskusikan dan berkonsultasi tentang problem-problem domestik yang mereka hadapi.

Kondisi inilah yang menuntut penceramah perempuan seperti Hani'ah untuk bisa memberikan penjelasan yang lebih kongkrit dan terkadang bersifat solutif, agar bisa mengurangi beban persoalan yang dihadapi oleh jamaahnya. Maka tak jarang pula dalam kesempatan tertentu Hani'ah memberikan perhatian dan nasehat atau konsultasi khusus bagi jamaahnya. Ritual istighotsa atau mendo'akan keluarga jamaah yang sedang menghadapi persoalan, baik yang terkait keharmonisan kehidupan rumah tangga, persoalan ekonomi, kenakalan anak remaja, dan bahkan problem kesehatan, sering dilakukan atas permintaan jamaah. Bentuk-bentuk perhatian khusus inilah yang semakin membuat jamaah lebih aktif dalam mengikuti kegiatan majelis taklim tersebut.

Kedekatan personal nyai Hani'ah dengan jamaah majelis taklim ini pula yang menjadikan upaya untuk membesarkan yayasan yang mengelola panti asuhan dan pesantrennya banyak mendapat bantuan finansial dari jamaah majelis taklim. Bahkan pada tahun 2012, yayasan yang dia pimpin mendapatkan bantuan dari seorang jamaah untuk membangun masjid. Masjid tersebut didirikan di daerah Pacet kabupaten Mojokerto, yang memang direncanakan menjadi pusat dari lembaga pendidikan dan pesantren yayasan Mitra Arofah. Sekarang pembangunannya berlanjut ke ruang belajar dan asrama pesantren.<sup>57</sup>

Status sebagian besar jamaahnya yang merupakan istri pejabat dan pengusaha menjadikan nyai Hani'ah memiliki akses jaringan ke pemerintahan kota Surabaya. Yayasan mitra Arofah yang dipimpin bersama suaminya tersebut selalu rutin memberi makan 40 anak-anak yatim piatu yang tidak tertampung di rumah yayasan yatim piatu. Kegiatan ini merupakan bentuk kerjasama yayasan mitra Arofah dengan dinas sosial kota Surabaya dimana dana program ini sepenuhnya berasal dari APBD kota Surabaya. Selain itu setiap minggu yayasan Mitra Arofah

<sup>57</sup> Wawancara dengan Suwaji pada tanggal 24 Januari 2015.

ini juga memberikan santunan kepada anak-anak yatim dan orang miskin di beberapa wilayah di Surabaya, Sidoarjo dan Mojokerto. Semua dana berasal dari masyarakat atau jamaah yang diasuh oleh Hani'ah. Dalam kegiatan tersebut Hani'ah selalu mengajak ibu dari anak-anak yatim tersebut untuk mendampingi dan ikut dalam jamaah pengajian yang diadakan setiap minggu tersebut.

Di samping secara rutin memberikan bimbingan agama di kalangan majelis taklim dari kompleks perumahan, Hani'ah juga mengisi ceramah di kampung-kampung di sekitar Surabaya dan Sidoarjo. Dari interaksi dengan jamaah dari kelompok pengajian di kampung-kampung inilah dia mendapatkan informasi tentang keberadaan anak yatim dan orang miskin yang layak untuk di santuni dan diberi beasiswa agar bisa melanjutkan sekolah dan belajar agama di pesantren yang diasuhnya. Model ceramah yang diikuti dengan tindakan aktif untuk membantu masyarakat dari kalangan bawah inilah yang menjadi keberadaan nyai ini sangat penting. Karena mampu memberikan harapan baru bagi keluarga-keluarga miskin untuk bisa menyekolahkan anak-anak mereka, sekaligus mendapatkan bekal pengetahuan agama yang baik. Proses ini pula yang menjadikan masyarakat mengakui eksistensi dan otoritas keulamaan nyai.

### **Resistensi Terhadap Kebangkitan Ulama Perempuan**

Fenomena penceramah perempuan yang semakin banyak di masyarakat dan media seperti radio dan televisi, telah melahirkan beragam respon di masyarakat. Sebagian besar masyarakat memang tidak mempersoalkan kehadiran mereka, tetapi sebagian kelompok majelis taklim di perumahan tidak begitu suka, terutama kalangan laki-laki, mereka cenderung tidak setuju dengan kehadiran para penceramah perempuan yang semakin populer baik di masyarakat maupun di media semacam televisi. Bahkan ada yang secara terang-terangan meng-

anggap kehadiran penceramah perempuan di depan publik tidak merepresentasikan nilai-nilai ke-Islaman.

“Seharusnya para nyai tidak terlalu sering tampil dalam media dan tempat umum yang memungkinkan bercampurnya jamaah laki-laki dan perempuan dalam satu tempat. Seperti para Nyai di pesantren dahulu mereka hanya mengajar kepada santriwati di ruang khusus yang terpisah dari santri laki-laki. Apalagi kalau gaya penampilan si penceramah disertai dengan nyanyian, padahal dilihat oleh jamaah laki-laki”.<sup>58</sup>

Namun demikian sebagian besar kiai tetap mendukung sesuai dengan hasil keputusan muktamar NU tahun 1935 yang membolehkan perempuan berceramah di depan publik dengan syarat yang telah ditentukan. Tetapi pada pihak lain ada juga kelompok kiai yang melihat perkembangan ini sebagai bagian dari masuknya ide-ide feminisme ke dalam tubuh jamiyah Nahdlatul Ulama. Gejala ini dianggap oleh mereka sebagai ancaman yang akan merusak marwah NU yang seharusnya tetap menjaga nilai-nilai ke-ASWAJA-an, dengan tidak memberi kesempatan dan ruang bagi berkembangnya paham-paham liberal, salafi wahabi, syi'ah, Ahmadiyah dan juga feminisme. Salah satu yang gencar menolak masuknya paham feminisme ini adalah KH. Idrus Ramli dari Jember. Idrus beranggapan bahwa kelompok-kelompok itu merupakan kelompok yang sesat dan tidak bisa dibiarkan berkembang di masyarakat dan apalagi di kalangan komunitas Nahdlatul Ulama. Bahkan secara terang-terangan Idrus menolak kegiatan Fatayat dan Muslimat NU yang berkaitan dengan isu pemberdayaan dan kesetaraan gender di kalangan NU.<sup>59</sup> Gambar 2 di bawah merupakan salah satu gambar yang berisi kiriman status Idrus pada tanggal 21 april 2015 yang membagikan foto dari akun Karaeng Galesung,

<sup>58</sup> Wawancara dengan Syaiful, Sidoarjo 19 Agustus 2014.

<sup>59</sup> Penolakan ini disampaikan oleh Idrus secara terbuka melalui status-status di akun Facebooknya, yang bisa akses melalui situs <https://www.facebook.com/muhammad.i.ramli.1?fref=ts>.

dimana isi pesannya menolak Wahhabi, Syi'ah, Hizbut Tahrir, Ahmadiyah dan paham liberal yang didalamnya termasuk ideologi feminisme. Bahkan dalam situs yang dikelola oleh kelompok NU Garis Lurus (dimana KH. Idrus Romli menjadi salah satu tokohnya), secara terbuka mengunggah fatwa Rois Mufti Tarim, Al Habib Ali Mansyur bin Muhammad bin Hafidz, yang secara tegas melarang perempuan tampil berdakwah di depan laki-laki yang bukan muhrimnya. Dalam fatwa tersebut bahkan dikatakan bahwa dakwah perempuan muslim di TV atau ditempat umum yang dilihat oleh laki-laki yang bukan muhrimnya dianggap nya sia-sia di hari akhir.<sup>60</sup> Kelompok NU Garis Lurus muncul sebagai respon dari menguatnya kelompok NU moderat dan liberal yang masuk dalam jajaran pengurus NU, terutama dalam menghadapi Mukhtamar NU 2015 di Jombang.<sup>61</sup>

Gambar 2



<sup>60</sup> Lihat <http://www.nugarislurus.com/2015/05/fatwa-mufti-tarim-hadhramat-tentang-wanita-yang-berdakwah-di-tv.html#axzz3dwsrAFER>, diakses pada 24 Juni 2015.

<sup>61</sup> Bahkan saat mengakses situs ini penulis melihat sosok KH. Idrus Romli yang dicalonkan sebagai ketua PBNU di Mukhtamar di Jombang yang akan di gelar di bulan Agustus 2015 mendatang.

Meskipun sikap resisten ini tidak langsung diungkapkan terhadap para penceramah perempuan oleh para kiai yang menolak, tetapi pandangan-pandangan minor tentang kegiatan ceramah yang dilakukan oleh para nyai juga terdengar. Seperti penilaian seorang informan yang juga seorang tokoh dan juga pengurus NU yang menilai bahwa masuknya para penceramah perempuan ke arena publik itu sebenarnya juga tidak terlepas dari motif ekonomi selain motif agama.

“Dulu Uci itu adalah seorang qori’ah yang menjadi guru ngaji anak-anak dan ibu-ibu di daerah Margorejo Surabaya. Tetapi karena profesi qori’ah tidak begitu menjanjikan secara ekonomi, maka dia lebih memilih untuk menjadi penceramah. Tapi saya mendukung dan membantu dia dalam mempersiapkan pendirian yayasan yang dikelola dia dan suaminya”<sup>62</sup>

Informan yang sama menilai bahwa aktivitas dakwah yang dilakukan oleh Uci ini terlalu banyak aspek hiburannya dan tidak terlalu dalam menyampaikan pesan-pesan Islamnya. Karena itu pula para penceramah perempuan itu lebih seperti artis dan bukan kiai, mereka tidak memiliki pengikut tetapi hanya memiliki penggemar.

Sikap resisten ini merupakan salah satu indikasi adanya persaingan di kalangan mereka untuk mendapatkan perhatian ummat. Semakin banyaknya ulama perempuan yang berkiprah di masyarakat membuktikan bahwa sedang terjadi proses pergeseran otoritas keulamaan di tingkat akar rumput. Tampilannya para penceramah perempuan yang mulai diterima dan disukai masyarakat, nampaknya mulai mengganggu dominasi para kiai. Apalagi di kalangan majelis taklim yang memang kebanyakan anggotanya berasal dari kalangan ibu rumah tangga, mereka lebih suka mengundang penceramah perempuan ketimbang kiai. Kesamaan status dan kemampuan berempati

---

<sup>62</sup> Wawancara dengan AN, pada tanggal 18 April 2015. demi menghindari akibat yang tidak menyenangkan, nama informan dirahasiakan.

terhadap persoalan rumah tangga yang sedang dihadapi jamaah, nampaknya menjadi faktor penting dalam menentukan pilihan mereka terhadap nyai.

Sementara dari kalangan masyarakat sendiri, tidak muncul sikap penolakan terhadap hadir dan tampilnya penceramah perempuan di depan publik. Bahkan sebaliknya mereka sangat mendukung dan terkesan lebih suka mengundang para nyai ketimbang kiai, terutama dari kelompok pengajian ibu-ibu baik di kampung ataupun perumahan. Sedangkan untuk kelompok pengajian yang dikelola pengurus masjid, mereka lebih sering mengundang ustad atau kiai, dengan alasan anggota jamaah mereka bukan hanya ibu-ibu tetapi juga bapak-bapak. Namun demikian mereka juga terkadang menghadirkan penceramah perempuan jika memang tema yang dipersiapkan khusus untuk kalangan ibu atau perempuan. Tetapi yang jelas hampir semua kelompok pengajian baik di kampung ataupun di perumahan, hampir semua pengurusnya adalah ibu-ibu. Hal ini tentu menjadi potensi di masa depan tentang semakin pentingnya posisi ulama perempuan di Indonesia.

Di samping itu, kebangkitan ulama perempuan dari kalangan Muslim Tradisional NU, yang aktif memberikan pengajian di kelompok majelis taklim dan masyarakat umum, memberikan harapan baru bagi munculnya kesadaran beragama yang lebih memihak kaum perempuan, terutama di dalam komunitas NU itu sendiri yang selama ini lekat dengan sebutan kelompok tradisional. Dialektika nyai Uci dan nyai Hani'ah dengan jamaah yang mengikuti ceramahnya menjadi bukti tentang gejala ini. Intensitas dakwah kedua nyai tersebut dengan masyarakat telah menumbuhkan pemahaman keagamaan yang tidak sekedar normatif tetapi juga solutif.

Profil nyai Uci yang memang sejak remaja lekat dengan pengalaman di depan public baik sebagai qori'ah atau penceramah, memiliki kepercayaan diri yang luar biasa dalam mengh-

adapi beragam karakteristik jamaah. Meskipun dia lebih sering menghadapi jamaah dari kalangan akar rumput komunitas NU, yang memiliki tingkat ekonomi dan pendidikan relative rendah. Tetapi dia tidak pernah canggung tampil di hadapan para ulama dan jamaah laki-laki dalam pengajian umum di kampung-kampung basis komunitas muslim tradisional NU. Hal yang sama juga dilakukan nyai Hani'ah yang memiliki karakter berbeda dengan Uci. Untuk mendukung dakwahnya Hani'ah juga menerbitkan buletin yang sebagian artikelnya ditulis oleh tokoh masyarakat dari kalangan akademisi dari kampus almahaternya. Hani'ah juga memiliki kepercayaan yang besar dalam setiap penampilannya di depan jamaahnya yang dari kalangan menengah ke atas.

Nyai Uci memiliki strategi khusus dalam menghadapi kelompok masyarakat bawah yang latar belakang pendidikan dan sosial ekonominya relatif rendah. Dengan gaya humor dan menceritakan pengalaman hidup dirinya Uci mencoba memahami problem masyarakat secara lebih personal. Karakterjamaah Uci yang kebanyakan berasal dari masyarakat klas bawah NU ini mendorong Uci untuk bersikap lebih terbuka dan moderat. Jama'ah Uci umumnya bekerja di sektor informal untuk membantu ekonomi keluarga mereka. Karena memang pendapatan suami mereka tidak cukup untuk menutupi kebutuhan harian mereka sekalipun.<sup>63</sup> Dalam konteks ini Uci seringkali menjelaskan konsep sabar untuk memberikan rasa tenang, sekaligus harapan akan adanya balasan atas kesabaran mereka dalam menjalani kehidupan di dunia ini.

Kesetiaan dalam mendukung dan menerima keadaan suami dan keluarga menjadi isu yang sering diulang oleh Uci di pengajiannya. Tantangan ekonomi yang semakin berat dirasakan oleh para ibu rumah tangga, menjadi alasan bagi Uci untuk member-

---

<sup>63</sup> Wawancara dengan Ulfa, anggota jama'ah tabligh Wonocolo, Sidoarjo tanggal 15 Januari 2015.

ikan dukungan spiritual kepada para ibu dalam memperkuat pondasi keimanan keluarga mereka. Karena harus diakui bahwa dalam masyarakat tradisional dan terutama kalangan kelas menengah ke bawah peran ibu menjadi sangat dominan dan menentukan dalam mempertahankan keutuhan dan kestabilan keluarga. Dalam salah satu ceramahnya, Uci memberi contoh bagaimana peran aktif dari istri nabi Siti Khadijah dalam membantu Nabi Muhammad, bukan saja dukungan ekonomi, tetapi juga dukungan sosial, psikologis dan moral. Dari sinilah Uci kemudian menerangkan bahwa tidak ada masalah jika seorang istri itu bekerja di luar rumah dan membantu suaminya untuk memenuhi nafkah keluarga. Bahkan secara tak langsung figure Uci sendiri yang menjadi perempuan muslim yang aktif di masyarakat, menginspirasi masyarakat terutama kaum perempuan untuk lebih aktif bekerja.<sup>64</sup>

Isu-isu lain yang juga sering disinggung oleh Uci adalah pentingnya menghindari gaya hidup yang boros, menjaga kesehatan, peduli kepada anak dan kerja keras. Dalam penampilannya Uci disamping mengutip beberapa ayat qur'an atau pun hadist, Uci juga memberikan contoh dari pengalaman pribadi atau pun pengalaman jamaah yang pernah berkonsultasi kepada dia. Bahkan cerita itu sering diungkapkan dengan gaya humor yang khas, seperti pada kesempatan ceramah di pesantren Al Jihad Jemursari Surabaya Uci mengatakan;

*“Wong urip iku mesti duwe masalah, wonten tiang sing sumpek perkoro duit, mergane kejebur kreditan, terus golek utangan nang bank gawe nutupi utang. Onok sing perkoro anak. yo anakku nemen nakale gak koyok liyane, dituturi tambah ngamuk.. gregeten aku kudu taktinggal. Onok maneh soal kesehatankulo biyen tasih mahasiswa kos teng Wonocolo awak kulo masih imut-imut, kok sekarang sudah amit-*

---

<sup>64</sup> Wawancara dengan Mardiyah seorang pengurus majlis taklim as Salamah yang pernah mengikuti proses pengambilan acara Apa Kata Bu Nyai di studio TV 9. Pada tanggal 14 Februari 2015.

*amit....Mangkane tiang urip niku nek ngibadah oleh ndelok menduwur, tapi nek urusan dunya ndelok o meningsor.ben ora stres lan isok syukur.”* (Manusia yang hidup pasti punya masalah, Ada orang yang gelisah karena uang karena banyak utangnya, kemudian dia meminjam ke bank untuk menutupi hutangnya itu, Ada juga yang stres gara-gara anaknya..”ya anak saya nakalnya luar biasa, tidak seperti anak2 kebanyakan lainnya..Kalau dinasehati malah kita dimarahi..jengkel saya ingin saya buang anak saya”. Ada juga badan yang kegemukan -Uci mencontohkan pengalaman- dirinya, dahulu ketika masih mahasiswa dan kos di Wonocolo perawakan tubuh saya imut-imut (langsing), tapi sekarang kok sudah amit-amit (kegemukan). Makanya orang itu kalau soal ibadah boleh melihat orang lain yang berada di atasnya, tetapi kalau soal kekayaan dunia lihatlah ke bawah, biar tidak stres dan masih bisa bersyukur).<sup>65</sup>

Sedangkan Hani’ah dalam menghadapi jamaahnya yang berlatar sosial dan pendidikan relatif tinggi jarang sekali mengambil sikap ekstrim dalam menjawab pertanyaan yang terkait dengan perbedaan bentuk-bentuk ritual yang sering muncul dan menjadi perdebatan di masyarakat. Hani’ah lebih sering menguatkan kesadaran spiritual yang diwujudkan dalam aksi-aksi solidaritas sosial. Dari sinilah kemudian dia memasukkan dan menguatkan kembali nilai-nilai Islam ASWAJA yang menjadi ciri khas komunitas Muslim Nahdatul Ulama kepada jamaah majelis taklim dan masyarakat dimana pun dia berceramah. Hani’ah yang lebih suka mengedepankan metode dialogis dengan jamaahnya, setelah mereka membaca dan memahami makna ayat al qur’an secara bersama-sama.

### **Membangun Otoritas di Ruang Publik**

Fenomena nyai Uci dan Nyai Hani’ah yang sangat aktif memberikan ceramah keagamaan dan membimbing majelis taklim di masyarakat, bukan saja memberikan warna baru dalam ke-

---

<sup>65</sup> Diambil dari ceramah Uci yang dapat diakses dari <https://www.youtube.com/watch?v=zQGHc6rmQaA>, pada tanggal 15 Maret 2015.

beragama komunitas NU, yang didominasi oleh ulama laki-laki. Keduanya menjadi tonggak baru dalam dinamika otoritas keagamaan ulama perempuan. Nasehat-nasehat kedua ulama perempuan ini mampu memberikan jalan keluar yang “aman” bagi ummat, terutama kalangan perempuan dalam menghadapi problem rumah tangga. Hal inilah yang terkadang memunculkan perdebatan di kalangan internal ulama NU. Hanya saja perdebatan ini tidak banyak mendapatkan perhatian karena memang tidak mencerminkan pendapat formal organisasi NU. Indikasi penolakan kemunculan ulama ataupun aktivis perempuan di NU memang sudah terlihat sejak isu feminisme mulai dikenalkan di kalangan organisasi sayap perempuan NU Muslimat dan Fatayat.<sup>66</sup>

Dalam konteks dinamika perubahan sosial dan kebudayaan tersebut, kehadiran acara-acara keagamaan terutama ceramah agama Islam di TV 9, memberikan pilihan baru bagi ummat NU dalam memperoleh informasi tentang wacana ke-Islam-an mereka secara lebih praktis. Agama hadir tidak hanya dalam ruang publik melalui metode dakwah secara langsung, tetapi juga dengan sangat intensif masuk ke ruang privat, melalui media televisi di rumah. Untuk itulah TV9 membutuhkan orang seperti Uci yang memiliki popularitas di komunitas NU, untuk dijadikan ikon program di TV9. Demikian juga sebaliknya nyai Uci juga membutuhkan TV9 untuk memperluas pengaruhnya di ruang publik komunitas tradisional NU. Fenomena ini membuktikan bahwa media atau televisi telah menjadi salah satu jembatan paling penting bagi penceramah perempuan untuk masuk ke ruang publik. Sekaligus sarana yang paling efektif dan efisien dalam membangun komunikasi secara sepihak dengan masyarakat<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Wilar, S. Abraham, *NU Perempuan; Kehidupan dan Pemikiran Kaum Perempuan NU*, Pyramida Media Utama, 2009.

<sup>67</sup> Lihat Mohamed, Zayani; *Media, Cultural Diversity and Globalization: Challenges and Opportunities*, Journal of Cultural Diversity 18.2 (summer 2011).

Kehadiran TV 9 di lingkungan komunitas tradisional Nahdlatul Ulama juga telah membuka batas-batas norma dan budaya yang berkembang di komunitas tersebut, terutama dalam hal kegiatan atau aktivitas ceramah keagamaan nyai dalam ruang publik. Dengan adanya TV 9 ini ceramah mereka bisa dideengar oleh semua kalangan perempuan ataupun laki-laki. Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan Mohamed Zayani (2011) dalam tulisannya yang berjudul; *Media, Cultural Diversity and Globalization: Challenges and Opportunities*, dalam *Journal of Cultural Diversity*, bahwa media memiliki peran yang sangat strategis dalam membuka ruang bagi tumbuhnya nilai-nilai kesetaraan dan juga dalam membongkar nilai-nilai budaya yang menghambat perubahan.

Dalam konteks ini proses pengajian dan konsultasi yang dilakukan oleh nyai Uci dan Hani'ah secara langsung ataupun tidak, ternyata bisa menumbuhkan kesadaran perempuan Muslim dari kalangan bawah atau menengah atas dalam masalah-masalah sosial seperti isu dominasi gender, pendidikan, kesehatan, dan ekonomi, sehingga bisa mendorong kemandirian perempuan dalam beraktifitas di ranah publik.

Kehadiran ulama perempuan atau nyai membuktikan adanya ruang agensi pada perempuan muslim terutama dengan berkembangnya kelompok-kelompok majlis taklim baik yang di rumah ataupun di masjid. Dengan mengacu pada pendapat Bhimiji dan juga Anna Piela dimana keduanya melihat betapa pentingnya mengungkap hubungan nyai dalam lembaga-lembaga keagamaan yang masih didominasi oleh otoritas laki-laki. Fenomena majlis taklim dengan dukungan ulama perempuan membuktikan adanya proses yang mengarah pada ikhtiar kelompok perempuan untuk menghindari otoritas laki-laki dengan menciptakan dan mengisi ruang mereka sendiri. Gejala ini mirip dengan penjelasan oleh F. Erfan Ahmed yang menulis tentang pemimpin perempuan Muslim memberlakukan "model

rekan spiritual". Dimana perempuan mendiskusikan masalah-masalah keagamaan dan praktek ritual seperti do'a di rumah mereka sendiri, yang menjadi ruang khusus perempuan untuk perubahan sosial. Bahkan hal ini menjadi jembatan atas upaya pembangun model kepemimpinan dimana mereka membangun hubungan antar agama di dalam masyarakat lokal untuk mencapai tujuan bersama<sup>68</sup>.

Di samping itu peluang untuk memperkuat otoritas keulamaan perempuan dalam komunitas NU menjadi terbuka dengan maraknya majelis taklim yang dibina ulama perempuan. Apalagi proses ini didukung oleh kehadiran TV9, yang memperluas ruang hadirnya perempuan Muslim di ruang publik. Fenomena ini tidak berbeda dengan yang diungkapkan oleh Tatiana Rabinovich dalam tulisannya *Mediated Piety in Contemporary Syria (Women, Islam and Television)*, mencoba menggambarkan bagaimana sosok seorang perempuan Muslim (Dr Rufayda al-Habsh) yang menjadi penceramah dalam konteks perjuangan dan kebangkitan Islam di Syria. Hanya saja isu yang dibawa masih sangat kental bernuansa memperkuat nilai-nilai konservatisme Islam. Sementara dalam kasus nyai Uci yang terjadi justru sebaliknya, TV9 bisa menjadi media untuk memperluas dan menambah otoritas keagamaan penda'i perempuan seperti Uci, sekaligus menerobos tradisi keagamaan Islam terutama dalam menangani problem keseharian perempuan, di komunitas Islam tradisional Nahdatul Ulama.

### **Kesimpulan**

Fenomena kebangkitan nyai sebagai penceramah perempuan di Indonesia didorong oleh beberapa faktor yang saling terkait. Pertama adalah kebijakan politik di era Orde Baru memberi dampak yang sangat besar bagi kebangkitan Islam di sektor pendidikan dan ekonomi, yang memperbesar pelu-

---

<sup>68</sup> Ibid, hal 390.

ang perempuan Muslim mendapatkan akses pendidikan secara formal hingga pendidikan tinggi. Proses ini membekali perempuan Muslim agar bisa berkiprah dan bersaing dengan para lelaki di publik. Kedua, menjamurnya majelis taklim dan sekolah-sekolah formal Islam baik di lingkungan pesantren atau di luar pesantren, membuka peluang bagi sarjana perempuan Muslim untuk menjadi pendidik dan sekaligus penceramah agama.

Ketiga, tumbuhnya kesadaran beragama masyarakat yang diikuti dengan bangkitnya kultur Islam, mendorong media elektronik seperti radio dan televisi untuk membuat program-program Islami yang banyak melibatkan kaum perempuan Muslim sebagai pendukung program tersebut. Sehingga semakin banyak penceramah Muslimah yang populer di masyarakat, termasuk dari kalangan komunitas Muslim tradisional Nahdlatul Ulama. Keempat dinamika politik paska reformasi yang banyak mendorong kalangan kiai untuk terjun ke arena politik, semakin memperluas ruang gerak penceramah perempuan dalam mendidik ummat Islam.

Kebangkitan ulama perempuan dikomunitas NU juga mendapat dukungan dari TV9 NU yang memberikan ruang yang cukup besar dalam program “Kiswah” dan “Apa Kata Bu Nyai”. Eksistensi mereka di media dan masyarakat luas sudah membangun persepsi kesetaraan antara nyai dan kiai. Bahkan dilihat dari pengakuan dan popularitas di masyarakat, mereka terkadang melebihi para kiai, terutama di kalangan ibu-ibu majelis taklim. Meskipun demikian ada juga sebagian kelompok masyarakat dan ulama, yang menilai kebangkitan nyai ini sudah melebihi kewajaran dan kepantasan. Mereka menilai sebagian penceramah perempuan tersebut hanya mengandalkan humor dan nyanyian semata, sementara unsur pendidikan Islamnya sangat sedikit. Bahkan ada juga yang berpendapat bahwa kapasitas keilmuan mereka masih kurang untuk bisa memberikan bimbingan kepada ummat. Meskipun demikian sebagian besar masyarakat jus-

tru mendukung keberadaan penceramah perempuan ini, dikarenakan mereka lebih memahami persoalan ummat, terutama dari kalangan ibu rumah tangga. Latar pendidikan tinggi para penceramah, kemampuan berkomunikasi, jaringan sosial yang baik, serta komitmen untuk membantu jamaah dalam berbagai persoalan pribadi, membuat ulama perempuan lebih berpengaruh dibandingkan dengan ulama laki-laki.

Kebangkitan ulama perempuan ini juga membawa kesadaran baru bagi kalangan perempuan muslim tradisional akan pentingnya nilai pendidikan, kesehatan, kesejahteraan ekonomi, dan bahkan politik. Akses pendidikan yang tersebar sampai pelosok desa dan masuknya pendidikan formal di pesantren, menjadikan kesempatan menuntaskan kewajiban pendidikan 12 tahun bagi kalangan perempuan muslim sangat terbuka. Apalagi jumlah donatur untuk memberikan bantuan beasiswa untuk anak yatim dan miskin juga semakin banyak bukan saja lewat panti asuhan, dan lembaga sosial lainnya, tetapi juga majelis-majelis taklim sekarang mulai menyalurkan sendiri bantuan beasiswanya langsung ke keluarga dan anak yatim serta orang miskin di sekitar wilayah mereka. Hal ini difatwakan oleh penceramah, agar jamaahnya bisa menyediakan waktu dan tenaga untuk secara langsung berinteraksi dengan anak yatim dan orang-orang miskin yang ada di sekitar rumah atau lingkungan majlis taklim mereka.

Dengan demikian dinamika kebangkitan ulama perempuan Indonesia dari komunitas Muslim tradisional NU akhir-akhir ini merupakan gejala baru, yang tidak terkait secara langsung dengan meningkatnya ortodoksi Islam sebagaimana terjadi di belahan dunia lainnya. Fenomena lebih kental dilatar belakangi oleh faktor-faktor dinamika politik internal bangsa Indonesia dan juga dinamika internal di dalam komunitas tradisional NU sendiri, baik di level organisasi ataupun akar rumput seperti di masyarakat dan pesantren.

## Bibliography

- Abdulla, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Alasuutari, Pertti (ed). *Rethinking the Media Audience: the New Agenda*. London: Sage Pub, 1999.
- Berger, L Peter. *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: LP3ES, 1992.
- . *Langir Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Berger, Peter, dan Luckmann Thomas. *The Social Construction of Reality*. New York: Penguin Books, 1966.
- Bourdeu, Pierre. *Out Line of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Bourdieu, Pierre. "Habitus", in Hillier, Jean and Rooksby, Emma. (eds) *Habitus : A Sense of Place*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2002.
- Brenner, Suzanne. "Islam and Gender Politic in Late New Order Indonesia." Dalam *Spirited Politics : Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, diedit oleh George, Kenneth M. dan Andrew Clinton Willford.
- Chow, Yiu Fai, dan Jeroen de Kloet. "The spectre of Europe: Knowldge, cultural studies and the 'rise of Asia'" *European Journal of Cultural Studies* Vol. 17 (1), 2014: 3-15.
- Clark, Moustakas. *Phenomenological Research Methods*. London: Sage Publication, 1994.
- Connolly, Peter (ed). *Aneka Pendekatan Studi Islam*. Jogyakarta: LKiS, 1999.
- Cox, James L. *A Guide to The Phenomenologi of Religion*. New York: T&T Clark International, 2006.

- Derrida, Jacques. *Limited INC*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Deutscher, Irwin. *Introduction to Qualitative Research Methods (A Phenomenal Approach to The Social Sciences)*. Boston: John Willey & Sons, 1975.
- Douglas, Allen. *Phenomenology of Religion (The Routledge Companion to the Study of Religion)*. London: Routledge, 2005.
- Durham, Gigi Meenakshi, dan M. Douglas Kellner. *Media and Cultural Studies, Key Works*. USA: Blackwell, 2006.
- Durham, Gigi Meenakshi, dan M. Douglas Kellner. *Media and Cultural Studies, keywork*. Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, 2006.
- Ekeopara, Emeka and. "Phenomenological Approach to the Study of Religion: A Historical Perspective." *European Journal of Scientific Research, Vol. 44 No. 2, ISSN 1450-216X (online)*, 2010: 266-274.
- Etzioni, Amitai. *Modern Organizations*. New Jersey: Prentice-Hall, INC, 1964.
- Fallding, Harold. *The Sociology of Religion*. Canada Hill: Ryeson Limited, 1974.
- Fauzi, L. Muhammad. "Traditional Islam In Javanese Society; The Role of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity." *Journal of Indonesian Islam*, 2012: 125.
- Fealy, Greg. "Mengonsumsi Islam: Agama yang Dijadikan jualan dan Kesalehan yang Diidam-idamkan di Indonesia." Dalam *Ustadz Seleb Bisnis Moral & Fatwa Online (Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer)*, diedit oleh Greg Fealy dan Sally White, 15-38. Jakarta: Komunitas Bambu & ANU, 2012.

- Fox, Jeremy. *Chomsky and Globalisation*. Cambridge: Icon Books, 2006.
- Fromm, Erich. *Man for Himself*. London: Routledge, 1999.
- Geertz, Clifford. 'The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker'. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge: University Press, 1960.
- Green. *://technoculture\_\_from alphabet to cybersex*. Crows Nest NSW: Allen&Unwin, 2002.
- Griffin, R David. *Tuhan & Agama dalam Dunia Postmodern*. Jogjakarta: Kanisius, 2005.
- Hall, Stuart (ed). "Encoding/decoding". (*Culture, Media, Language*). New York: Routledge, 1980.
- Hans, Antlov. *Negara dalam Desa : Patronase Kepemimpinan Lokal*. Jakarta: Lappera, 2002.
- Hilmy, Masdar. *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru* . Jogjakarta: Kanisius, 2009.
- Hinnel, Jhon R. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2005.
- Horikoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Howell, D, Julia. "Variasi-Variasi Kesalehan Aktif: Profesor dan Pendakwah Televisi sebagai Penganjur Sufisme Indonesia." Dalam *Ustadz Seleb Bisnis Moral & Fatwa Online; Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, oleh Greg Fealy dan Sally White, 39-58. Jakarta: Komunitas Bambu & ANU, 2012.
- Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Routledge, 2012.
- . *The Idea of Phenomenology*. Netherland: Kluwer Academic Publisher, 1999.

- Kunin, Seth D. *Religion the Modern Theoris*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2003.
- Lajnah Ta'lif Wan Nasyr PBNU. *Ahkamul Fuqoha*. Surabaya: LTNU dan Khalista, 2011.
- Layendecker. *Tata, Perubahan dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Manheim, Karl. *Ideology and Utopia*. New York: Routledge, 1991.
- McCoy, Mary E. "Purifying Islam in Post-Authoritarian Indonesia: Corporatist Metaphors and the Rise of Religious Intolerance." *Rhetoric & Public Affairs, Vol 16, No 2. ISSN: 1094-8392*, 2013: 275-316.
- McCutcheon, T. Russell. *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. New York: State University of New York, 2001.
- McNay, Lois. *Foucault and Feminism*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Millie, Julian. "'Santapan Rohani" atau Proyek Berkesinambungan? Dilema Dakwah Lisan." *Dalam Ustadz Seleb Bisnis Moral & Fatwa Online; Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, oleh Greg Fealy dan Sally White, 75-88. Jakarta: Komunitas Bambu & ANU, 2012.
- Mulhern, Francis. *Budaya Metabudaya*. Jogjakarta: Jalasutra, 2010.
- Murata, Sachiro. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Nisa, F Nisa. "The Internet Subculture of Indonesian Faceveiled Women ." *International journal of Cultural Studies*, 2013: 241-255.
- O'Shaughnessy, Michael, dan Jane Stadler. *Media and society: an introduction (third edition)*. New York: Oxford University Press, 2005.

- Outhwaite. *Habermas (2nd Edition)*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Piela, Anna. ““Women are Believers in Their Own Right”: One Muslim Woman’s Challenge to Dominant Discourses Shaping Gender Realtions in Islam.” *The Muslim World, Vol 103 (online)*, 2013: 386-403.
- Rabinovich, Tatiana. “Mediated Piety in Contemporary Syria: Women, Islam, and television.” *Feminist Media Studies Vol 13, No 5 (online)*, 2013: 819-829.
- Ramage, E. Douglas; *Percaturan Politik di Indonesia*. Jogjakarta; Matabangsa, 1995.
- Robinson, Kathryn. “Sawerigading vs. Sharia: Identities and Political Contestation in Decentralised Indonesia.” *Asian Journal of Social Science, Vol. 39* , 2011: 219-237.
- Schulz E, Dorothea. “Promises of (im) mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali.” *AMERICAN ETHNOLOGIST, Vol. 33, No.2, ISSN 0094-0496*, 2006: 210-229.
- Shuhaimi, Mohamad, dan M. Sohirin Solihin. “Islam and Media.” *Asian Social Science, Vol. 8, No. 7, E-ISSN 1911-2025 (online)*, 2012: 263-269.
- Syaiful, Arif. *Refilosofi Kebudayaan: Pergeseran Pascastruktural*. Jogjakarta: Ar.Ruzz, 2010.
- Zayani, Mohamed. “Media, Cultural Diversity and Globalization: Challenges and Opportunies.” *Journal of Cultural Diversity Vol.18.2* , 2011: 48-54.

## INTRODUCTION

The institution of marriage has attracted the attention of Muslim reformers since colonial times when ideas about the rights and responsibilities of husbands and wives in marriage first came to be widely discussed in the local press and among Muslim groups. Efforts to facilitate strong and harmonious marriage by Muslim scholars and leaders have continued to this day. Such efforts have covered a spectrum from those by conservative Muslims who emphasise the responsibilities particularly of wives to accept the leadership and direction of their husbands, to gender activists who emphasise the reciprocal rights as well as responsibilities of both parties in the marriage. Rizal Darwis' work needs to be seen within this context of reform, of an attempt to reconcile the Indonesian ideal of *keluarga sakinah* (the harmonious family), with the reality faced by many women. In this chapter, he addresses two issues of concern to women's rights activists and Muslim scholars alike – domestic violence and divorce – but he does this through the lens of an examination of the Muslim concept of *nafakah batin* (conjugal rights).

Although women's crisis centres that assist women experiencing domestic violence have existed for some decades in Indonesia, it was during the Reformasi period, post-Soeharto,

that the issue of domestic violence stopped being a fringe issue discussed only in feminist and human rights circles and moved into the arena of mainstream discourse. This change was a reflection of an increased awareness of the larger problem of violence against women within Indonesian society as a result of the rapes and sexual assaults of Indo-Chinese women during the riots and tumult that accompanied the transition from the authoritarian regime of Soeharto to the democratic period in May 1998. The Habibie government established Komnas Perempuan (National Commission on Violence against Women) in October of that year in response to demands from gender and human rights activists that something be done to address both the immediate incidents of extreme violence against women and the broader issues of violence and discrimination faced by women in everyday life in Indonesia. Since its establishment, Komnas Perempuan has been instrumental in pushing for legislation that protects women and children, including the Domestic Violence law of 2004.

At the same time that Komnas Perempuan was promoting action at the national level against domestic and other forms of violence against women, Muslim civil society groups began addressing the issue of domestic violence and setting up shelters for women and children escaping domestic violence. Organisations such as Rahima in Jakarta, Fahmina in Cirebon and Puan Amal Hayati took up the issue of domestic violence as part of their community focus, arguing that when there is violence within marriage, the Muslim community as a whole suffers. They have helped to remove the taboos against speaking about what are considered to be private matters, and raised awareness about what constitutes domestic violence.

In contrast to the issue of domestic violence, which has only recently become the concern of Muslim groups, the issue of divorce has been a focus of Muslim concern from the early

decades of the twentieth century. At that time, reformist Muslim scholars, influenced by ideas about the importance of the family as the building block of modern society, drew attention to what they considered the high rates of divorce in the Dutch East Indies and the suffering such high rates brought to women and children. However, Mr Darwis' concern is less with divorce as an institution or its negative affects than he is with raising awareness of the importance of relations between husband and wife that are respectful, loving, and free of violence as the basis for a strong marriage because of the benefits this brings to the wider community as well as the family members themselves.

The concept of *nafakah batin*, which stands at the centre of Mr Darwis' analysis, is a concept that is less well known than that of its 'sister' concept, *nafakah lahir*. English reference works on Islam, for example, tend to ignore the former, and define *nafakah* as *nafakah lahir*, that is, maintenance or provision of 'the necessities of life' (see for example the Encyclopaedia of Islam vol II by Brill). *Nafakah* is understood to be the responsibility of the husband and is central to traditional notions of marriage in Islam. *Nafakah batin* is generally translated in English as 'conjugal rights', or the rights of the wife to sexual relations, but Mr Darwis' shows that the concept is much broader than this. He defines *nafakah batin* as 'non material necessities' and draws on the work of Satria Effendi M. Zain which explains these include sexual satisfaction, being mindful of the wife's feelings, and protecting and treating the wife well. At the core of the concept, according to Mr Darwis, is the right of the wife to be treated with kindness, consideration and love.

In putting the notion of *nafakah batin* at the centre of his exposition on marriage law, Mr Darwis is arguing against patriarchal understandings of marriage which place the husband in the position of leader and the wife as subservient. By making husbands and wives aware of the right of the wife to *nafakah*

*batin*, Mr Darwis hopes that traditional justifications for violent or coarse treatment of the wife will be overcome. He is not arguing that divorce is bad per se – in fact, he argues very strongly that women have the right to divorce if they do not receive *nafakah batin*. However, recent data shows that seventy percent of divorces are initiated by the wife in Indonesia, and the two main causes are insufficient maintenance and the husband not paying heed to *nafakah batin* (Kompas 30 June 2015). Thus too few husbands are fulfilling their obligations in marriage and the result is the breakdown of the marriage. This data demonstrates the significance of the issue, and thus Mr Darwis' chapter is a timely and important one.

**Dr. Sally White**

Department of Political and Social Change, Coral Bell School of Asia Pacific Affairs College of Asia and the Pacific, the Australian National University

# **Hak Nafkah Batin Isteri dan Kesetaraan Jender dalam Perkawinan: Analisis Terhadap Konsep Hukum Islam dan Hukum Nasional Indonesia**

## **Abstract**

Domestic violence in Indonesia has become a significant issue among scholars and gender activists. According to the National Commission on Violence Towards Women (Komnas Perempuan), cases of domestic violence towards women have increased to 279,760 cases in 2013. A number of cases are related to the failure of a husband or wife to satisfy conjugal rights. Several Indonesia laws and regulations (the 1945 Constitution; Law No. 1/1974, Law No. 23/2004; Law No. 39/1999; Presidential Instruction No. 1/1999) contain within them provisions that prohibit domestic violence. Despite the implementation of the laws, cases of domestic violence have increased. This paper examines how far National law and Islamic law in Indonesia have guaranteed the conjugal rights (nafkah batin) of women. Through content analysis, I make a comparison between both categories of laws and analyse whether their articles represent the concept of gender equality. I argue that several articles of both categories of laws address gender issues, particularly the conjugal rights wives in marriage.

**Keyword:** *Conjugal rights, domestic violence, marriage, Islamic law, National law*

## A. PENDAHULUAN

Perkawinan menurut Islam merupakan ketetapan Ilahi atas segala makhluk (Q.S. Yâsîn/36: 36; Q.S. al-Dzâriyât/51: 49). Namun perkawinan manusia berbeda dengan lainnya. Secara simbolik Alquran menyebutnya '*mîtsâqan ghalîzhan*' (Q.S. al-Nisâ/4: 21). Ini memberi penekanan tegas tentang makna ikatan perkawinan, adalah suatu ikatan kokoh, tidak boleh dirobek-robek dan dihancurkan. Pemahaman ini sangat terkait dengan makna '*mîtsâqan*' yakni piagam perjanjian, persetujuan dan ikatan yang meresap ke dalam jiwa dan sanubari.<sup>1</sup> Selain itu, perkawinan tidak lepas dari unsur mentaati perintah Allah dan melaksanakannya, termasuk aspek '*ubudiyah*' (ibadah). Ikatan perkawinan sebagai '*mîtsâqan ghalîzhan*' dan mentaati perintah Allah bertujuan untuk membina dan membentuk hubungan ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dalam kehidupan rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan syariat Islam.<sup>2</sup>

Manusia berinteraksi pasti membutuhkan petunjuk dalam menjalani kehidupannya, karena realitasnya manusia memiliki kebutuhan yang tidak terbatas, sedangkan kemampuan untuk memenuhi kebutuhannya justeru sangat terbatas, sehingga dalam konteks ini manusia harus hidup bermasyarakat dan sangat membutuhkan peran serta orang lain. Namun dalam interaksi itu tidak selamanya berjalan dengan baik dan saling menguntungkan. Dalam artian tidak sedikit interaksi sosial yang menimbulkan persoalan dalam kehidupan masyarakat.

Di antara sekian masalah yang menyangkut hubungan antar manusia atau dalam perspektif agama Islam dikenal dengan istilah *muâmalat duniawiyat*, adalah masalah perkawinan (*munâkahat*) dengan segala persoalan yang berada di sekitarnya

<sup>1</sup> Mahmud Syalthut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, terj. Bustami dan Hamdani, *Akidah dan Syari'ah Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 109.

<sup>2</sup> H. S. A. Alhamdani, *Risalatun Nikah*, terj. Agus Salim, *Risalah Nikah: Hukum Perkawinan Islam* (Jakarta: Pustaka Amani, 1980), h. 68.

mendapatkan perhatian yang istimewa.<sup>3</sup> Perkawinan merupakan peristiwa penting dalam kehidupan setiap manusia, karena perkawinan akan menimbulkan akibat lahir maupun batin. Hidup bersama merupakan suatu fenomena yang merupakan kodrat bagi setiap manusia dan mengingat manusia merupakan makhluk sosial. Dalam bentuknya yang terkecil, hidup bersama itu dimulai dengan adanya keluarga. Lembaga perkawinan merupakan dasar peradaban umat manusia dan tempat bagi manusia untuk mengabadikan diri satu sama lain dan saling menghormati perasaan pasangannya.<sup>4</sup>

Pergaulan sehari-hari manusia tidak terlepas dari aturan, norma hukum agama dan negara yang pada hakekatnya bertujuan untuk mengatur kehidupan yang tertib, aman dan damai, termasuk dalam hal perkawinan. Perkawinan dengan akad nikah secara sah menyebabkan timbulnya hak dan kewajiban bagi suami isteri. Mereka dituntut untuk menunaikan kewajibannya masing-masing, sehingga tidak terjadi kelalaian. Pemenuhan hak dan kewajiban haruslah berupaya melakukan pendekatan ke arah keserasian dan pemahaman, bahwa isteri tak ubahnya sebagai busana bagi suami dan suami adalah busana bagi isteri.<sup>5</sup> Kalau masing-masing pihak sampai pada tingkat kesadaran timbal-balik, bahwa pasangan mereka adalah ibarat pakaian/busana pelindung antara mereka, maka kewajiban dan tanggung jawab moral akan terpikul kepada masing-masing untuk menjaga dan memelihara keutuhan pakaian/busana tadi agar tidak luntur, lapuk atau lepas dari badan mereka.

Untuk menjaga keberlangsungan interaksi sosial mereka dalam ikatan perkawinan ini, maka Indonesia sebagai negara hukum membuat perangkat hukum yang dapat mengayomi

<sup>3</sup> Musthafa Kamal, et. al., *Fikih Islam* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002), h. 243.

<sup>4</sup> Lili Rasjidi, *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia dan di Indonesia* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), h. 1.

<sup>5</sup> Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 187.

warganegaranya. Beberapa aturan perundang-undangan yang berkenaan dengan hubungan suami isteri, seperti: Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UUP); Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (UU HAM); Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT); Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Selain itu, Indonesia sebagai negara yang mayoritas muslim tentunya tidak menafikan adanya aturan agama, dalam hal ini hukum Islam yang mengatur interaksi pasangan tersebut dalam sebuah ikatan perkawinan.

Walaupun Indonesia telah memiliki aturan-aturan tersebut, namun pada kenyataannya di masyarakat masih ditemukan adanya berbagai pelanggaran. Ruang lingkup keluarga sangat rentan terjadinya pengabaian hak dan kewajiban oleh suami isteri. Salah satu bentuk pengabaian hak bagi isteri oleh suaminya berupa pemenuhan hak nafkah batiniyah (non materi). Nafkah batiniyah menurut Satria Effendi adalah segala kebutuhan batin isteri setelah terjadi akad nikah yang sah, seperti memberikan kepuasan seksual, menjaga perasaan isteri, perlakuan dan perlindungan yang baik.<sup>6</sup>

Hal ini semakin memprihatinkan perempuan, khususnya isteri akibat dari perbedaan jender yang melahirkan *stereotype* yang oleh masyarakat dianggap budaya dan pada proses selanjutnya justeru menempatkan mereka pada posisi subordinat dari laki-laki atau suami. Pelanggengan posisi ini dapat menimbulkan ketimpangan dan ketidakadilan bagi perempuan, antara lain berupa kekerasan dan penyiksaan (*violence*), baik secara fisik maupun psikis. Fenomena tindak kekerasan dalam rumah tangga ini tentunya menjadi sebuah ketakutan, isteri memperoleh kekerasan fisik berupa penganiayaan dengan sengaja

---

<sup>6</sup> Satria Effendi M. Zein, "Hak Nafkah Batin Isteri dan Ganti Rugi Berupa Materi," *Mimbar Hukum dan Aktualisasi Hukum Islam*, No. 3 Tahun II, 1991, h. 32.

menggunakan kekuatan fisik untuk melukai, menyakiti, membuat cacat, atau membunuh, penganiayaan termasuk menggunakan senjata atau badan, ukuran, atau kekuatan untuk menyakiti seseorang, seperti: mencekik, membakar, menggigit, memukul, mendorong, melempar, mencakar, mendorong, mengguncang atau memukul; isteri memperoleh kekerasan seksual yang tak hanya pemaksaan berhubungan intim, juga memaksa seseorang untuk melakukan hubungan pada orang yang tak bisa menolak akibat cacat, sakit, terintimidasi, atau dalam pengaruh obat atau alkohol, isteri memperoleh kekerasan dalam bentuk ancaman dengan menggunakan kata-kata, gerakan, gestur, pandangan atau senjata untuk mengancam untuk melukai, menyakiti, memperkosa, melukai atau membunuh; juga isteri memperoleh kekerasan psikologis dan emosi dengan perbuatan, ancaman yang menyebabkan isteri menjadi trauma, seperti menghina, mengisolasi korban dari teman dan saudara, menghentikan akses korban dari uang atau sumber lain, menyimpan informasi, membuat malu korban, mendikte apa yang boleh atau tidak boleh. Kesemuanya bentuk kekerasan tersebut mengakibatkan penderitaan batiniah atau psikologis bagi isteri.

Untuk mencermati persoalan ini, maka tulisan ini mengkaji bagaimana analisis jender mencermati persoalan relasi suami isteri dalam perkawinan? Bagaimana konsep hukum Islam dan hukum nasional di Indonesia dalam mengatur hubungan suami isteri dalam masalah nafkah batin? Dan bagaimana bentuk perlindungan hukum bagi isteri terhadap pengabaian nafkah batiniah oleh suami dalam perkawinan?

## **B. RELASI SUAMI ISTERI DALAM PERKAWINAN PERSPEKTIF JENDER**

Pada prinsipnya perkawinan dalam Islam membawa norma-norma yang mendukung terciptanya suasana damai, sejahtera, adil dan setara dalam keluarga. Akan tetapi karena pengaruh

interpretasi ajaran yang kurang proporsional, maka tidak jarang terjadi beberapa rumusan ajaran Islam yang berkaitan dengan perkawinan tidak membela kepentingan (menyudutkan) peran perempuan.<sup>7</sup> Perkawinan adalah merupakan satu *sunnatullah* yang umum berlaku pada semua makhluk ciptaan Allah swt., baik manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan. Melalui perkawinan, makhluk hidup dapat berkembangbiak untuk mengembangkan keturunannya, sehingga dapat mempertahankan eksistensi kehidupannya di alam ini.

Perkawinan dalam perspektif Islam merupakan sebuah kontrak antara dua orang pasangan yang terdiri dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dalam posisi yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki.<sup>8</sup> Menurut Qasim Amin, sebagaimana dikutip oleh Rustam bahwa perkawinan secara mendasar berarti melibatkan diri dengan pembicaraan mengenai kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*), dan hal inilah yang merupakan pokok pondasi suatu perkawinan sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Rûm/30: 21. Dengan demikian hubungan antara suami dan isteri adalah hubungan horizontal bukan hubungan vertikal,<sup>9</sup> sehingga tidak terdapat kondisi yang mendominasi dan didominasi. Semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerjasama dalam sebuah ikatan cinta, kasih dan sayang.

---

<sup>7</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 2 (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 5.

<sup>8</sup> Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajidi, *Hak-hak Perempuan dalam Islam* (Bandung, LSPPA, 1994), h. 138. Lihat juga Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 45 sebagai berikut: Kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian perkawinan dalam bentuk: (1) Taklik talak dan (2) Perjanjian lain yang tidak bertentangan dengan hukum Islam.

<sup>9</sup> Rustam Dahar Karnadi Apollo Harahap, "Pola Emansipasi Wanita di Mesir (Pemikiran Qasim Amin)," dalam Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Bias Jender dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 199.

Sebagai konsekuensi logis dari adanya perkawinan, maka akan lahirlah beberapa hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh masing-masing pasangan. Pemenuhan hak oleh suami isteri setara dan sebanding dengan beban kewajiban yang harus dipenuhi oleh keduanya. Dengan demikian sejatinya masing-masing pasangan tidak ada yang lebih dan yang kurang dalam kadar pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban. Keseimbangan dan kesetaraan sesungguhnya sudah dimulai pada masa pra-nikah, yang oleh Islam disebut dengan *sekufu*. Ditetapkannya *sekufu* yang berarti seimbang dan setara sebagai salah satu syarat untuk melangsungkan pernikahan mengindikasikan bahwa sesungguhnya modal penting dalam mewujudkan motif ideal perkawinan dengan realitas perkawinan yang dijalani oleh suami dan isteri (laki-laki dan perempuan) adalah tergantung pada adanya kesetaraan.

### **1. Kesetaraan dalam Penentuan Pilihan Pasangan**

Di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat, apakah kedudukan wali merupakan syarat sah atau tidaknya suatu perkawinan. Pendapat pertama, yang didasarkan riwayat dari Aisyah, mengatakan bahwa tidak ada nikah tanpa wali dan wali menjadi syarat sahnya suatu perkawinan. Imam Syafi'i termasuk yang berpendapat kelompok pertama ini,<sup>10</sup> dan pendapat ini pula yang mayoritas dianut dan diikuti oleh kebanyakan umat Islam di Indonesia. Bahkan secara legal formal, kedudukan wali ini dimasukkan dalam hukum terapan yang berlaku di lingkungan peradilan di Indonesia yang berisi bahwa: "Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya."<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Jil. 2, terj. Imam Ghazali Said dan Ahmad Zaidun, *Bidayatul Mujtahid* (Jakarta Pustaka Amani, 2007), h. 409.

<sup>11</sup> Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 19.

Pendapat kedua, yang didukung oleh Abu Hanifah, Zufar, al-Syaibi dan al-Zuhri, berpendapat bahwa pernikahan dengan tidak ada wali adalah sah jika calon suami *se-kufu* (sebanding).<sup>12</sup> Terlepas dari adanya perdebatan tentang status wali dalam pernikahan, dalam realitas sosial masyarakat khususnya di Indonesia telah mendominasi pada keyakinan kepada pendapat pertama di atas. Hak atau kewenangan dan atau otoritas yang dimiliki oleh seorang wali yang dalam istilah *fiqh* dikenal dengan hak *ijbâr*.

Hak *ijbâr* yang dimiliki orang tua atau wali dalam perspektif Islam sesungguhnya tidaklah hak mutlak seperti hak *veto* yang keputusannya tidak boleh diganggu gugat. Jika sedemikian itu yang menjadi pemahaman terhadap hak dan kewenangan seorang wali *mujbir*, tentulah akan bertentangan dengan prinsip kemerdekaan dan kebebasan berkehendak bagi perempuan, padahal prinsip ini sungguh sangat diperhatikan dan dijunjung tinggi dalam Islam, termasuk juga dalam memilih jodoh. Interpretasi yang kurang proporsional terhadap hak *ijbâr* ini merupakan salah satu pintu yang membuka peluang kepada orangtua atau wali untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuannya yang akan menikah. Adapun alasan yang lazim dikemukakan orangtua untuk mempergunakan hak tersebut dengan argumentasi dalam rangka memberikan yang terbaik untuk anak perempuannya. Padahal adanya hak *ijbâr* dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada wali untuk berbuat yang terbaik dan peduli terhadap masa depan anaknya, termasuk dengan memilihkan jodohnya. Hak *ijbâr* tetap memiliki rambu-rambu yang cukup tegas, terutama untuk kebahagiaan dan kemaslahatan masa depan perkawinan anaknya.

Engineer mengatakan bahwa di dalam Alquran, perempuan setara dengan laki-laki dalam kemampuan mental dan moralnya, sehingga masing-masing memiliki hak independen yang

<sup>12</sup> Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Jil. 2, h. 409.

sama dalam menentukan pasangannya. Dalam konteks ini dia mendasarkan firman Allah swt. pada Q.S. al-Ahzâb/33: 35. Ayat ini menurut pendapatnya meliputi juga kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kontrak perkawinan. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki, yang dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkannya sebagaimana juga laki-laki. Laki-laki tidak lebih tinggi kedudukannya dalam hal ini.<sup>13</sup> Ini sangat relevan dengan ketentuan dalam KHI pasal 79 ayat (2) dan (3).

Pada hakekatnya perkawinan merupakan sebuah ikatan yang memiliki dimensi, di samping individual (hubungan masing-masing pasangan), juga dimensi sosial, yaitu berkaitan dengan hubungan masing-masing pasangan dengan lingkungan keluarga atau masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, kebebasan perempuan dalam memilih pasangan sesuai dengan yang diharapkannya, tidak dimaknai tanpa harus seizin dan rela wali. Sebab tidak dapat dipungkiri bahwa perkawinan akan lebih sempurna jika kebebasan tersebut dalam waktu yang bersamaan juga diharapkan memuaskan (direlakan dan direstui) oleh orang tua (wali) sebagai pihak yang mengakadkan dirinya dengan calon suami.

## **2. Kesetaraan Fungsi dan Perannya dalam Keluarga**

Perempuan dalam statusnya sebagai isteri dan ibu dari anak-anak mempunyai hak yang cukup penting dan mendasar dalam keluarganya, yakni hak untuk memperoleh jaminan kesejahteraan, dan dalam terminologi *fiqh* dikenal dengan nafkah. Hal ini berkaitan dengan fungsi dan peran berat yang dipikul perempuan atau isteri sebagai pelaku reproduksi (menganung, melahirkan, menyusui dan merawat anak), yang tidak bisa dialihperankan kepada laki-laki atau suami. Fungsi dan

---

<sup>13</sup> Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajidi, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, h. 137-138.

peran tersebut secara kodrati memang terdapat pada perempuan atau isteri, namun pada waktu lain peran daripada tugas-tugas kerumahtanggaan, seperti mengelola rumah tangga, merawat, menjaga dan mendidik anak dapat dikerjakan pula oleh seorang laki-laki atau suami.

Masdar memandang hak isteri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, karena secara normatif telah disebutkan dalam *nash* (Alquran dan hadis), juga karena isteri mempunyai peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga.<sup>14</sup> Pandangan Masdar ini terkait kondisi perempuan atau isteri di Jazirah Arab pada periode awal Islam di Makkah. Perempuan dan isteri hanya ditempatkan pada peran dan fungsi mengandung, menyusui, merawat anak dan melayani suami dalam kehidupan rumah tangga, sehingga tidak adil jika perempuan atau isteri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan, dan sebagainya), maka sudah selayaknya suami memikul tanggung jawab tersebut. Namun pada kondisi sekarang ini dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi memberikan kesempatan kepada seorang perempuan atau isteri untuk dapat berperan aktif dan bekerja dalam ruang publik dan sosial demi kesejahteraan kehidupan rumah tangganya.

Nafkah atau belanja yang harus diberikan suami kepada isteri adalah untuk memenuhi kebutuhan makan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan (kesehatan). Mazhab Hanafi berpendapat kewajiban nafkah suami meliputi makanan, daging, sayur mayur, buah-buahan, minyak *zaitun* dan *samin* serta segala kebutuhan yang diperlukan sehari-hari dan sesuai dengan keadaan (standar) umum. Berbeda dengan mazhab Hanafi, mazhab Syafi'i menetapkan jumlah nafkah bukan

---

<sup>14</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), h. 76.

diukur dengan jumlah kebutuhan, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami,<sup>15</sup> dalam hal ini sejalan dengan pasal 80 KHI.

Prinsip mendasar dalam menetapkan kewajiban suami memberi nafkah kepada isterinya adalah dalam rangka menjaga anggota keluarga terbebas dari keterlantaran, sehingga dalam soal jumlah nafkah yang harus diberikan, penulis cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa hal itu sangat tergantung kepada kebutuhan isteri dan anak-anak di satu pihak dan kemampuan suami di lain pihak. Akan tetapi, jika sampai keluarga terlantar karena suami tidak memperhatikan kewajiban nafkahnya, isteri dapat mengajukan gugatan cerai (jika keadaan benar-benar memaksanya).<sup>16</sup>

Persoalan nafkah bagi suami yang tidak mampu adalah pertimbangan kemanusiaan, dan kondisi itu dapat dimungkinkan terjadi kepada siapa pun. Oleh karena itu, dalam situasi dan kondisi suami tidak dapat memenuhi nafkah keluarganya, maka isteri dapat membebaskan suami dari kewajiban nafkah ini seperti dijelaskan dalam KHI, yaitu 'Isteri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b.'<sup>17</sup>

Menurut Nasaruddin Umar, Islam mewajibkan laki-laki sebagai suami untuk memenuhi kebutuhan isteri dan anak anaknya. Tetapi ini bukan berarti perempuan sebagai isteri tidak berkewajiban secara moral membantu suaminya mencari nafkah, dan bukan menjadi kewajiban hukum sebagaimana yang dibebank-

<sup>15</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz 2, h. 147 dan 153.

<sup>16</sup> Pasal 77 ayat 6: Jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan Agama. Lihat Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 80.

<sup>17</sup> Yang dimaksud dengan huruf a dan b adalah: a. nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi isteri; b. biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak. Lihat Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 80 ayat 6.

an kepada suami. Dia mencontohkan bahwa pada masa Nabi Muhammad saw., dan sahabatnya, sekian banyak perempuan (isteri) yang bekerja. Ada yang bekerja sebagai perias pengantin, seperti Ummu Satim binti Malhan; Raithah, isteri dari sahabat Nabi saw. yang bernama Abdullah ibn Mas'ud, sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup keluarganya.<sup>18</sup>

Namun dalam penerapan pasal 80 ayat 6 KHI di atas, menurut penulis harus benar-benar selektif, sebab pandangan minimalis tersebut rawan terhadap manipulasi, dan hal itu sangat mungkin terjadi, alasan ketidakmampuan suami dijadikan oleh suami yang tidak bertanggungjawab untuk tidak berusaha, atau bahkan dijadikan suami sebagai alasan mempekerjakan isteri di sektor produksi (pekerjaan yang menghasilkan materi), sehingga pada akhirnya isteri di samping harus menanggung beban reproduksi dan kerumahtanggaan, juga masih menanggung beban produksi yang tidak mampu dilakukan oleh suami, dan menjadikan perempuan memiliki peran ganda. Akan tetapi yang menjadi titik penekanan bahwa peran ganda seorang isteri tidak wajib hukumnya. Walaupun hal itu diperbolehkan dalam pandangan agama. Artinya bahwa suami memiliki kewajiban nafkah, seberapa pun dia mampu.

Tidak wajibnya isteri menanggung nafkah, selain tanggung jawab berat yang sudah diembannya dalam reproduksi, juga karena akan berpotensi besar timbulnya ekses-ekses negatif yang sedemikian kompleks sebagai implikasi beralihnya peran perempuan dari reproduksi dan domestik ke sektor produksi dan publik. Jika dikaitkan dengan problem sosial wanita pekerja, yaitu banyak perempuan yang berhadapan dengan berbagai problematika perburuhan, misalnya: upah yang rendah, konflik dengan majikan, pelecehan, pemerkosaan dan sebagainya.

---

<sup>18</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. xxxiv-xxxv.

Kondisi ini rawan terjadi bagi perempuan untuk terlibat dalam sektor publik dan sosial, karena belum adanya rasa keamanan yang diberikan oleh negara dan masyarakat. Akan tetapi, pada kondisi dan suasana yang memberikan rasa aman, jaminan hukum, dan pekerjaan yang layak, maka tentunya mereka dapat mengaktualisasikan dirinya di sektor publik dan sosial.

### **3. Kesetaraan dalam Menikmati Hubungan Seksual**

Perbincangan tentang hak dan kewajiban suami isteri tidak terlepas dari perbincangan tentang bagaimana masing-masing ber-*mu'âsyarah* secara *ma'rûf*, saling menggauli dengan baik secara objektif. Termasuk dalam persoalan hak dan kewajiban adalah soal hubungan seks suami isteri, sehingga secara normatif, kesetaraan dalam hubungan seks adalah bagian yang tidak terpisahkan dari implementasi dan perwujudan dari konsep *mu'âsyarah bi al-ma'rûf*. Hanya saja yang menjadi persoalan adalah apakah dalam soal hubungan seks, suami isteri dalam posisi sama dan sederajat? ataukah isteri yang cenderung sebagai objek karena itu adalah kewajiban yang harus dia lakukan sebagai isteri dan menjadi hak suami?

Berkenaan dengan persoalan hubungan seks suami isteri, pandangan tentang status keduanya dipengaruhi oleh konsep dasar perkawinan itu sendiri. Jika sebuah perkawinan didefinisikan sebagai *aqad tamlik* (kontrak pemilikan), yaitu dengan pernikahan seorang suami telah melakukan kontrak pembelian perangkat seks (*bud'u*) sebagai alat melanjutkan keturunan dari pihak perempuan yang dinikahnya, maka dalam konsep pernikahan ini, pihak laki-laki adalah pemilik sekaligus penguasa perangkat seks yang ada pada tubuh isteri. Dengan begitu, kapan, di mana, dan bagaimana hubungan seks dilakukan, sepenuhnya tergantung kepada pihak suami, dan isteri tidak punya pilihan lain kecuali melayani.

Jika perkawinan didefinisikan sebagai *aqad ibâhah* (kontrak untuk membolehkan sesuatu dalam hal ini alat seks yang semula dilarang), artinya dengan perkawinan itu alat seks perempuan tetap merupakan milik perempuan yang dinikahi, hanya saja kini alat tersebut sudah menjadi halal untuk dinikmati oleh seseorang yang telah menjadi suaminya. Dengan demikian, kapan hubungan seks akan dilaksanakan, dengan cara bagaimana dilakukan, tidak semata-mata tergantung kepada kehendak suami, melainkan atas kehendak bersama dari kedua belah pihak, yakni suami dan isteri, baik waktu maupun caranya.

Terdapat kecenderungan umum di masyarakat, bahwa hubungan seksual suami isteri, yang lebih banyak menikmatinya adalah suami, sementara pihak isteri hanya melayani. Sesuatu yang telah melekat dalam predikatnya sebagai isteri, pelayan dan pemuas suami, sehingga isteri dalam melakukan hubungan seks dengan suami, semata-mata menjalankan kewajiban. Hal itu dipengaruhi pandangan yang dianut kalangan ahli *fiqh*, bahwa hubungan seks bagi isteri adalah semata-mata kewajiban.

Menurut Masdar, pemahaman terhadap seksualitas ini terkait dengan pandangan konvensional yang dianut kebanyakan masyarakat tradisional-agraris, bahwa seks adalah barang suci, yaitu menjamin keturunan (*procreation*). Hanya kalangan masyarakat kota yang mulai berpandangan bahwa seks juga bagi kaum perempuan adalah perangkat biologis yang dianugerahkan Tuhan untuk kenikmatan (*pleasure*). Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Bukhâriy secara eksplisit sebenarnya diakui bahwa hubungan seks bukan semata untuk tujuan keturunan, akan tetapi juga untuk kenikmatan, yaitu ketika seorang yang hendak kembali kepada suami lama yang telah mentalaknya tiga kali (talak *ba'in*), Rasulullah saw. bersabda: "Jangan, kamu tidak boleh kembali ke suami yang telah mem-*bai'in*-mu sebelum kamu kawin dengan suami lain dan kamu sendiri merasakan madunya sebagaimana ia juga telah merasakan madumu."

Dari teks hadis ini, menggunakan istilah ‘madu’ dengan jelas yang dimaksud merasakan madu bukan saja telah terjadinya hubungan seks antara keduanya, tapi harus menikmati hubungan tersebut seperti halnya menikmati manisnya madu.<sup>19</sup>

Pendapat yang sama dikemukakan Dzuhayatin, bahwa tidak adanya hak seksualitas perempuan adalah akibat rumusan hukum Islam yang termaktub dalam berbagai kitab *fiqh* produk abad pertengahan yang dirumuskan berdasarkan persepsi laki-laki. Dasar yang dipakai dalam *fiqh* itu, menurutnya adalah hubungan suami isteri memiliki dimensi ibadah. Namun, ibadah harus dilaksanakan secara ikhlas tanpa keterpaksaan, karena hubungan seksual bukan sekedar hubungan yang bersifat fisik, maka nilai ibadahnya juga harus ditentukan oleh keikhlasan yang bersifat psikologis,<sup>20</sup> sehingga aplikasi konsep *mu’âsyarah bi al-ma’rûf* dalam hubungan seksual suami isteri adalah kebaikan objektif dalam pandangan mereka berdua. Tidak cukup hanya baik menurut orang lain, para ulama *fiqh*, atau pihak suami saja, tetapi harus baik bagi suami isteri sebagai satu pasangan yang menurut Alquran setara.

Al-Syirazy mengatakannya berkenaan dengan hal tersebut, meskipun pada dasarnya isteri wajib melayani permintaan suami, akan tetapi jika dia memang tidak terangsang untuk melayaninya, ia boleh menawar atau menanggukkan sampai batas tiga hari. Demikian juga bagi isteri yang sedang sakit, maka tidak wajib baginya untuk melayani ajakan suami sampai sakitnya hilang.<sup>21</sup> Jika suami tetap memaksa pada hakekatnya dia telah melanggar prinsip *mu’âsyarah bi al-ma’rûf* dengan

<sup>19</sup> Masdar Farid Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, h. 107 dan 203. Lihat Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin Ismâ’il bin Ibrâhîm bin al-Mugirah bin Bardizbah al-Bukhârîy, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, Juz 5 (Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), h. 519.

<sup>20</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, “*Marital Rape*, Bahasan Awal dari Perspektif Islam,” dalam Eko Prasetyo & Suparman Marzuki (eds.), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan* (Yogyakarta: PKBI Yogyakarta, 1997), h. 93.

<sup>21</sup> Imam Abu Ishaq al-Syirazy, *Al-Muhazzab* (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 65.

berbuat aniaya kepada pihak yang justeru seharusnya dia lindungi dengan kapasitas sebagai suami.

Perempuan sebagaimana juga laki-laki memiliki keinginan dan hasrat untuk dapat menikmati sebuah hubungan badan (seksual) dengan masing-masing pasangannya. Para spikonanalis menganggap bahwa seksualitas merupakan sesuatu yang otonom di mana setiap individu memiliki hak terhadap pemuasannya.<sup>22</sup> Bahkan ajaran agama memandang itu sebagai hal yang manusiawi dan tentunya perlu disalurkan lewat jalan yang sah melalui sebuah pernikahan, sehingga dalam pernikahan kepuasan seksual tidak hanya dimonopoli laki-laki saja.

Nafkah bagi isteri tidak hanya sebatas nafkah lahiriyah (makan, pakaian, tempat tinggal, jaminan kesehatan dan lain-lain), tetapi meliputi juga nafkah batin (menggauli, berhubungan seks, bisa juga perhatian dan kasih sayang). Jika ditelusuri lebih jauh dalam persoalan nafkah isteri, maka adalah kewajiban suami untuk melakukan hubungan seks dengan isteri sampai pada batas isteri dapat terpuaskan atau menikmatinya. Masdar bahkan sampai berpendapat, jika suami tidak bersedia menunaikan kewajiban nafkahnya kepada isteri (nafkah batin) dan isteri tidak mau menerimanya, maka isteri berhak mengajukan hal itu ke pengadilan dan pengadilan pun bisa mempertimbangkan tindakan yang lebih bisa menjamin keadilan, dalam hal ini bagi pihak isteri.<sup>23</sup> Melalui pihak pengadilan, jaminan keadilan bagi

<sup>22</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Marital Rape, Bahasan Awal dari Perspektif Islam," h. 86.

<sup>23</sup> Menurut Ahmad bin Hanbal bahwa batas maksimal pemenuhan hasrat itu empat bulan. Jika tidak ada halangan serius, minimal setiap empat bulan satu kali hubungan dengan isteri harus dilakukan. Sementara menurut sebuah riwayat dari 'Umar ibn Khattab, batas maksimal adalah enam bulan. Akan tetapi batasan-batasan yang dilakukan baik oleh Ahmad bin Hanbal maupun dalam riwayat 'Umar, sebaiknya batasan tersebut lebih fleksibel. Akan lebih baik jika ukuran batasannya adalah ketika isteri sudah tidak mampu menahan hasratnya, bisa empat bulan atau bisa lebih kurang dari itu. Sangat tergantung dengan kondisi masing-masing isteri. Lihat Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, h. 115-116.

suami isteri dapat terjaga dari segala bentuk ketidakadilan.

Kisah Utsmân bin Mazh'un adalah momentum sejarah betapa pentingnya kesetaraan dalam pemuasan seksual. Sebagaimana dikisahkan dalam sejarah, beliau adalah seorang suami yang berlebihan dalam beribadah, sehingga mengharamkan tidur pada malam hari dengan isterinya. Bahkan dia sendiri ingin mengebiri alat kelaminnya supaya konsentrasi dalam beribadah, maka ketika Basila (isterinya) mengadukan perihal tersebut kepada Nabi saw., maka dipanggillah Utsmân bin Mazh'un, lalu Nabi saw. berkata: Celaka engkau wahai Utsmân! Aku perintahkan supaya engkau meninggalkan sikap yang keliru itu. Pulanglah, berbukalah (puasa) dan pergaulilah isterimu seperti biasa.<sup>24</sup>

Melalui hadis Nabi saw. tersebut diketahui bahwa Islam sudah mengatur hak-hak seorang isteri yang harus dipenuhi oleh suaminya. Seorang suami dilarang mengabaikan hak-hak isteri, khususnya hak yang berhubungan dengan batiniyah disebabkan oleh pekerjaan lain, walaupun itu hubungannya dengan beribadah kepada Allah swt., dan ajaran Islam mengajarkan untuk menyeimbangkan kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat, tanpa ada salah satunya yang diabaikan.

#### **4. Kesetaraan dalam Menentukan Keturunan**

Mendapatkan keturunan atau anak adalah menjadi harapan dan kebanggaan yang bersifat naluriyah bagi setiap manusia yang diikhtiari dengan jalan pernikahan. Agama Islam memberikan keutamaan yang tinggi bagi orangtua yang mempunyai anak-anak saleh dan salehah, karena doa dari mereka akan menjadi amal *jariyah* bagi orangtuanya yang tidak pernah ada

---

<sup>24</sup> A. Rahmat Rosyadi, *Islam Problem Sex Kehamilan dan Melahirkan* (Bandung: Angkasa, 1993), h. 21. Lihat Muḥammad bin Ali bin Muḥammad bin Abdullah al-Syaukaniy al-Shan'aniy, *Nail al-Authâr*, Juz 4 (Bairut: Dâr al-Qutb al-Arabiyah, 1973), h. 171.

putusnya. Bahkan sebelum datangnya Islam pada zaman Jahiliyyah, anak menjadi kebanggaan bagi orangtua, khususnya anak laki-laki, dan setelah Islam datang, orang Arab masih suka menyombongkan diri dengan harta dan anak yang banyak, hal ini sebagaimana tersirat dalam Q.S. al-Saba/34: 35 yang terjemahnya: “Dan mereka berkata, “Kami memiliki lebih banyak harta dan anak-anak (daripada kamu) dan kami tidak akan diazab.”<sup>25</sup> Akan tetapi, dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu, ada sebagian pasangan suami isteri yang harus memilih untuk menunda kehamilan/kelahiran anak. Lazimnya cara yang ditempuh adalah dalam melakukan hubungan seksual menggunakan alat pencegah kehamilan (kontrasepsi). Dalam menentukan siapakah yang berhak memutuskan untuk melakukan atau tidak rekayasa keturunan (anak) itu, sejatinya juga harus setara antara suami dan isteri.

Menurut Syaltut sebagaimana dikutip Masdar, bahwa untuk menentukan siapa yang berhak memutuskan untuk melakukan rekayasa genetika ini setidaknya ada empat pendapat, yaitu: *Pertama*, pendapat yang dikemukakan oleh al-Gazali dari kalangan mazhab Syafi'i, mengatakan bahwa yang berhak memutuskan untuk punya anak (lagi) atau tidak adalah suami (ayah). Konsekuensinya, jika suami menghendaki anak, isteri tidak berhak apa-apa selain menuruti kemauannya, karena anak sebagai milik bapak (Q.S. al-Baqarah/2: 233).

*Kedua*, pendapat yang banyak dianut oleh ulama Hanafiah mengatakan bahwa yang berhak menentukan apakah akan mempunyai anak atau tidak adalah keduanya, suami dan isteri. Dasarnya adalah bahwa soal anak tidak mungkin terwujud tanpa partisipasi dari kedua belah pihak. Asal usulnya pun berakar dari sperma suami dan ovum isteri. Hadis Rasulullah saw. yang diriwayatkan Imam Bukhâry: mewajibkan anak untuk melipat-

---

<sup>25</sup> Kementerian Agama R.I., *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah* (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2009), h. 432.

gandakan baktinya kepada kedua orangtua, bahkan terutama ibu,<sup>26</sup> bisa menguatkan pendapat ini. Dengan demikian untuk memutuskan apakah akan punya anak atau tidak, harus didasarkan pada kehendak dan persetujuan bersama antara suami dan isteri.

*Ketiga*, bahwa menentukan keturunan bukan hanya hak suami isteri, melainkan juga umat (masyarakat) dengan penekanan kepada keputusan suami isteri. Kalangan ulama Ḥanbali dan sebagian ulama Syafi'iyah menganut pendapat seperti ini. Artinya, kebutuhan akan kemaslahatan masyarakat perlu diperhitungkan bagi pasangan suami isteri untuk menentukan apakah akan menempuh rekayasa genetika.

*Keempat*, yang banyak dianut oleh ahli hadis, hampir sama dengan pendapat ketiga, tetapi dengan lebih menekankan kepada pertimbangan kemaslahatan umat/masyarakat. Artinya, meskipun pasangan suami isteri menghendaki keterurunan/anak atau tidak, akan tetapi apabila kemaslahatan umum memutuskan lain, maka yang harus perioritaskan adalah kemaslahatan umum tersebut.<sup>27</sup>

Berdasarkan keempat pendapat di atas, tampak bahwa pendapat kedualah yang lebih relevan dengan asas kesetaraan antara suami dan isteri. Dalam arti bahwa urusan kelahiran adalah semata-mata urusan suami isteri, lebih khusus lagi adalah urusan isteri, karena dialah yang pihak yang paling bersangkutan dengan masalah kehamilan dan kelahiran.

## **5. Kesetaraan dalam Pengasuhan Anak**

Imam Malik berpendapat, kewajiban menyusui anak bagi ibu lebih merupakan kewajiban moral (panggilan hati nurani) daripada kewajiban formal (*legal*). Artinya kalau ibu tidak mau

---

<sup>26</sup> Abî 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il bin Ibrâhîm bin al-Mugirah bin Bardizbah al-Bukhârîy, *Shahîḥ al-Bukhârîy*, hadis nomor 5971.

<sup>27</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, h. 124-125.

melakukannya, suami atau pengadilan sekalipun tidak berhak untuk memaksanya. Senada dengan Imam Malik, para ulama dari kalangan mazhab Hanafi, Syafi'i, Ḥanbali dan sebagian pengikut Maliki berpendapat, bahwa menyusui anak oleh sang ibu itu hanya bersifat *mandûb* (sebaiknya). Kecuali kalau si anak menolak susuan selain susu ibu, atau ayah tidak sanggup membayar upah ibu susuan, maka menjadi wajib bagi ibu untuk menyusainya.<sup>28</sup>

Ketentuan formal *fiqh* yang membebaskan ibu dari kewajiban menyusui, lebih dimaknainya sebagai penghormatan yang begitu tinggi terhadap ibu, yang secara empiris menanggung beban reproduksi yang begitu berat. Walaupun dalam realitas di tengah masyarakat tidak memungkinkan, seorang ibu tega untuk tidak menyusui anaknya selama dia mampu. Oleh karena itu, yang menjadi *stressing point* di sini adalah bahwa beban perawatan anak dibebankan secara kolektif antara ibu dan ayah. Jangan sampai satu pihak merasa lebih diberatkan daripada yang lainnya. Ibu karena secara kodrati mempunyai kemampuan untuk menyusui, maka tugas itu dapat diambilalih oleh ibu, sementara ayah harus mengambil alih tugas-tugas perawatan yang lain. Jadi tidak semua dikerjakan oleh ibu sementara ayah tidak mau tahu dengan alasan apapun.<sup>29</sup>

Keluarga yang di dalamnya ada suami dan isteri keduanya sama-sama menanggung beban mencari nafkah guna mencukupi kebutuhan keluarga, adalah tidak adil jika hanya wanita saja yang harus mengurus semua pekerjaan rumah. Jika wanita berusaha meningkatkan amal salehnya, maka terdapat kesempatan serupa bagi kaum pria untuk meningkatkan partisipasinya lebih banyak lewat pekerjaan rumah dan mengasuh anak. Di

---

<sup>28</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Juz 7 (Cet. 3; Bairut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 699.

<sup>29</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an dan Women*, terj. Yazair Radianti, *Wanita di Dalam Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1994), h. 121-122.

samping itu sistem penilaian Alquran terhadap amal saleh tidak memandang apakah laki-laki atau perempuan yang melakukannya. Sistem kerjasama yang fleksibel, terpadu dan dinamis dari kerjasama saling menguntungkan seperti itu amat sangat bermanfaat dalam berbagai ragam masyarakat dan keluarga.

Apabila keadaan keluarga masih utuh (tidak terjadi perceraian), sistem pembagian kerja yang proporsional antara suami dan isteri sebagai dijelaskan sebelumnya sesungguhnya dapat dilaksanakan walaupun tidak bisa dipungkiri akan berhadapan dengan banyak hambatan dan kesulitan. Tetapi akan lebih sulit dan lebih problematis lagi jika kondisi ini berhadapan dengan keluarga yang mengalami perceraian, di mana seorang ayah berpisah dengan isterinya. Dalam hal masalah ini dijelaskan dalam pasal 105 KHI.

Jika dalam kasus demikian, ibu memiliki hak prioritas dalam merawat anak. Alasannya adalah: *Pertama*, karena sebagai ibu ikatan batin dan kasih sayang dengan anak cenderung selalu melebihi kasih sayang dari ayah; *Kedua*, derita keterpisahan seorang ibu dengan anaknya akan terasa lebih berat dibanding derita keterpisahan seorang ayah; *Ketiga*, sentuhan tangan keibuan yang lazimnya dimiliki oleh ibu akan lebih menjamin pertumbuhan mentalitas anak secara lebih sehat. Adapun tentang biaya perawatan, yang terdiri atas makanan, pakaian, obat-obatan, dan kebutuhan-kebutuhan lain, termasuk di dalamnya biaya pembantu dalam merawat anak dan biaya pendidikan tetap menjadi tanggung jawab ayah.

Dampak positif dari prinsip kesetaraan di atas adalah terbukanya kesempatan bagi perempuan (isteri) untuk mengembangkan potensinya lewat kiprahnya dalam kehidupan sosial, baik di bidang sosial, ekonomi, keagamaan, politik, budaya dan bidang-bidang lainnya, sehingga budaya (mitos) yang mengatakan bahwa perempuan adalah makhluk domestik yang hanya dalam dinding rumahnya, bahkan tidak jarang hanya sebatas

ruang-ruang dapur dan kamar tidurnya akan mendapat pence-  
rahan.

Kehidupan berumah tangga memang tidak selamanya ber-  
jalan mulus tanpa konflik, perbedaan atau perdebatan. Bahkan  
bisa jadi perbedaan-perbedaan adalah bunga kehidupan beru-  
mah tangga, yang semestinya tidak memunculkan duri yang  
melukai salah seorang anggota keluarga. Sebaliknya ia harus  
dikelola untuk menemukan saling pengertian terhadap kelesi-  
han dan kekurangan masing-masing. Semangat saling pener-  
tian yang meniscayakan tidak adanya kekuasaan yang dominan  
dari satu pihak kepada pihak yang lain, sehingga tujuan dari  
diadakannya perkawinan dapat tercapai.

## **C. HAK NAFKAH BATIN ISTERI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM NASIONAL DI INDONESIA**

### **1. Hak Nafkah Batin Isteri Ditinjau dari Hukum Islam**

Islam memandang bahwa perkawinan merupakan kebutu-  
han biologis yang fitrah bagi kenormalan perilaku. Lebih dari  
itu, Islam menganggap perkawinan sebagai penyempurna  
agama, dan lembaga perkawinan merupakan kriteria hidup  
yang ideal. Islam memotivasi bahkan memerintahkan umatnya  
untuk segera menikah jika telah mampu untuk melakukannya.  
Membujang atau menjauhkan diri dari perempuan merupakan  
suatu bentuk kemunafikan dan dapat menjerumuskan sese-  
orang kepada kufur terhadap karunia Allah.<sup>30</sup> Dengan melak-  
sanakan perkawinan berarti ia telah mempersiapkan diri untuk  
menjaga kehormatannya, untuk *istiqamah* dan untuk beriba-  
dah kepada Allah. Pergaulan suami isteri dalam suatu rumah  
tangga merupakan persenyawaan jiwa raga dan cinta Suami is-  
teri yang hidup secepat, setempat tidur, dan sedapur itu memer-

---

<sup>30</sup> Ahmad Syaqui al-Fanjariy, *al-Thib al-Wiqa'i*, terj. Ahsin Wijaya dan Totok Jumentoro, *Nilai Kesehatan dalam Syari'at Islam* (Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 135.

lukan persesuaian tabiat agar bahtera rumah tangganya dapat berjalan dengan serasi, sehingga dengan persesuaian tersebut diharapkan rumah tangga yang dibinanya mendapat rahmat dari Allah swt.

Tujuan yang mulia dalam melestarikan dan menjaga keseimbangan hidup rumah tangga, ternyata bukanlah suatu perkara yang mudah untuk dilaksanakan. Banyak dijumpai bahwa tujuan mulia perkawinan tidak dapat diwujudkan secara baik. Hal ini dipengaruhi faktor-faktor, antara lain: faktor psikologis, biologis, fisiologis, ekonomis, pandangan hidup, perbedaan kecenderungan dan lain sebagainya.<sup>31</sup> Faktor psikologis dan biologis-fisiologis bila tidak diperhatikan dengan baik oleh pasangan suami isteri akan mengakibatkan terjadinya konflik, terlebih merugikan kepada pihak isteri sebagaimana dikemukakan di atas.

Islam tidak menutup mata terhadap hal-hal tersebut di atas. Islam membuka suatu jalan keluar dari krisis atau kesulitan rumah tangga yang tidak dapat diatasi lagi. Jalan keluar ini tidak boleh ditempuh kecuali dalam keadaan terpaksa atau darurat. Keadaan terpaksa atau darurat dapat berupa isteri merasa dirugikan oleh suaminya disebabkan kelalaiannya memberi nafkah batin kepadanya. Tidak terpenuhinya nafkah batinnya, maka isteri dapat menuntut suaminya.

Islam memandang bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang paling terhormat dan mulia di muka bumi (Q.S. al-Isrâ/17: 70). Islam memuliakan perempuan sebagai makhluk yang utuh dengan martabat agung dan dengan dimensi yang tak terhingga. Perempuan tidak sekedar dinilai dari segi keindahan tubuhnya, kemolekan parasnya, kesempatan pergaulannya. Jauh lebih luas dari itu, perempuan dalam Islam dilihat sebagai manusia yang sama seperti pria, memiliki tugas kemanusiaan serta tanggung

---

<sup>31</sup> H. Djamaan Nur, *Fiqh Munakahat* (Cet. 1; Semarang: Toha Putra, 1993), h. 130.

jawab pribadi dan seterusnya.<sup>32</sup> Oleh karena itu, perempuan tidak boleh dilecehkan, dinodai, diperlakukan secara kasar, disakiti hatinya, apalagi diabaikan hak-haknya, karena hal itu semua merupakan nafkah batiniyah yang seharusnya diberikan oleh sang suami.

Adapun nafkah batiniyah yang menjadi kewajiban suami terhadap isterinya sebagai berikut:

**a. Menghormati, menghargai dan memperlakukan isteri dengan baik**

Salah satu kewajiban suami yang bersifat batiniyah adalah memperlakukan isteri dengan baik. Suami harus senantiasa menjaga perasaan isterinya, bergaul kepadanya dengan cara yang baik, memperlakukan dengan cara yang wajar, bersikap lemah lembut, bersikap sabar dalam hidup bersamanya dan menahan diri dari hal-hal yang tidak menyenangkannya. Dalam Q.S. al-Nisâ/4: 19 diperintahkan kepada suami agar selalu menjaga sifat *mawaddah*-nya, karena sifat *mawaddah* itu kadang berkurang dan kadang pula bertambah, ia mengalami pasang surut, bahkan bisa hilang disebabkan berkurangnya daya tarik yang dimiliki oleh isteri. Ayat ini melarang suami bersikap sewenang-wenang terhadap isterinya yang bisa menyebabkan penderitaan batin dan mengalami kegoncangan jiwa akibat perlakuan suami.

Rasulullah saw. dalam kehidupan berumah tangga sering menggunakan kata-kata santun, lembut, mesra ketika menyapa isteri-isterinya. Melalui hadisnya dijelaskan bahwa salah satu bukti kesempurnaan akhlak seseorang dan kehidupan imannya, yaitu bersikap santun dan halus kepada isterinya.<sup>33</sup> Ini artinya kemuliaan seorang isteri tergantung kepada suaminya.

---

<sup>32</sup> Marwah Daud Ibrahim, *Teknologi, Emansipasi dan Transendansi: Wacana Peradaban dengan Visi Islam* (Cet. 1; Bandung: Mizan, 1994), h. 124.

<sup>33</sup> Abî Abdullah Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal al-Syaibaniy al-Marwaziyy, *Musnâd Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 2 (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 250.

Begitu juga sebaliknya, terhlinya seorang isteri disebabkan oleh suaminya. Selain itu ukuran kemanusiaan dan kesempurnaan akhlak seseorang adalah pergaulannya dengan isterinya. Apabila pergaulannya dengan isterinya baik, maka baik pulalah akhlaknya, demikian pula sebaliknya.

Cara menghormati perempuan, yaitu bersikap lemah lembut terhadapnya, tidak menyakitinya, dan bersikap baik, karena sikap itu merupakan manifestasi dari ketinggian akhlak dan kesempurnaan iman seseorang. Untuk menumbuhkan sikap baik kepada isteri, rasa saling cinta-mencintai, sayang-menyayangi di antara suami isteri dapat dilakukan dengan cara bersenda gurau, tetapi dalam batas-batas yang wajar. Suami harus mengimbangi perasaan isteri, dia harus bijaksana mengikuti tabiat dan tingkah laku isteri, sebab di samping tingkah laku wanita yang tidak baik, tentu ada pula tingkah laku dan tabiatnya yang sangat menyenangkan. Sebagaimana hadis Nabi saw. yang artinya: "Dari Abi Hurairah berkata, bahwa Rasulullah saw. bersabda: Janganlah seorang laki-laki mukmin membenci seorang perempuan mukminah jika ia ada membenci salah satu sifatnya, tentu ia ada senang dengan sifatnya yang lain."<sup>34</sup> Melalui hadis ini diketahui bahwa Islam menganjurkan suami menimbang dengan adil antara sifat-sifat yang baik dan yang buruk, karena apabila ia melihat sifat yang tidak disenanginya tentu ia akan juga melihat sifat yang disenanginya. Artinya bahwa dalam menjalani kehidupan rumah tangga perlu adanya saling pengertian, saling menghargai, dan saling melengkapi terhadap kekurangan masing-masing pasangannya.

Pada pergaulan sehari-hari seorang suami selalu berusaha membuat isterinya gembira dan senang hati. Keceriaan dalam sebuah rumah tangga memberikan berkah yang melimpah. Hal ini dikarenakan dalam menjalani kehidupan rumah tangga

---

<sup>34</sup> Imâm Muslim ibn al-Hajâj al-Qusyairiy al-Naisaburiy, *Shahîh Muslim*, Juz 1 (Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 625.

dipenuhi oleh semangat dan motivasi untuk giat bekerja demi menghidupi keluarga, isteri dan anak-anaknya. Selain daripada itu ketika kembali dari tempat bekerja, dari perjalanan jauh atau dari bepergian, sang suami hendaknya menunjukkan sikap yang menyenangkan terhadap isterinya. Sebab hal tersebut dapat memberikan kebahagiaan dalam hati sang isteri. Rasulullah saw. telah memberikan petunjuk tentang beberapa hal yang harus dilakukan suami di hadapan isteri ketika kembali dari bepergian.<sup>35</sup> *Pertama*, menyampaikan ucapan salam (Q.S. al-Nûr/24: 61). Rasulullah saw. memberikan petunjuk pula apabila memasuki rumah hendaklah mengucapkan salam. Sebab dapat menambah berkah dan mendapatkan hidayah, menabur kedamaian serta ketenteraman antara suami isteri.<sup>36</sup> Menyebarkan salam, baik kepada orang lain maupun kepada keluarga sangat dianjurkan agama, karena dapat menambah semaraknya kekeluargaan, di samping juga dapat menyuburkan rasa kasih sayang di antara mereka.

*Kedua*, berwajah manis. Seorang muslim hendaklah senantiasa menunjukkan wajah manis lagi berseri apabila bertemu dengan sesamanya. Senyuman yang tulus dan raut muka yang jernih akan membuat senang hati orang yang bertemu, dan dapat menghilangkan kekeruhan perasaan bagi orang yang berada di depannya. Di antara sekian banyak manusia, maka isterilah yang paling berhak mendapatkan wajah manis dari suami. Dengan berwajah manis tentunya suasana damai dan tenteram akan tercipta dengan baik, keharmonisan dan saling membutuhkan akan terpatri dalam jiwa, sehingga kebahagiaan dan kesejahteraan senantiasa menyelimuti kehidupan rumah tangganya. Apabila seorang suami memanggil isterinya, hendaklah

---

<sup>35</sup> Abu Muhammad Iqbal, *Menyayangi Istri, Membahagiakan Suami* (Cet. 3; Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001), h. 24-26.

<sup>36</sup> Abî Isâ Muḥammad bin Isa bin Saurah, *Al-Jâmi' al-Shaḥîḥ Sunan al-Tirmidziy*, Juz 5 (Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 56.

dengan menggunakan panggilan yang manis atau panggilan yang paling disukai. Hal ini merupakan ungkapan kasih sayang, kemesraan, serta penguat jalinan kasih mereka.

Allah swt. melarang seorang mukmin memanggil seseorang dengan panggilan yang buruk dan julukan yang dapat menyinggung perasaan seseorang (Q.S. al-Hujurât/49: 11). Rasulullah saw. juga memberikan tuntunan apabila memanggil orang lain, khususnya si isteri hendaklah dengan panggilan yang manis dan dia sukai. Sebab hal tersebut dapat menimbulkan kebanggaan dan *ukhuwah* yang lebih dalam lagi. Tidak selayaknya seorang suami memanggil isterinya dengan panggilan yang tidak senonoh lagi menyakitkan hati, atau menambah-nambahi panggilan dengan sifat yang buruk, misalnya wahai si bodoh dengan maksud menyindir dan mengejek. Hal itu jelas menyakitkan hati serta melukai perasaannya, memperkeruh pikiran, menimbulkan rasa sedih lagi duka, serta merubah perasaan senang menjadi kebencian.

Suami juga apabila memanggil isterinya hendaklah dengan panggilan yang manja. Sebab dapat menumbuhkan rasa cinta dan hormat, melukiskan rasa senang dan bahagia, melapangkan dada serta mendendangkan kemerduan pada pendengarannya. Rangsangan berbentuk kemanjaan seperti itu dapat memancing reaksi hingga melahirkan kebajikan-kebajikan. Sikap manja adalah bagian dari hiburan yang menyenangkan lagi dibenarkan agama. Sebab sudah menjadi bagian hidup serta kebiasaan Rasulullah untuk memanjakan isteri-isterinya. Beliau memanggil 'Aisyah selalu dengan suara lembut dan halus, yang tentu saja dengan maksud memanjakannya.<sup>37</sup>

Demikianlah petunjuk dari Rasulullah saw. dalam menggauli seorang isteri, berbicara, berbincang serta memanggil namanya. Kemesraan, kemanjaan, kasih sayang, penuh perha-

---

<sup>37</sup> Abî 'Abdillah Muḥammad bin Ismâ'il bin Ibrâhim bin al-Mugirah bin Bardizbah al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Juz 3, h. 591-592.

tian, kemanisan wajah adalah bagian dari cara menciptakan keharmonisan dalam rumah tangga. Untuk itu, para suami isteri hendaklah senantiasa mampu mawas diri, merenung serta berlatih hingga sifat-sifat tersebut menjadi sebuah perangai dalam kehidupan. Bila itu menjadi kenyataan, maka hancurlah tembok pembatas antara suami isteri, hingga terjalin hubungan keterbukaan dan saling pengertian. Kehangatan, kelembutan, kasih sayang dan saling mencintai akan menjadi hiasan indah dalam membangun hubungan harmonis dan keluarga yang *mawaddah wa rahmah* yang diridhai Allah swt.

### **b. Memelihara dan menjaga isteri dengan baik dan wajar**

Suami dan isteri dalam hidup berumah tangga harus mampu berperan, suami memberikan peranannya kepada isteri, begitu pula isteri sebaliknya. Suami berkewajiban menjaga dan memelihara isteri dari segala sesuatu yang dapat menodai kehormatannya, menjaga harga dirinya, menjunjung tinggi kehormatan dan kemuliaannya, sehingga citra kehidupan rumah tangganya tetap baik dan terpelihara. Salah satu cara melindungi isteri adalah suami menghindari hal-hal yang terlarang yang bisa merusak nama baik keluarga (isteri), mempermalukan isteri di tengah orang banyak, melakukan perbuatan serong di belakang isteri dan masih banyak lagi hal-hal yang bisa membuat sang isteri tidak merasa aman dan terlindungi dalam mengarungi bahtera rumah tangganya.

Alquran juga menggambarkan hubungan suami isteri ibarat busana (Q.S. al-Baqarah/2: 187). Ayat ini menjelaskan bahwa suami isteri haruslah sama-sama berupaya melakukan pendekatan ke arah keserasian dan pemahaman, yaitu isteri tak ubahnya sebagai busana bagi suami dan suami adalah busana bagi isteri. Hubungan suami isteri yang diibaratkan sebagai pakaian mengandung isyarat bahwa mereka itu saling membutuhkan sebagaimana kebutuhan manusia pada pakaian, tetapi

juga berarti bahwa suami isteri yang masing-masing menurut kodratnya memiliki kekurangan dan harus berfungsi menutup kekurangan pasangannya, sebagaimana pakaian menutup kekurangan pemakainya.<sup>38</sup> Alquran menggarisbawahi hal ini dalam rangka jalinan perkawinan, karena betapa pun hebatnya seseorang, ia pasti memiliki kelemahan, dan betapa pun lemahnya seseorang pasti ada juga unsur kelebihanannya. Suami isteri tidak luput dari dua hal yang demikian, sehingga suami dan isteri harus berusaha saling melengkapi.

Menjaga rahasia adalah bagian dari cara menjalin keharmonisan dan keutuhan hubungan. Seringkali suami menceritakan rahasianya kepada isteri, demikian pula isteri mengungkapkan rahasianya kepada suami sebagai ungkapan rasa cinta dan kedekatan antara keduanya. Tentu saja pasangan suami isteri ini tidak akan merasa senang bila rahasianya diketahui orang lain. Hal-hal yang terjadi di dalam rumah tangga, baik masalah hubungan badan, percekocokan maupun yang lain tidak selayaknya diceritakan. Cukup hanya diketahui berdua saja. Di samping mengandung manfaat, menjaga rahasia juga merupakan bagian dari kebahagiaan. Saling menjaga perasaan dan saling menghormati harus selalu diupayakan hingga benar-benar tercipta ketenteraman dan kesejahteraan dalam rumah tangga. Olehnya itu, Islam sangat mencela dan melarang pemeluknya membuka rahasia yang terjadi dalam rumah tangga. Rasulullah saw. bersabda: "Sungguh seburuk-buruk kedudukan manusia di hadapan Allah pada hari kiamat nanti adalah seorang suami yang membuka rahasia isterinya dan isteri membuka rahasia suaminya lalu diceritakan kepada orang lain."<sup>39</sup>

Perjalanan mengarungi hidup berumah tangga tentu terjadi hal-hal yang negatif antara suami isteri. Muncul ketidakpuasan,

<sup>38</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. 12; Bandung: Mizan, 2003), h. 209.

<sup>39</sup> Abi Abdullah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Syaibaniy al-Marwaziyy, *Musnâd Ahmad bin Hanbal*, Juz 3, h. 69.

celaan, umpatan, dan perilaku buruk lain yang tidak terkendali. Semua itu adalah rahasia yang tidak selayaknya didengar dan diketahui oleh siapa pun, kecuali mereka. Segala persoalan seharusnya diselesaikan dengan pikiran jernih dan sikap bijak. Apabila pasangan tersebut gagal menyelesaikan masalahnya, maka tidak dilarang meminta orang lain ikut menyelesaikannya dengan sedikit mengungkapkan rahasia sebatas hal-hal yang mungkin, atau menyampaikannya kepada seseorang yang dapat dipercaya serta memahami masalah dan dapat menjaga rahasia untuk ikut serta menyelesaikannya. Rahasia dalam rumah tangga harus benar-benar dijaga, jangan sampai orang lain mengetahui. Hanya pasangan suami isteri itu saja yang layak mengetahuinya. Hal yang demikian dimaksudkan agar sifat malu tetap tumbuh berkembang pada setiap individu, di samping untuk menjaga ketenteraman dan kebahagiaan hidup berumah tangga.

Menyebarkan rahasia memberikan dampak yang sangat negatif bagi pasangan suami isteri, karena dapat menghancurkan bangunan rumah tangga yang sudah kokoh, tidak ada rasa saling percaya lagi, menambah penderitaan dan kekeruhan hati, membuka pintu pengkhianatan, sehingga kebahagiaan yang didambakan tidak akan pernah menjadi kenyataan. Memelihara dan menjaga rahasia rumah tangga merupakan bagian dari akhlak karimah yang harus selalu diupayakan dan dilaksanakan karena merupakan kunci bagi kokoh kuatnya jalinan kasih serta kebahagiaan rumah tangga. Dengan demikian, menjaga isteri berarti termasuk menutupi kekurangannya dan tidak membuka apa yang menjadi rahasia keluarga. Menjaga yang dimaksudkan di sini di samping yang bersifat lahiriyah, yaitu melindungi isteri dari gangguan orang lain, juga yang bersifat batiniyah, yaitu menjaga perasaan isteri.

### c. Suami mendatangi isterinya (senggama) dengan baik

Di antara hak isteri pada suami adalah disetubuhi. Dalam persetubuhan terdapat sebuah perlindungan dan kasih sayang, di samping itu juga mendapatkan kepuasan dan kenikmatan biologis, sehingga keharmonisan hubungan antara suami isteri akan terjalin dengan baik. Bahkan akan melahirkan kebahagiaan, kesejahteraan, ketenangan dan kedamaian dalam kehidupan rumah tangga. Bersenggama merupakan nafkah batin yang harus diberikan oleh seorang suami, karena memenuhi kebutuhan biologis, melindungi, dan membagi kebahagiaan adalah bagian dari kewajiban yang harus dilaksanakan.

Makhluk yang berjenis jantan dan betina untuk saling membutuhkan adalah sebuah fitrah, karena didorong oleh kekuatan naluri seksual atau *libido*.<sup>40</sup> *Libido* ini harus disalurkan melalui jalan yang wajar, dan pada makhluk manusia, khususnya suami isteri penyalurannya tidaklah menjadi masalah, namun cara penyalurannya seorang suami harus mendatangi isterinya dengan baik. Alquran menggambarkan bahwa isteri ibarat sebuah kebun yang memiliki kebaikan bagi pemiliknya, sehingga pemilik kebun harus menggarap kebunnya dengan baik (Q.S. al-Baqarah/2: 223).

Di sini perlu dipahami bahwa walaupun pada dasarnya seks manusia ditujukan pada prokreasi, yaitu untuk menghasilkan keturunan, tetapi dalam prakteknya, kesenangan seksualah yang menonjol, yaitu suatu kesenangan yang diciptakan Tuhan dalam perbuatan yang berhubungan dengan *koitus*,<sup>41</sup> dan meski telah terikat tali suci pernikahan, bukan berarti aktivitas seks pasangan suami isteri terbebas dari norma. Hubungan seksual adalah ekspresi cinta dan Islam sangat mengatur etika ekspresi ini sesuai tuntunan sunnah Rasulullah saw.

---

<sup>40</sup> H. Ali Akbar, *Merawat Cinta Kasih* (Cet. 19; Jakarta: Pustaka Antara, 1999), h. 78.

<sup>41</sup> H. Ali Akbar, *Merawat Cinta Kasih*, h. 68.

Perkawinan sebagai wadah penyatuan persepsi, dan begitu akad selesai secara sah, maka hak dan kewajiban suami isteri itu timbul tanpa dielakkan. Akad nikah secara sah menyebabkan timbulnya hak dan kewajiban. Suami isteri dituntut untuk menunaikan kewajibannya masing-masing. Kelalaian di satu pihak dalam menunaikan kewajibannya berarti menelantarkan hak pihak yang lain. Adanya kelalaian itu diakibatkan adanya persepsi bahwa apakah akad nikah hanya menimbulkan kewajiban sepihak, di mana hanya isteri yang berkewajiban menyerahkan dirinya untuk disetubuhi suaminya, atautkah akad nikah itu menimbulkan kewajiban timbal balik. Artinya, sebagaimana isteri berkewajiban menyerahkan dirinya untuk disetubuhi suaminya, demikian pula suami berkewajiban menyetubuhi isterinya tersebut.

Pada kitab-kitab *fiqh* terdapat dua pandangan dalam masalah tersebut. *Pertama*, pendapat yang populer di kalangan mazhab-mazhab *fiqh*<sup>42</sup> adalah bahwa akad nikah hanya menimbulkan kewajiban satu pihak yaitu kewajiban isteri menyerahkan diri untuk disetubuhi suaminya. Sedangkan suami tidak berkewajiban menyetubuhi isterinya, dengan alasan bahwa persoalan bersestubuh adalah hak sepihak, yaitu hak suami atas isterinya. Menurut pendapat ini yang menjadi obyek bagi akad nikah hanyalah isteri, tidak termasuk suami. Suami adalah pelaku akad nikah beserta wali, sedangkan yang diakadkan adalah isteri. Atas dasar itu bersestubuh menjadi hak suami bukan hak isteri. Oleh karena itu, isteri tidak berhak menuntut suaminya untuk menyetubuhinya.

Perlu diketahui bahwa pendapat tersebut bukan berarti mentolerir suami mengabaikan begitu saja kehendak seksual isterinya. Suami berkewajiban secara moral menjaga jangan sampai isterinya jatuh ke dalam jurang kebinasaan. Seandainya

---

<sup>42</sup> Abd al-Rahmân al-Jazîriy, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4 (Bairut; Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 2-3.

seorang isteri tidak disetubuhi oleh suaminya bisa membuatnya jatuh pada perbuatan terlarang, maka saat itu suami secara moral keagamaan wajib memenuhi kebutuhan seksual isterinya itu.<sup>43</sup> Seandainya suami mengabaikan kebutuhan tersebut, isteri tidak berhak menuntut, karena soal bersetubuh hanyalah hak suami, bukan hak isteri. Isteri tidak mempunyai kekuatan apa-apa untuk menuntut suaminya dalam hal tersebut.

Pendapat tersebut menurut penulis membuat suami dapat memperlakukan isterinya sebagai benda berlian. Isteri dalam pandangan ini tidak mempunyai hak bicara dalam masalah hubungan seksual. Lebih lagi dalam masyarakat yang tertutup, karena membicarakan masalah persetubuhan adalah tabu bagi seorang isteri. Andaikan suami tidak mempunyai kesadaran agama yang mendalam, maka isteri bisa jadi menderita selamanya karena tidak terpenuhi kehendak seksualnya. Namun yang jelas ketidakpedulian suami terhadap kehendak isterinya adalah suatu tindakan yang bisa mengakibatkan mudarat pada diri isteri, sedangkan kemudaratan dalam ajaran Islam perlu ditiadakan.

Pemahaman ini memberikan gambaran tentang paradigma kekuasaan laki-laki yang tampaknya melahirkan konsekuensi terhadap teori perkawinan. Islam memandang bahwa perkawinan merupakan perjanjian yang menghalalkan laki-laki dan perempuan untuk menikmati naluri seksualnya melalui akad, dan isteri dianggap sebagai milik laki-laki (suami). Dengan kepemilikan ini pula, suami memonopoli hak kenikmatan atas isteri, meski pada kondisi tertentu ia dapat melepaskan diri (keduanya dapat bercerai). Akibat lebih lanjut dari teori kekuasaan ini ialah bahwa suami tidak berkewajiban menyetubuhi isterinya. Sebaliknya isteri berkewajiban menyerahkan tubuhnya kepada suami manakala si suami membutuhkannya. Dari sini dapat dilihat adanya ketidakadilan dalam kewajiban suami isteri dalam

---

<sup>43</sup> Abd al-Rahmân al-Jazîriy, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4, h. 4.

masalah nafkah batin.

*Kedua*, pendapat yang dianut sebagian Syafi'iyah<sup>44</sup> bahwa akad nikah menimbulkan hak dan kewajiban timbal balik dalam masalah berhubungan badan. Pendapat ini didukung oleh Ibn Hizam dari kalangan Zahiri. Ia mengatakan wajib atas suami menyetubuhi isterinya.<sup>45</sup> Hal ini dikemukakan oleh mayoritas Hanâfiyah, bahwa sebaiknya tuntutan seksual isteri dipenuhi oleh suaminya sepanjang tidak bertentangan dengan pertimbangan etika keagamaan (*diniyah*).<sup>46</sup>

Dengan demikian, penulis lebih sependapat dengan pendapat kedua, yakni isteri mempunyai hak atas suaminya untuk disetubuhi. Dengan alasan jangan sampai seorang isteri dibiarkan begitu saja tanpa dipenuhi nafkah batinnya. Hak bersetubuh adalah hak kedua belah pihak suami isteri. Sebagaimana isteri berhak menuntut suami untuk menyetubuhinya, karena obyek dari akad nikah adalah kedua suami isteri. Dengan selesainya akad nikah, suami berhak memanfaatkan isterinya, dan sebaliknya si isteri berhak pula untuk memanfaatkan suaminya. Antara suami dan isteri tidak ada lebih kurangnya mengenai hak dan kewajiban dalam masalah berhubungan badan.

Oleh karena itu, kesetaraan dalam hak seksual laki-laki dan perempuan (suami dan isteri) dapat direalisasikan dengan menyatakan bahwa akad nikah bukanlah akad pemilikan, akan tetapi akad pembolehan (*ibâhah*). Pada teori yang diungkapkan oleh sebagian Syafi'iyah, bahwa konsep pernikahan bukan untuk memberikan kenikmatan seksual kepada suami saja, tetapi juga kepada isteri.<sup>47</sup> Konsekuensinya ialah bahwa isteri berhak

<sup>44</sup> Abd al-Rahmân al-Jazîriy, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4, h. 4.

<sup>45</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. Moh. Thalib, *Fiqh Sunnah*, Jil. 6 (Cet. 9; Bandung: Al-Ma'arif, 1994), h. 95.

<sup>46</sup> Abd al-Rahmân al-Jazîriy, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4, h. 2-4.

<sup>47</sup> Hussein Muhammad, "Repleksi Teologis tentang Kekerasan terhadap Wanita" dalam Syafiq Hasyim (ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam* (Cet. 1; Bandung: Mizan,

menuntut persetujuan dari suaminya manakala ia menghendaki dan suami berkewajiban memenuhinya, demikian juga sebaliknya.

Sehubungan dengan kewajiban nafkah batin tersebut, Ahmad bin Hanbal mengatakan, suami berkewajiban menyetubuhi isterinya paling kurang satu kali dalam empat bulan. Alasannya dikiaskan kepada *ilâ'*, yaitu suami bersumpah tidak akan menyetubuhi isterinya selama lebih dari empat bulan.<sup>48</sup> Selanjutnya beliau menjelaskan jika suami dalam perjalanan hanya ditolerir selama enam bulan. Lebih dari masa tersebut, tergantung kepada adanya kerelaan isteri.<sup>49</sup>

Lebih ketat dari itu, al-Gazali mewajibkan sekurangnya satu kali dalam empat hari. Namun, kata al-Gazali sangat tergantung kepada kebutuhan kedua belah pihak sehingga jangan sampai berbuat salah. Memelihara diri dari berbuat kesalahan adalah wajib. Ibn Hizam dari kalangan Zahiri berpendapat, suami wajib menyetubuhi isterinya paling kurang sekali dalam tiap kali suci.<sup>50</sup> Pendapat ini didasarkan atas firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah.2: 222<sup>51</sup>, yang terjemahnya: "...Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu..." Dari ayat ini Ibn Hazm berkesimpulan bahwa suami hanya berkewajiban menyetubuhi isteri satu kali untuk setiap masa suci.<sup>52</sup>

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas dipahami bahwa masalah jarak waktu di mana suami harus menyetubuhi isterinya sangat tergantung kepada situasi dan kondisi serta banyak yang sangat bersifat pribadi, serta yang paling mendasar

1999), h. 210.

<sup>48</sup> Abu Bakar Jabir al-Jazîriy, *Minhâj al-Muslim* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 392.

<sup>49</sup> Abu Bakar Jabir al-Jazîriy, *Minhâj al-Muslim*, h. 393.

<sup>50</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. Moh. Thalib, *Fiqh Sunnah*, Jil. 6, h. 162-163.

<sup>51</sup> Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 222, yaitu: ... .. ḲóÁöĐóÇ ÊóØóåóÑúáó ḲóÁúÊöæääóó äöü ÍóíúËö ÁóãóÑóßöãö Çááóóö

<sup>52</sup> Abu Bakar Jabir al-Jazîriy, *Minhâj al-Muslim*, h. 392.

adalah kepuasan yang mampu membendunginya dari berbuat penyelewengan atau jangan sampai mereka tersiksa batinnya.

Di atas telah dikemukakan tentang jarak waktu atau masa yang ditolerir oleh hukum *fiqh* bagi suami untuk menyetubuhi isterinya. Akan tetapi apabila suami tetap tidak memenuhi nafkah batin isterinya sampai lepas masa yang ditolerir tersebut, padahal si isteri tidak rela diperlakukan seperti demikian, atau dengan perbuatan suami itu si isteri merasa tersiksa, maka seharusnya dalam hal tersebut si suamilah yang harus tahu diri dan cepat bertindak memilih satu antara dua jalan, yaitu kembali memenuhi hak isterinya, atau melepaskan secara baik. Namun, apabila suami tidak melakukan hal yang demikian, maka sang isteri dapat melakukan dengan jalan menuntut cerai lewat hakim. Ahmad bin Hanbal seperti dikutip oleh Sayyid Sabiq<sup>53</sup> menegaskan bahwa perempuan yang tidak disetubuhi suaminya selama empat bulan dalam hal suami tidak dalam perjalanan, atau enam bulan dalam hal suami dalam perjalanan, apabila perempuan (isteri) itu tidak sabar sedangkan suami tidak mau kembali, maka isteri boleh menuntut cerai lewat hakim.

Abu Zahrah dalam kitabnya *al-Ahwal al-Syakhshiyah* mengemukakan beberapa hal di mana talak dapat dijatuhkan oleh hakim. Di antaranya karena menghindarkan kemudaratan yang menimpa isteri yang diakibatkan oleh perbuatan suami. Di antara perbuatan suami yang bisa mengakibatkan mudarat pada diri si isteri adalah:<sup>54</sup> *Pertama*, menyakiti isteri baik dengan perkataan maupun dengan perbuatan sehingga dengan itu isteri tidak lagi rela untuk hidup bersama suaminya itu. Termasuk dalam kelompok ini jika suami memilih untuk berpisah rumah dari isterinya tanpa alasan yang dapat diterima

---

<sup>53</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. Moh. Thalib, *Fiqh Sunnah*, Jil. 6, h. 163.

<sup>54</sup> Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhshiyah* (Al-Qahirah: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 428-430.

menurut hukum Islam, dalam masa yang tidak dapat ditolerir, seperti empat bulan menurut mazhab Hanbali, atau satu tahun menurut mazhab Maliki, maka jika hakim tidak mampu mendamaikan keduanya, maka hakim boleh memutuskan talak isteri (*thalaq khuluk*). Pada dasarnya, seperti dikemukakan di atas, dalam hal tersebut suamilah yang harus menjatuhkan talaknya karena ia tidak lagi mampu menunaikan kewajibannya sebagai seorang suami. Namun, di saat ia tidak melakukan yang harus dilakukannya itu, maka untuk menghindarkan kemudharatan dari isteri, hakim berhak untuk menceraikannya.

*Kedua*, suami dalam keadaan dipenjarakan. Ibn Taimiyah dari kalangan Mazhab Hanbali menjelaskan, isteri dari lelaki yang ditawan atau dipenjarakan, di mana dengan itu hak isteri untuk memanfaatkannya bisa terlantar, maka isteri boleh menuntut cerai lewat hakim. Dalam UUP di Mesir diberlakukan pendapat Ibn Taimiyah tersebut dengan syarat jika pemenjaraan suami sampai tiga tahun atau lebih. Dalam hal tersebut, setelah suaminya setahun dipenjarakan, jika isteri tidak sabar lagi menunggu, maka atas permintaan isteri, hakim boleh menceraikannya sebagai *thalaq bain*. Hal mendasar yang menjadi pertimbangan dalam hal tersebut adalah untuk menghindarkan kemudharatan dari diri isteri. Kemudharatan di sini bukan saja ditimbulkan karena tidak dinafkahi secara lahir yang barangkali bisa diatasi tanpa kehadiran suami secara fisik, tetapi yang paling mendasar adalah kemudharatan yang ditimbulkan oleh ketidakhadiran suami secara fisik bersama isteri sehingga dengan itu si isteri tidak mungkin menerima hak nafkah batinnya.

*Ketiga*, sebab lain yang membolehkan hakim menjatuhkan talak seseorang ialah kemudharatan yang menimpa isteri karena kepergian suami jauh. Mazhab Maliki dan mazhab Hanbali membenarkan seorang hakim menjatuhkan talak suami yang pergi jauh. Alasannya ialah kepergian suami bisa mengakibatkan

isterinya tersiksa dan bisa membawanya kepada perbuatan yang terlarang bila ia tidak sabar. Isteri ditinggal tanpa teman membuat jiwanya tersiksa dan hal itu merupakan mudarat bagi dirinya. Sedangkan dalam Islam, kemudaratan itu perlu disingkirkan. Alasan lain ialah, dalam hubungan suami isteri hanya ada dua jalan yang ditempuh, yaitu: *imsâkun bi ma'rûf* (isteri itu ditahan atau hidup bersama secara baik), atau *tasrihun bi ihsân* (dilepas dengan baik).<sup>55</sup> Ditinggal pergi lama tanpa alasan yang dapat diterima akan mengakibatkan mudarat bagi diri isterinya, dan hal itu jelas di luar dari ketentuan tersebut di atas. Artinya, tidak diajak hidup bersama secara baik, dan tidak pula dilepaskan secara baik. Oleh sebab itu, apabila tidak dapat didamaikan perlu diambil jalan kedua, yaitu dilepaskan dengan baik.

Berangkat dari hal tersebut, maka yang menjadi alasan mengapa hakim boleh memutuskan jatuh talak seorang isteri adalah untuk menghindarkan kemudaratan bagi isteri. Setiap pasangan menginginkan kebahagiaan berumah tangga, dan kebahagiaan bergantung kepada kedamaian. Tanpa kedamaian, kehidupan berumah tangga tiada artinya. Malah ia akan menjadi suatu gelanggang permusuhan dan pergaduhan di antara suami dan isteri. Bila perkara ini berlaku sudah tentu sebuah rumah tangga tersebut dalam kehancuran. Untuk mewujudkan kedamaian rumah tangga, tanggung jawab adalah kunci yang paling utama, tanggung jawab tersebut bukan saja terbatas sekadar menyediakan tempat tinggal dan memenuhi segala tuntutan fiskal, seperti pakaian, makan minum, kendaraan dan sebagainya. Akan tetapi tanggung jawab yang lebih khusus dan lebih utama ialah memberi kasih sayang, menjaga hati dan perasaan pasangannya.

---

<sup>55</sup> Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 229.

## **2. Hak Nafkah Batin Isteri Ditinjau dari Hukum Nasional**

Persoalan yang tidak kalah penting di dalam kehidupan rumah tangga adalah masalah hak nafkah batin isteri. Pada beberapa bentuk perundang-undangan di Indonesia secara tekstual tidak banyak memberikan gambaran secara jelas, namun secara konstektual dapat dilihat adanya aturan mengenai nafkah batin isteri tersebut. Peraturan perundang-undangan tersebut, seperti yang tertuang dalam beberapa pasal pada UUD 1945, UU PKDRT, UU HAM, UUP, dan KHI.

UUD 1945 sebagai landasan hukum negara Indonesia mengatur tentang penegakan supremasi hukum bagi tiap masyarakat. Indonesia sebagai negara hukum banyak memberikan aturan mengenai keberlangsungan kehidupan bagi rakyatnya, khususnya dalam pengaturan hak-hak asasi bagi rakyatnya. Salah satu hak asasi bagi rakyat Indonesia adalah membentuk keluarga melalui perkawinan yang sah (UUD 1945, pasal 28B). Aturan pada pasal tersebut mencakup laki-laki dan perempuan. Bagi seseorang yang ingin melangsungkan sebuah perkawinan tentunya harus mengetahui dan memiliki kesiapan untuk melangsungkan pernikahan sebagaimana yang telah ditentukan dalam aturan agama dan aturan perundang-undangan di Indonesia. Kesiapan bagi seorang laki-laki dan seorang perempuan yang akan melangsungkan perkawinan adalah kesiapan fisik, kesiapan materi dan kesiapan rohani (lahiriyah dan batiniyah). Bentuk persiapan ini diperlukan karena apabila telah terjadi ikatan resmi dalam perkawinan, maka secara otomatis antara pasangan suami isteri tersebut terikat dengan adanya hak dan kewajiban yang harus ditunaikan dalam menjalani kehidupan rumah tangganya.

Hak konstitusional warga negara yang meliputi HAM dan hak warga negara yang dijamin oleh UUD 1945 berlaku bagi setiap warga negara Indonesia. Hal itu dapat dilihat dari perumusannya yang menggunakan frasa “setiap orang,” “segala warga negara,”

“tiap-tiap warga negara,” atau “setiap warga negara” yang menunjukkan bahwa hak konstitusional dimiliki oleh setiap individu warga negara tanpa pembedaan, baik berdasarkan suku, agama, keyakinan politik, ataupun jenis kelamin. Hak-hak tersebut diakui dan dijamin untuk setiap warga negara bagi laki-laki maupun perempuan, baik dalam aspek kehidupan sosial maupun kehidupan rumah tangga. Bahkan pada pasal 28I ayat (2) UUD 1945 dijelaskan: “Setiap orang bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu.”<sup>56</sup>

Segala bentuk aktifitas yang menjadi hak-hak dasar bagi manusia telah dijamin oleh negara dengan beberapa undang-undang, seperti pada UU HAM pasal 1 ayat (1) dan (2) yang menjelaskan “HAM adalah anugerah Tuhan Yang Maha Esa yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara hukum, dan ditegakkan demi dan ditegakkan demi peringatan martabat kemanusiaan, kesejahteraan, kebahagiaan, dan kecerdasan serta keadilan.”<sup>57</sup>

Berdasarkan pasal-pasal tersebut, jika terdapat ketentuan atau tindakan yang mendiskriminasikan warga negara tertentu (laki-laki atau perempuan, suami atau isteri), maka hal itu melanggar HAM dan konstitusional warga negara, dan dengan sendirinya bertentangan dengan UUD 1945, serta peraturan perundang-undangan lainnya. Oleh karena itu, setiap perempuan warga negara Indonesia memiliki hak konstitusional sama dengan laki-laki warga negara Indonesia. Perempuan juga memiliki hak untuk tidak diperlakukan secara diskriminatif berdasarkan karena statusnya sebagai perempuan, sebagai seorang isteri, sebagai seorang ibu, atau pun atas dasar perbedaan lainnya,

<sup>56</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Tahun 1945 dan Amandemennya*, pasal 28I ayat (2).

<sup>57</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia*, pasal 1 ayat (1) dan pasal 2 .

tak terkecuali dalam pemenuhan nafkah batiniyah isteri dalam perkawinan.

Pada UU HAM dijelaskan bahwa dalam ikatan perkawinan, seorang isteri memiliki hak dan tanggung jawab yang sama dalam kehidupan perkawinannya, baik itu hak dan kewajiban yang bersifat materi (fisik) maupun hak dan kewajiban yang bersifat non materi (batiniyah) dan hal ini merupakan hak asasi yang dilindungi oleh negara sebagaimana dijelaskan pada pasal 51 ayat (1) bahwa: "Seseorang istri selama dalam ikatan perkawinan mempunyai hak dan tanggung jawab yang sama dengan suaminya."<sup>58</sup> Pasal ini secara umum memberikan penjelasan tentang adanya keseimbangan hak dan tanggung jawab (kewajiban) suami isteri dalam perkawinan, baik itu pemberian nafkah lahiriyah maupun nafkah batiniyah. Olehnya itu adapun penjabaran dari hak-hak nafkah batiniyah yang diatur oleh perundangan-undangan di Indonesia, antara lain:

**a. Menghormati harkat dan martabat isteri tanpa diskriminasi**

Suami wajib menghormati isteri sebagai teman hidup dan jalinan jiwa, dilarang memperlakukan isteri sebagai pelayan yang boleh diperlakukan semena-mena, serta suami dilarang berlaku kasar terhadapnya, dan apabila melakukan perbuatan tersebut adalah melanggar harkat dan martabat isterinya sebagai seorang manusia, baik dalam lingkup rumah tangga maupun sosial.

Kedudukan isteri dalam kehidupan sosial dijelaskan dalam UU HAM pasal 3, dan pasal 4. Kedua pasal tersebut menerangkan bahwa setiap orang dilahirkan bebas tanpa terbelenggu dengan harkat dan martabat yang sederajat dan tanpa diskriminasi. Harkat dan martabat manusia adalah sama, apapun

---

<sup>58</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia*, pasal 5 ayat (1).

kedudukan, agama, suku seseorang tidak mengurangi harkat dan martabat manusia itu sebagai manusia yang ditempatkan paling tinggi di atas segala makhluk di muka bumi. Itu adalah esensi yang seharusnya disadari dan dipahami sebagai manusia, namun ada kalanya manusia sendiri menempatkan dan menilai dirinya lebih tinggi dari orang lain.

Pasal 33 UUP menjelaskan bahwa dalam kehidupan rumah tangga, seorang suami berkewajiban pula menghormati dan memberikan kebebasan kepada isterinya untuk melakukan sesuatu tanpa adanya intimidasi dari suaminya, selama yang dilakukannya masih dalam koridor norma-norma yang diatur oleh negara, agama, dan masyarakat. Suami isteri hendaknya dalam menjalani kehidupan rumah tangganya saling memotivasi dan memberikan bantuan, baik dari segi fisik maupun non fisik (batiniyah).

Pasal 77 KHI juga dijelaskan bahwa suami isteri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah* yang menjadi sendi dasar dan susunan masyarakat. Mereka wajib saling mencintai dan menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin satu sama lain. Mereka juga memikul tanggung jawab dan kewajiban untuk mengasuh dan memelihara anak-anak mereka, baik mengenai pertumbuhan jasmani dan rohaninya maupun mengenai kecerdasan dan pendidikan agamanya.

### **b. Membimbing isteri dengan sebaik-baiknya**

Seorang suami berkewajiban untuk dapat membimbing isterinya dengan sebaik-baiknya. Pasal 15 UU HAM telah menerangkan bahwa setiap orang berhak untuk mengembangkan dirinya. Proses pengembangan diri bagi isteri dan suami tidak terlepas dari adanya saling motivasi dari kedua pasangan tersebut. Ketentuan ini diatur pula pada pasal 80 ayat (1) KHI.

Selain kewajiban memberikan akses pembimbingan kepada isteri, suami juga berkewajiban memberikan akses pendidikan agama kepada isteri (pasal 80 ayat 3). Jikalau suami kebetulan tidak punya kemampuan memberikan pendidikan tersebut, maka suami memberi kesempatan kepada isteri untuk mendapatkan berbagai pengetahuan yang dibutuhkan dalam hidup sebagai isteri dan masyarakat.

Kedudukan suami isteri dalam rumah tangga adalah mitra sejajar yang saling melengkapi. Dengan posisi seperti itu, akses untuk mengembangkan pengetahuan demi kesejahteraan dan keharmonisan rumah tangga merupakan sebuah komitmen yang harus dipegang oleh pasangan suami isteri.

### **c. Memberi isteri kebebasan hidup dalam bermasyarakat**

Pada tatanan relasi antarmanusia, tak terkecuali dalam hubungan suami isteri adalah kemerdekaan dan kebebasan. Namun semangat kebebasan bukan berarti bebas bertindak, sewenang-wenang terhadap orang lain hingga melampaui batas. Kebebasan berkaitan dengan relasi suami isteri harus dapat menjaga kepentingan antara pasangannya dan menghormati kedudukan masing-masing pasangannya.

Posisi dan kedudukan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara sudah sangat jelas yakni sebagai anggota masyarakat dan sebagai warga negara yakni memiliki sejumlah hak dan kewajiban. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Seorang suami hendaknya memberikan kebebasan kepada isterinya untuk berkumpul dan bergaul untuk memerankan peran dalam kehidupan sosial dan mengembangkan dirinya secara layak. Apalagi negara telah menjaminnya pada beberapa pasal dalam UU HAM, yaitu pasal 11, pasal 12 dan pasal 24 ayat (1).

Pasal-pasal ini menerangkan setiap orang (laki-laki atau perempuan; suami atau isteri) untuk dapat berperan dalam

pengembangan dirinya dan meningkatkan kualitas hidupnya, baik dalam memperoleh pendidikan dan berinteraksi sosial dengan masyarakat, dan selain kewajiban memberikan bimbingan kepada isteri, suami juga berkewajiban memberikan pendidikan agama kepada isteri, dan seiring dengan kemajuan zaman yang telah banyak mengubah pandangan tentang perempuan, mulai dari pandangan yang menyebutkan bahwa perempuan (isteri) hanya berhak mengurus rumah dan selalu berada di rumah, sedangkan laki-laki adalah makhluk yang harus berada di luar rumah, kemudian dengan adanya perkembangan zaman dan emansipasi menyebabkan perempuan (isteri) memperoleh hak yang sama-sama dengan laki-laki (suami) dalam berbagai bidang kehidupan.

Kaum perempuan memiliki kedudukan yang sama dalam berbagai bidang kehidupan, baik itu dalam kehidupan rumah tangga dan kehidupan sosial. Perempuan tak terkecuali dalam posisinya sebagai isteri perlu mendapat kesempatan untuk menunjukkan kemampuannya dalam mengisi pembangunan sesuai dengan yang dicita-citakan bersama. Persamaan kedudukan antara suami dan isteri dalam rumah tangga dapat dilihat pada pasal 31 UUP dan pasal 79 ayat (2) KHI.

#### **d. Perasaan aman, tenteram dan damai**

UUD 1945 sebagai dasar negara Indonesia menjelaskan tentang hak warganegaranya tanpa terkecuali siapa pun, baik itu laki-laki atukah perempuan, baik statusnya sebagai suami atukah isteri untuk mendapatkan perlindungan, sebagaimana dijelaskan pada pasal 28G ayat (1) dan (2), pasal 28I ayat (2). Pasal ini memberikan bentuk jaminan kepada siapa saja untuk memperoleh rasa aman, perlindungan dari ancaman ketakutan, hak untuk tidak disiksa dalam menjalani kehidupan ini, baik dalam lingkungan masyarakat maupun lingkungan rumah tangga. Akan tetapi idealnya dalam masyarakat masih saja

terjadi KDRT, terutama di pihak isteri dan anak-anak, seperti tindak kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan seksual dan lain sebagainya. Konsepsi kekerasan sebagai kejahatan dalam konteks kehidupan berumah tangga disebutkan dalam UU PKDRT pasal 1 ayat (1).

Pelarangan terhadap tindak kekerasan dalam rumah tangga telah diatur dalam UU PKDRT pasal 5, pasal 6, pasal 7, dan pasal 8. Beberapa pasal ini sangat tegas melarang adanya tindak kekerasan yang dilakukan dalam rumah tangga. Dampak kekerasan terhadap isteri yang mengalami KDRT seperti: mengalami sakit fisik, tekanan mental, menurunnya rasa percaya diri dan harga diri, mengalami rasa tidak berdaya, mengalami ketergantungan pada suami yang sudah menyiksa dirinya, mengalami stres pasca trauma, mengalami depresi, dan keinginan untuk bunuh diri. Dampak kekerasan terhadap pekerjaan si isteri adalah kinerja menjadi buruk, lebih banyak waktu dihabiskan untuk mencari bantuan pada psikolog ataupun psikiater, dan merasa takut kehilangan pekerjaan. Dampaknya bagi anak adalah: kemungkinan kehidupan anak akan dibimbing dengan kekerasan, peluang terjadinya perilaku yang kejam pada anak-anak akan lebih tinggi, anak dapat mengalami depresi, dan anak berpotensi untuk melakukan kekerasan pada pasangannya apabila telah menikah karena anak mengimitasi perilaku dan cara memperlakukan orang lain seperti yang dilakukan dalam lingkup keluarganya.

Kekerasan yang terjadi dalam rumah tangga lebih banyak dialami perempuan yang berkedudukan sebagai seorang isteri yang menjadi korban, sedangkan pelakunya didominasi oleh laki-laki yang berkedudukan sebagai seorang suami. Kekerasan dalam rumah tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk

melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga, dan hal ini menyebabkan batiniyah seorang isteri merasa tidak tenang dan aman karena dibayangi oleh ketakutan dalam hidupnya.

Menurut Suryakusuma sebagaimana dikutip oleh Emi Sutrisminah bahwa efek psikologis penganiayaan bagi banyak perempuan lebih parah dibanding efek fisiknya. Rasa takut, cemas, letih, kelainan *posttraumatic stress*, serta gangguan makan dan tidur merupakan reaksi panjang dari tindak kekerasan. Namun, tidak jarang akibat tindak kekerasan terhadap isteri juga mengakibatkan kesehatan reproduksi terganggu secara biologis yang pada akhirnya mengakibatkan terganggunya secara sosiologis. Isteri yang teraniaya sering mengisolasi diri dan menarik diri karena berusaha menyembunyikan bukti penganiayaan mereka.<sup>59</sup>

UU HAM sangat menjamin perlindungan terhadap keamanan dan ketenangan hidup seseorang, baik itu dalam lingkup sosial kemasyarakatan maupun dalam lingkup keluarga. Sebagaimana dijelaskan pada pasal 4, pasal 9 ayat (2), pasal 30, pasal 33 ayat (1). Pasal-pasal ini mengandung pemahaman tentang sebuah fungsi psikologis kehidupan bermasyarakat dan berkeluarga, serta menyiratkan bahwa dalam suatu kehidupan keluarga akan dapat terpenuhi berbagai kebutuhan psikologis (batiniyah) bagi anggota-anggotanya. Berbagai kebutuhan psikologis yang perlu dipenuhi oleh setiap individu menurut Maslow sebagaimana dikutip Mohammad Surya, yaitu: (a) kebutuhan akan rasa aman; (b) kebutuhan untuk memiliki dan kasih sayang; (c) kebutuhan akan harga diri, keberhasilan dalam dalam mencapai sesuatu, dan kebutuhan untuk dianggap

---

<sup>59</sup> Emi Sutrisminah, "Dampak Kekerasan Pada Istri Dalam Rumah Tangga Terhadap Kesehatan Reproduksi," *Makalah* (Semarang: Fakultas Ilmu Kesehatan Universitas Islam Sultan Agung, 2009), h. 1.

penting; (d) kebutuhan akan informasi; dan (e) kebutuhan untuk mengaktualisasikan diri.<sup>60</sup> Suatu keluarga yang lengkap dan harmonis tampaknya dapat memberikan rasa aman kepada setiap anggotanya, baik itu isteri dan anak-anaknya, sehingga mereka akan merasa terlindungi dari berbagai ancaman dari luar, dapat menjadi arena tempat saling memiliki dan dimiliki, dapat menghargai satu sama lain, dapat menjadi sumber informasi bagi sesama anggota dan dapat dijadikan wadah untuk mewujudkan diri seoptimal mungkin.

Melindungi isteri dan keluarganya merupakan sebuah tanggung jawab dan kewajiban yang diemban oleh seorang suami (pasal 34 ayat (1) UUD 1945). Kewajiban suami untuk melindungi isteri tidak hanya melindungi dari fisiknya saja, seperti dari terik panas matahari, air hujan, bahaya dari makhluk lain, akan tetapi juga mencakup perlindungan non fisik (batiniyah) isteri, seperti melindungi perasaan isteri dengan tidak mengeluarkan kata-kata cacian, makian, dan kata-kata kotor yang dapat melukai hati dan perasaan isteri, dan pada akhirnya dapat mengganggu kejiwaan, psikologis dan batiniyah sang isteri.

### **e. Berhubungan seksual yang baik**

UU HAM pasal 5 telah mengatur tentang larangan kepada siapa saja, tak terkecuali seorang suami kepada isterinya untuk melakukan pemaksaan seksual tersebut. Kemudian diperingkatkan lagi dalam pasal 8 UU PKDRT. Kekerasan seksual ini menjadi salah satu bentuk kekerasan dalam rumah tangga. Kekerasan seksual didefinisikan sebagai perbuatan-perbuatan yang mengindikasikan adanya pemaksaan untuk berhubungan seks, mengganggu, mengusik, atau menggoda orang secara seksual, hubungan seks yang tidak diharapkan atau hubungan seks yang tidak normal, pemaksaan seks untuk tujuan komersial dan atau objek-objek tertentu. Korban dari kekerasan seksual

<sup>60</sup> Mohammad Surya, *Bina Keluarga* (Semarang: Aneka Ilmu, 2001), h. 127.

adalah perempuan yang berada dalam lingkup rumah tangga, seperti isteri.

Bentuk kekerasan seksual yang dilakukan suami terhadap isteri adalah pemaksaan hubungan intim dalam keadaan isteri tidak siap, sedang haid, sakit, letih, kecapaian atau bersetubuh di luar kebiasaan atau yang tidak disukai oleh isteri, seperti melakukan oral, anal, menyiksa pasangan secara fisik dan mental yang lebih dikenal dengan istilah *sadisme*,<sup>61</sup> atau sebaliknya yang disebut dengan *masokhisme*<sup>62</sup> dengan cara menyiksa diri secara mental dan fisik. Gejala yang lebih ekstrim dari *masokhisme* ini dapat mengarah pada bunuh diri.<sup>63</sup> Selain itu bentuk kekerasan seksual dalam rumah tangga dikenal juga dengan istilah pemerkosaan dalam perkawinan (*marital rape*).

Untuk kejahatan kekerasan psikis dan fisik ringan serta kekerasan seksual yang terjadi dalam relasi antara suami isteri, maka yang berlaku adalah delik aduan, di mana korban itu sendiri yang melaporkan secara langsung kepada kepolisian, atau memberi kuasa kepada keluarga atau orang lain untuk melaporkannya. Tindak kekerasan seksual dalam rumah tangga memberikan dampak negatif yang cukup besar, baik dari segi medis maupun segi psikis.

<sup>61</sup> Sadisme yaitu pemuasan nafsu seksual yang dilakukan dengan jalan menyakiti lawan jenisnya bahkan tidak jarang sampai meninggal dunia. Lihat Kartini Kartono, *Psikologi Abnormal dan Abnormalitas Seksual* (Bandung: Mandar Maju, 1989), h. 250. Lebih lanjut Nina Surtiretna menjelaskan tindakan sadistik ini polanya ada dua versi yaitu: (1) Seorang yang sadistik mempunyai pasangan seks yang memang pasangannya juga menikmati cara berhubungan seperti itu artinya, pasangannya tersebut tidak merasa tersakiti secara fisik, walaupun disakiti seperti (dicambuk, dipukul, diikat, dan sebagainya), bahkan orang tersebut merasakan kenikmatan seksual dengan cara seperti tadi; (2) Seorang yang sadistik mempunyai pasangan seks yang memang dia merasakan dirugikan dari tindakan tersebut. Lihat Nina Surtiretna, *Seks Dari A Sampai Z* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), h. 47.

<sup>62</sup> Masokhisme adalah pemuasan nafsu seksual yang dilakukan dengan jalan menyakiti diri sendiri. Lihat Kartini Kartono, *Psikologi Abnormal dan Abnormalitas Seksual*, h. 250.

<sup>63</sup> Moh. Rasyid, *Pendidikan Seks (Mengubah Seks Abnormal Menuju Seks yang Lebih Bermoral)* (Cet. 1; Semarang: Syair Media, 2007), h. 157-158.

## **D. BENTUK PERLINDUNGAN HUKUM TERHADAP PENGABAIAN HAK NAFKAH BATINIYAH DALAM PERKAWINAN**

### **1. Adanya Gugatan Cerai (*Khuluk*)**

Perkawinan menurut hukum Islam, yaitu akad yang sangat kuat atau *mîtsâqan ghalîzhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, wa rahmah*. Oleh karena itu, Islam sangat tidak menyukai perceraian. Secara moral perceraian adalah sebuah pengingkaran. Akan tetapi disadari bahwa tidak mungkin perceraian sama sekali dihindari dalam kehidupan yang nisbi ini, karena itu alasan yang sangat khusus, Islam terpaksa menerima kemungkinan terjadinya perceraian.

Perceraian haruslah dipahami sebagai suatu peristiwa yang betul-betul terpaksa, ketika sudah tidak ada jalan lain yang dapat ditempuh. Mengingat perkawinan yang bukan sebagai sesuatu yang remeh, sehingga pemutusannya pun dalam keadaan-keadaan yang luar biasa. Alquran sendiri mendorong agar perceraian tidak dilakukan. Oleh karenanya perceraian merupakan pilihan hukum antara pasangan yang setelah mereka tidak bisa menyatukan perbedaan yang timbul antara keduanya. Pada dasarnya Islam memandang perceraian sebagai keburukan, maka hanya demi menghindari keburukan yang lebih besar perceraian bisa diizinkan dengan penuh penyesalan. Alasan yang dapat menjadi pertimbangan hakim untuk memutuskan suatu pernikahan, antara lain: salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain; antara suami dan isteri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 116.

Untuk mencapai tarap perceraian, sepasang suami-isteri harus melewati tahapan-tahapan rekonsiliasi dan arbitrase, sehingga keputusan perceraian betul-betul melewati seleksi objektivitas yang cukup ketat. Bukan sebuah keputusan yang tergesa-gesa, apalagi dalam kondisi yang masih emosional. Menurut Masdar, ada beberapa tahapan-tahapan rekonsiliasi sebagai berikut:

- a. Masing-masing dianjurkan berintropeksi untuk melihat kelemahannya sendiri dan pada saat yang sama mengakui kelebihan pihak lain (pasangannya). Kalau dipandang perlu, pada masa intropeksi ini bisa dilakukan dengan pisah ranjang sementara (*al-tahjîr fî al-madhâji*) antara suami dan isteri.
- b. Jika langkah intropeksi dan rekonsiliasi tidak membuahkan hasil, maka dianjurkan menempuh tahapan kedua yakni arbitrase. Masing-masing pihak dianjurkan mencari jalan *islah*, pemulihan hubungan damai, kalau perlu dengan melibatkan atau menunjuk penengah dari masing-masing pihak.
- c. Jika langkah arbitrase juga belum berhasil, Alquran sendiri mengatakan untuk terus berikhtiar, sebisa mungkin ditempuh jalan rekonsiliasi dan arbitrase terus dan terus. Jika sudah betul-betul buntu, barulah diputuskan untuk mengadakan perceraian.<sup>65</sup>

Pada pasal 116 KHI secara tegas dinyatakan bahwa, perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama setelah Pengadilan Agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. Sedangkan dalam sudut pandang *fiqh*, perceraian atau talak adalah hak laki-laki (Q.S. al-Thalaq/65: 1. Ayat ini menjelaskan bahwa Alquran lebih menekankan aspek kesadaran moral dengan *fiqh* yang berada dalam wilayah legal-formal. Dalam konteks perceraian,

---

<sup>65</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, h. 126.

*fiqh* hampir tidak pernah menjelaskan proses mediasi agar perceraian bisa dihindari semaksimal mungkin. Pada aspek ini tampak karakteristik *fiqh* yang lebih menekankan pada aspek formal objektif, sementara kondisi keterpaksaan bagi suatu perceraian adalah suatu yang bersifat subjektif. Umumnya literatur *fiqh*, ketika membicarakan masalah cerai langsung yang dibicarakan adalah dimensi-dimensi teknis dan prosedural, atau lebih jauh tentang implikasi-implikasi hukum yang ditimbulkannya.

Lintasan sejarah perkembangan hukum Islam tentang talak ditemukan *nuktah* merah bahwa hak talak bukan hak mutlak bagi laki-laki (suami). Segera setelah mengentaskan kaum perempuan dari status objek mutlak keputusan laki-laki, Islam telah memberikan kepadanya hak untuk mengambil keputusan dari dirinya sendiri, termasuk di dalamnya hak untuk menceraikan suami. Hak inilah yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah *khuluk*, yang secara *harfiyah* berarti melepas. Artinya, jika seorang isteri sudah tidak cocok lagi dengan suaminya, maka dia dapat meminta pengadilan untuk menceraikannya. Apabila terdapat alasan yang dapat dibenarkan secara hukum, maka pengadilan tidak berhak untuk menolaknya. Hal inilah yang dalam Peradilan Agama di Indonesia dikenal dengan cerai gugat (gugatan perceraian).<sup>66</sup> Tentang masalah *khuluk*, Asghar menambahkan keterangan, bahwa Islam barangkali merupakan agama pertama di dunia yang telah mengakui adanya hak semacam itu. Harus dicatat bahwa hak isteri untuk *khuluk* adalah mutlak dan tidak seorang pun dapat menghalanginya dalam mempergunakannya.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Lihat Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*, pasal 114.

<sup>67</sup> Asghar kemudian memberi contoh dalam kasus Jamilah, isteri Tsabit Ibn Qais. Jamilah sangat tidak puas dengan perkawinannya walaupun tidak ada perselisihan antara suami dan isteri. Dengan pilu dia menyatakan kepada Nabi bahwa dia tidak menemukan kesalahan pada diri suaminya dalam hal moral dan agamanya; tetapi sama sekali dia tidak menyukainya. Nabi mengijinkannya bercerai

Dengan demikian cukup jelas keterangan bahwa kesetaraan jender dalam talak adalah merupakan petunuk agama, jika terjadi perselisihan atau sesuatu sebab yang itu menjadi alasan kuat dalam memutuskan perkawinan, seorang suami dapat mentalak isterinya, begitupun isteri dapat menggunakan hak *khuluk*-nya. Untuk lebih menjaga objektivitas sebuah persoalan yang menjadi titik pokok pengajuan cerai atau *khuluk*, perlu adanya pihak ketiga yang berfungsi, di samping sebagai penengah yang mengupayakan penyatuan kembali (perdamaian) antara suami dan isteri, juga sebagai lembaga yang memutuskan sebuah perceraian atau putusnya perkawinan dengan *khuluk*. Dalam UUP, dan diperkuat oleh KHI, ditentukan bahwa perceraian hanya bisa dijatuhkan di depan pengadilan.

## 2. Adanya Kompensasi Materi

Mengenai kompensasi materi ini untuk hukum nasional di Indonesia belum diatur, namun dalam konteks hukum Islam (*fiqh*) telah dibicarakan oleh para fukaha. Persoalan yang muncul dari permasalahan ini selanjutnya adalah ketika seorang isteri menuntut kepada suaminya yang tidak memenuhi kebutuhan nafkah batinnya atau dengan segala bentuk kondisi seorang suami sehingga menyebabkan ia tidak memberikan nafkah batin kepada isterinya. Namun tuntutan isteri tersebut tidak memilih perceraian atau *thalaq* sebagai jalan keluar untuk menyelesaikan problema nafkah batinnya yang tidak dipenuhi dengan alasan dan kekhawatiran terhadap terlantarnya anak-anak mereka setelah perceraian, tetapi ia menuntut kepada suaminya untuk mengganti nafkah batinnya yang tidak terpenuhi dengan materi. Oleh karena itu, penulis melihat bahwa istilah “penggantian nafkah batin dengan materi,”<sup>68</sup> pada

asalkan dia mengembalikan kepada suaminya kebun buah-buahan yang telah diberikan kepadanya sebagai mas kawin. Lihat Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajidi, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, h. 195.

<sup>68</sup> Yang dimaksud oleh penulis “materi” dalam istilah “*Penggantian (kompensasi)*”

konteks kekinian istilah tersebut belum populer di kalangan masyarakat khususnya di kalangan umat muslimin dan secara realitas dalam aplikasinya belum ditemukan secara eksplisit, namun secara implisit sudah sering terjadi dan dipraktikkan oleh suami isteri.

Mengenai persoalan “penggantian nafkah batin dengan materi” telah dibicarakan oleh para fukaha dengan tema “apakah hak nafkah batin bisa dinilai dengan materi sehingga dapat diganti rugi?” Salah satu contoh yang diangkat pada persoalan ini adalah seorang suami yang memiliki isteri lebih dari satu yang dalam hukum Islam suami wajib menyamakan giliran bermalam bagi isteri-isterinya, sebagaimana dalam hadis Rasulullah saw.: “Dari Aisyah berkata adalah Rasulullah membagi giliran isterinya secara adil. Beliau berdoa: Ya Allah, ini adalah giliran dalam hal yang engkau miliki (mengingat pada setiap isteri sesuai gilirannya), maka mohon jangan cela kami, dalam hal-hal yang Engkau miliki dan kami tidak memilikinya (cinta dan kasih sayang).”<sup>69</sup>

Pendapat penulis bahwa secara *zahiriyah* pembagian giliran malam sebagaimana hadis yang dimaksud di atas nampak adalah nafkah lahiriyah karena dapat dibagi waktunya. Namun yang dikehendaki oleh adanya pembagian malam itu mengandung pemberian nafkah batiniyah, seperti bersetubuh, perhatian dan kasih sayang. Olehnya itu bahwa yang dimaksud dalam pembagian malam lebih pada makna pemberian nafkah batin

---

*nafkah batin dengan materi*” adalah berupa uang sebagai alat transaksi yang dianggap paling memudahkan untuk melakukan suatu pembayaran serta alat yang paling umum digunakan dalam memberikan nilai pada suatu benda atau perbuatan, baik berupa kerusakan, kerugian, keuntungan, jual beli dan lain-lain. Namun tidak menutup kemungkinan materi lain berupa: rumah, mobil, sawah dan sebagainya. Adapun kadar (kuantitas) materi yang menjadi kompensasi dari tuntutan sang isteri itu didasari oleh kesepakatan kedua belah pihak dan kemampuan dari pihak suami.

<sup>69</sup> Imâm Abu Abdullah Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 6 (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 144.

berupa *jima'* atau berhubungan (الوطء), karena saat-saat yang sangat ditunggu-tunggu oleh isteri terhadap suaminya adalah waktu bergilir, karena waktu itulah isteri terpenuhi nafkah batinnya, maka apakah boleh giliran salah seorang isterinya itu diganti oleh suaminya dengan materi, jika tidak memenuhi pembagian giliran.

Mengenai masalah ini, ada dua pendapat yang akan diungkapkan oleh penulis beserta argumentasinya masing-masing, yaitu: *Pertama*, penggantian nafkah batin dengan materi tidak dapat dilakukan, karena hak yang seperti itu tidak dapat diperjualbelikan. Pendapat ini dianut oleh Syafi'iyah, sebagian Hanafiyah dan sebagian pengikut Aḥmad bin Ḥanbal. *Kedua*, penggantian nafkah batin dengan materi dibolehkan apabila ada persetujuan atau kesepakatan kedua belah pihak (suami isteri). Pendapat ini dianut oleh Malikiyah, sebagian pengikut Abu Hanifah dan sebagian pengikut Aḥmad bin Ḥanbal.<sup>70</sup>

Satu hal yang dapat ditarik dari pendapat para mujtahid di atas bahwa kedua pendapat tersebut menunjukkan hak giliran isteri untuk menerima nafkah batin sah diganti dengan materi menurut pendapat sebagian ulama. Dengan adanya perbedaan pendapat para mujtahid ini, tentang penggantian nafkah batin dengan materi, menunjukkan bahwa tidak ada dalil syara' yang secara tegas membolehkan atau melarang. Karena dalil yang dijadikan dasar dalam persoalan ini, bersifat universal sehingga ada sebagian ulama membolehkan. Dalil yang dimaksud adalah Q.S. al-Nisâ/4: 19.

Isyarat yang diberikan oleh dalil tersebut pada kalimat "*wa âsyirûhunna bi al-ma'rûf,*" yaitu melakukan interaksi dengan isteri secara baik, dalam artian masing-masing tidak ada yang merasa dirugikan. Ayat ini telah memberikan ruang untuk memberikan interpretasi terhadap bolehnya penggantian nafkah ba-

<sup>70</sup> Abd al-Raḥmân al-Jazîriy, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4, h. 246.

tin dengan materi, jika hal itu menjadi kesepakatan kedua belah pihak dengan tujuan saling ridha dan saling memahami kondisi masing-masing di saat suami tidak dapat memenuhi nafkah batin isterinya, sehingga tidak terjadi percekocokan yang dapat mengakibatkan perceraian yang memiliki dampak negatif lebih besar terhadap keluarga (rumah tangga) dan anak-anaknya.

### **3. Adanya Ketentuan Pidana**

Sejatinya pidana hanyalah sebuah alat, yaitu alat untuk mencapai tujuan penindakan. Menurut Subekti dan Tjitrosoedibio dalam bukunya kamus hukum, pidana adalah hukuman. Pada hakekatnya sejarah hukum pidana adalah sejarah dari pidana dan pemidanaan yang senantiasa mempunyai hubungan erat dengan masalah tindak pidana.<sup>71</sup> Masalah tindak pidana merupakan masalah kemanusiaan dan masalah sosial yang senantiasa dihadapi oleh setiap bentuk masyarakat, karena di mana ada masyarakat, maka di situ ada hukum. Tindak pidana selalu bertalian erat dengan nilai, struktur dan masyarakat itu sendiri, sehingga apapun upaya manusia untuk menghapuskannya, tindak pidana tidak mungkin tuntas karena tindak pidana memang tidak mungkin terhapus melainkan hanya dapat dikurangi atau diminimalilisis intensitasnya.

Indonesia merupakan negara hukum yang menggunakan hukum sebagai ideologi untuk menciptakan ketertiban, keamanan, keadilan serta kesejahteraan bagi warga negaranya. Konsekuensi dari itu semua adalah bahwa hukum mengikat, setiap tindakan yang dilakukan oleh warga negara Indonesia. Hukum bisa dilihat sebagai perlengkapan masyarakat untuk menciptakan ketertiban dan keteraturan dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, hukum bekerja dengan cara memberikan petunjuk tentang tingkah laku dan karena itu pula hukum berupa norma.

---

<sup>71</sup> Ermina Martha, *Perempuan dan Kekerasan Dalam Rumah Tangga di Indonesia dan Malaysia* (Yogyakarta: FH UII Press, 2012), h. 55.

Hukum yang berupa norma dikenal dengan sebutan norma hukum, di mana hukum mengikatkan diri pada masyarakat sebagai tempat bekerjanya hukum tersebut.

Kaitannya dengan pemidanaan terhadap pengabaikan nafkah batiniyah dalam kehidupan isteri berupa perlakuan tindak kekerasan fisik, kekerasan psikis, dan kekerasan seksual yang menyebabkan ketidaktenangan dan rasa aman pada isteri dalam menjalani pernikahan dengan suaminya, maka dalam aturan perundang-undangan di Indonesia disebutkan, yaitu UU PKDRT pada pasal 44 sampai dengan pasal 49.<sup>72</sup>

Perlindungan korban dalam proses peradilan pidana menurut ketentuan hukum pidana positif di Indonesia, berarti pada hakekatnya telah ada perlindungan *in abstracto* secara tidak langsung terhadap berbagai kepentingan hukum dan hak-hak asasi korban. Dengan demikian dapat dikatakan sistem sanksi dan pertanggungjawaban pidananya tidak secara langsung dan konkret tertuju pada perlindungan korban. bukannya terhadap ganti kerugian atau penderitaan korban secara langsung dan konkret, melainkan pertanggungjawaban yang bersifat individual.

Di samping UU PKDRT di atas diatur juga sanksi hukumannya dalam KUHP. Untuk perumusan tindak pidana kekerasan fisik yang ditentukan dalam Pasal 44 UU PKDRT, sebetulnya dapat dikategorikan ke dalam tindak pidana penganiayaan Pasal 351 dan Pasal 356 KUHP. Sedangkan tindak pidana psikis yang diatur dalam Pasal 45 UU PKDRT, KUHP tidak mengatur sama sekali. Untuk tindak pidana berupa kekerasan seksual yang ditentukan dalam Pasal 46, 47, dan 48 UU PKDRT, telah diatur dalam KUHP bab XIV tentang kejahatan terhadap kesusilaan pada Pasal 285 sampai dengan Pasal 288, dan adapun tindak pidana penelantaran rumah tangga yang ditentukan dalam Pasal 49 UU

---

<sup>72</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, pasal 44 dengan pasal 49.

PKDRT, hanya diatur dalam UUP Pasal 34 ayat (3),<sup>73</sup> namun sebagai perbuatan yang melalaikan kewajiban saja.

Selain ketentuan pidana di atas, maka pihak-pihak yang terlibat langsung dalam rangka perlindungan hukum korban KDRT adalah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan biro-biro hukum. Banyak korban yang tidak mau melaporkan tindakan kekerasan yang dialami dalam rumah tangganya pada pihak berwajib seperti polisi karena dirasa kurang mendapatkan perhatian bila melaporkan pada aparat berwajib tersebut. Korban lebih nyaman melaporkan dan meminta perlindungan pada LSM yang dalam ini, seperti Pusat Pelayanan Terpadu Perempuan dan Anak (P2TPA) atau biro-biro hukum. Perlindungan hukum merupakan hak-hak korban dan dijamin dalam pasal 10, pasal 39 dalam UU PKDRT.

Dengan demikian bahwa perundang-undangan nasional, seperti UU HAM, UU PKDRT, UUP, dan KUHP secara eksplisit tidak menerangkan tentang perlindungan hukum terhadap pengabaian hak-hak nafkah batiniyah isteri dalam perkawinan, namun secara insplisit memberikan pemahaman dengan mencermati kontekstual daripada adanya perbelakuan hukum, yaitu untuk menjaga hak-hak dasar yang dimiliki setiap individu, baik itu dalam lingkup sosial kemasyarakatannya maupun dalam lingkup rumah tangganya. Bentuk perlindungan hukum itu terangkum dalam adanya pengajuan gugatan cerai (*khuluk*) yang diajukan oleh isteri, adanya pemberian kompensasi materi, serta adanya penjatuhan sanksi pidana.

## **E. KESIMPULAN**

Konklusi yang dihasilkan menunjukkan bahwa pemahaman tentang nafkah dalam rumah tangga harus sesuai dengan kon-

---

<sup>73</sup> Pasal 34 ayat (3): Jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan. Lihat Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1999 tentang Perkawinan*.

teksnya yang mengedepankan maslahat, yaitu saling pengertian dan saling memahami di antara keduanya. Gradualitas ajaran Islam juga harus dilihat, karena membahas nafkah di sini bukan berarti menghadirkan aturan baru, tetapi berusaha mencari solusi yang tepat agar tidak merugikan salah satu pihak, karena lebih mengutamakan maslahat dalam membina rumah tangga. Oleh karena itu, penulis menarik suatu kesimpulan:

*Pertama*, manusia adalah makhluk sosial, seseorang tidak dapat memenuhi kebutuhannya, baik lahir dan batin tanpa bantuan orang lain, maka dari sini diperlukan kerjasama serta interaksi harmonis. Namun demikian, semakin dekat hubungan, semakin banyak tuntutan dan semakin tidak mudah memeliharanya, termasuk dalam hal ini hubungan suami isteri dalam pernikahan. Islam telah memberikan hak dan kewajiban bagi masing-masing anggota keluarga secara tepat dan manusiawi. Apabila hal itu ditepati akan mengantarkan mereka pada kebaikan dunia dan akhirat. Tanpa mengetahui hal-hal tersebut, orang bisa mempersalahkan dan menzalimi banyak pihak. Laki-laki dan wanita keduanya adalah manusia yang sama, karena keduanya bersumber dari ayah dan ibu yang sama. Keduanya berhak memperoleh penghormatan sebagai manusia. Akan tetapi, akibat adanya perbedaan persamaan dalam bidang tertentu tidak menjadikan keduanya sepenuhnya sama. Namun, ketidaksamaan ini tidak mengurangi kedudukan satu pihak dan melebihkan yang lain.

Persamaan di sini harus diartikan kesetaraan, dan apabila kesetaraan dalam hal tersebut telah terpenuhi, keadilan pun telah tegak, karena keadilan tidak selalu berarti persamaan, dan yang adil adalah menugaskan masing-masing sesuai kemampuannya. Begitulah konsep jender yang harus dipahami dengan tidak melahirkan ketidakadilan jender dalam kehidupan rumah tangga. Olehnya itu dalam hubungan rumah tangga konsep kesetaraan jender, antara lain: (a) kesetaraan dalam me-

mentukan pilihan masing-masing; (b) kesetaraan dalam peran dan fungsinya dalam keluarga; (c) kesetaraan dalam menikmati hubungan seksual; (d) kesetaraan dalam menentukan rekayasa genetika; dan (d) kesetaraan dalam pengasuhan anak.

*Kedua*, di dalam Alquran dan hadis Rasulullah saw. telah diterangkan tentang dasar hukum kewajiban nafkah batiniyah. Nafkah batiniyah adalah salah satu unsur yang wajib dipenuhi oleh seorang suami terhadap isterinya dan seorang isteri terhadap suaminya, dan dengan adanya pemenuhan kewajiban nafkah batiniyah oleh suami terhadap isterinya dapat mewujudkan keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Kewajiban nafkah batiniyah ini dapat dilihat dalam Q.S. al-Nisâ/4: 19 dengan penekanan kalimat "*wa âsyirûhunna bi al-ma'rûf*" (bergaulah dengan secara patut). Sedangkan dalam hadis Rasulullah dapat dilihat pada riwayat 'Alqamah dengan penekanan kata "*al-bâah*" bermakna "*al-jimâ'a*" (persetubuhan). Dalam kehidupan berumah tangga konsep keadilan jender sangat perlu ditanamkan demi terciptanya keluarga *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Pada era globalisasi ini banyak pasangan suami isteri yang mengalami berbagai problema dalam rumah tangga yang mereka telah bina bertahun-tahun, seperti penyelewengan, perselingkuhan dan percekcoakan di antara mereka, bahkan tidak sedikit dari mereka menganggap rumah tangganya sebagai neraka belaka, sehingga tidak sedikit para isteri yang mengajukan gugatan cerai kepada suaminya akibat tidak terpenuhi hak-haknya. Tidak terpenuhinya salah satu nafkah dalam rumah tangga, khususnya nafkah batin, akan berpengaruh terhadap langgengnya sebuah rumah tangga dan dapat juga berupa gangguan jasmaniah atau rohaniyah terhadap isteri, seperti kegoncangan jiwanya, merasa kehilangan harga dirinya, selalu gelisah, tidak pernah merasakan ketenangan dalam kehidupan rumah tangganya, bahkan ia akan merasa putus asa dalam membina

dan mempetahankan rumah tangganya. Ketika hal ini, telah terjadi dalam suatu rumah tangga, sudah dapat dipastikan bahwa akan berujung kehancuran rumah tangga yang pada akhirnya terjadi perceraian. Aturan tentang hak nafkah batin ini dapat ditemukan pada Alquran dan hadis yang diinterpretasikan dan menghasilkan *fiqh*, begitu pula pada perundang-undangan nasional di Indonesia.

*Ketiga*, berkenaan dengan perlindungan hak-hak nafkah batin isteri dalam perkawinan, maka ada beberapa jalan yang dapat ditempuh, yaitu: (a) Seorang isteri dapat melakukan gugatan cerai (*khuluk*) melalui pengadilan. Gugatan cerai ini dimaksudkan untuk memberikan perlindungan kepada isteri yang mengalami ketidakadilan dalam pemenuhan nafkah lahiriyah dan batiniyah dalam pernikahannya; (b) Adanya perlindungan isteri dengan pemberian kompensasi nafkah batin dengan materi atau penggantian nafkah batin dengan materi dibolehkan apabila ada persetujuan atau kesepakatan kedua belah pihak (suami isteri). Ulama berbeda pendapat, ada yang membolehkan dan ada pula yang melarang. Perbedaan pendapat para mujtahid ini tentang penggantian nafkah batin dengan materi, menunjukkan bahwa tidak ada dalil *syara'* yang secara tegas membolehkan atau melarang. Karena dalil yang dijadikan dasar dalam persoalan ini bersifat universal, sehingga ada sebagian ulama membolehkan. Dalil-dalil tersebut memberikan ruang terhadap bolehnya penggantian nafkah batin dengan materi, jika hal itu menjadi kesepakatan berdua dengan tujuan saling *ridha* dan saling memahami kondisi masing-masing, sehingga tidak terjadi percekocokan yang dapat mengakibatkan perceraian yang memiliki dampak negatif lebih besar terhadap anak; dan (c) adanya pemberian sanksi pidana bagi pelaku sebagaimana dijelaskan pada UU PKDRT (pasal 44 sampai pasal 49), dan KUHP (pasal 285, pasal 286, pasal 287, pasal 288, pasal 351, pasal 356).

## Bibliografi

*Al-Qur'ân al-Karîm.*

Akbar, H. Ali. 1999. *Merawat Cinta Kasih*. Cet. 19; Jakarta: Pustaka Antara.

Alhamdani, H. S. A. 1980. *Risalatun Nikah*, terj. Agus Salim, *Risalah Nikah: Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Pustaka Amani.

Al-Bukhâriy, Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il bin Ibrâhim bin al-Mugirah bin Bardizbah. 1992. *Shaḥîḥ al-Bukhâriy*, Juz, 3, Juz 5. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 1997. "Marital Rape, Bahasan Awal dari Perspektif Islam," dalam Eko Prasetyo & Suparman Marzuki (eds.), *Perempuan dalam Wacana Perkosaan*. Yogyakarta: PKBI Yogyakarta.

Engineer, Asghar Ali. 1994. *The Rights of Women in Islam*, terj. Farid Wajidi, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*. Bandung, LSPPA

Al-Fanjariy, Ahmad Syauqi. 1996. *Al-Thib al-Wiqa'i*, terj. Ahsin Wijaya dan Totok Jumantoro, *Nilai Kesehatan dalam Syari'at Islam*. Cet. 1; Jakarta: Bumi Aksara.

Harahap, Rustam Dahar Karnadi Apollo. 2002. "Pola Emansipasi Wanita di Mesir (Pemikiran Qasim Amin)," dalam Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*. Yogyakarta: Gama Media.

Ibn Ḥanbal, Imâm Abu Abdullah Aḥmad. *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 6. Bairut: Dâr al-Fikr.

Ibn Rusyd. 2007. *Bidayat al-Mujtahid*, Jil. 2, terj. Imam Ghazali Said dan Ahmad Zaidun, *Bidayatul Mujtahid*. Jakarta Pustaka Amani.

- Ibn Saurah, Abî Isâ Muḥammad bin Isa. *Al-Jâmi' al-Shaḥîḥ Sunan al-Tirmidziy*, Juz 5. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibrahim, Marwah Daud. 1994. *Teknologi, Emansipasi dan Transendansi: Wacana Peradaban dengan Visi Islam*. Cet. 1; Bandung: Mizan.
- Iqbal, Abu Muhammad. 2001. *Menyayangi Istri, Membahagiakan Suami*. Cet. 3; Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001.
- Al-Jazîriy, Abd al-Rahmân. 1999. *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'a*, Juz 4. Bairut; Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jazîriy, Abu Bakar Jabir. *Minhâj al-Muslim*. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Kamal, Musthafa, et. al. 2002. *Fikih Islam*. Yogyakarta: Citra Kar-sa Mandiri.
- Kartono, Kartini. 1989. *Psikologi Abnormal dan Abnormalitas Seksual*. Bandung: Mandar Maju.
- Kementerian Agama R.I. 2009. *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar.
- Martha, Ermina. 2012. *Perempuan dan Kekerasan Dalam Rumah Tangga di Indonesia dan Malaysia*. Yogyakarta: FH UII Press.
- Al-Marwaziyy, Abî Abdullah Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal al-Syaibaniy. *Musnâd Aḥmad bin Ḥanbal*, Juz 2, Juz 3. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Mas'udi, Masdar Farid. 1997. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan.
- Muhammad, Hussein. 1999. "Repleksi Teologis tentang Kekerasan terhadap Wanita" dalam Syafiq Hasyim (ed), *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam*. Cet. 1; Bandung: Mizan.
- Muhsin, Amina Wadud. 1994. *Qur'an dan Women*, terj. Yazair

- Radianti, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.
- Al-Naisaburiy. Imâm Muslim ibn al-Hajâj al-Qusyairiy *Shahih Muslim*, Juz 1. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Nur, H. Djamaan. 1993. *Fiqh Munakahat*. Cet. 1; Semarang: Toha Putra.
- Rasjidi, Lili. 1991. *Hukum Perkawinan dan Perceraian di Malaysia dan di Indonesia*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Rasyid, Moh. 2007. *Pendidikan Seks (Mengubah Seks Abnormal Menuju Seks yang Lebih Bermoral)*. Cet. 1; Semarang: Syair Media.
- Republik Indonesia. *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1999 tentang Kompilasi Hukum Islam*.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Dasar Tahun 1945 dan Amandemennya*.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1999 tentang Perkawinan*.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*.
- Republik Indonesia. *Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia*.
- Republik Indonesia. *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP)*.
- Rosyadi, A. Rahmat. 1993. *Islam Problem Sex Kehamilan dan Melahirkan*. Bandung: Angkasa.
- Sabiq, Sayyid. 1994. *Fiqh Sunnah*, terj. Moh. Thalib, *Fiqh Sunnah*, Jil. 6. Cet. 9; Bandung: Al-Ma'arif.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Juz 2. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Al-Shan'aniy, Muḥammad bin Ali bin Muḥammad bin Abdullah al-Syaukaniy. 1973. *Nail al-Authâr*, Juz 4. Bairut: Dâr al-

Qutb al-Arabiyyah.

- Shihab, M. Quraish. 2003. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. 12; Bandung: Mizan.
- Surtiretna, Nina. 2001. *Seks Dari A Sampai Z*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Surya, Mohammad. 2001. *Bina Keluarga*. Semarang: Aneka Ilmu.
- Sutrisminah, Emi. 2009. "Dampak Kekerasan Pada Istri Dalam Rumah Tangga Terhadap Kesehatan Reproduksi," *Makalah*. Semarang: Fakultas Ilmu Kesehatan Universitas Islam Sultan Agung.
- Syalthut, Mahmud. 1972. *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, terj. Bustami dan Hamdani, *Akidah dan Syari'ah Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Syirazy*, Imam Abu Ishaq. *Al-Muhazzab*. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Zahrah, Abu. *Al-Ahwal al-Syakhsyiah*. Al-Qahirah: Dâr al-Fikr al-Arabi.
- Zein, Satria Effendi M. 1991. "Hak Nafkah Batin Isteri dan Ganti Rugi Berupa Materi," *Mimbar Hukum dan Aktualisasi Hukum Islam*, No. 3 Tahun II.
- Zuhaîliy, Wahbah. 1989. *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, Juz 7. Cet. 3; Bairut: Dâr al-Fikr.

## **FOREWORD**

The role of Nahdlatul Ulama (NU), Indonesia's largest Islamic organization, has been much studied and discussed by scholars of Islam and democracy in recent decades. During the fifteen-year chairmanship of Abdurrahman Wahid (1984-1999), NU developed a reputation as one of the most progressive mass organisations in Indonesia. It pursued a variety of reformist agendas, ranging from advocacy of democratization and human rights, inter-faith dialogue and gender equality to community development programs and the fostering of 'transformative' scholarly activity on religious and philosophical issues. In the latter stages of Soeharto's authoritarian New Order regime, NU became a bastion of liberal-minded, pluralist thinking. Wahid himself provided charismatic, intellectually brilliant and at times rather eccentric leadership of this movement, inspiring younger generations of NU activists and scholars to embrace political, social and religious change.

The remarkable aspect of this Wahid period was that con-founded earlier perceptions of NU as a backward, politically opportunistic, and culturally traditional organization that was highly resistant to change. The question that some scholars asked was: 'Had the Wahid period been an anomaly in NU's his-

tory, an isolated period of reformist fervor resulting from the authoritarianism of the New Order, or was it just the start a longer-term progressive re-orientation, something that would endure and flourish during Indonesia's post-1998 transition to democracy?'

In this chapter on the political behavior of NU's middle classes, Khusna Amal, seeks to address this question. His answer is unequivocal: NU has lost much of its reformist, pro-democratic momentum over the past decade and a half. He describes how many of the ideals that were championed by NU during the 1980s and 1990s have now been cast aside. Much of the blame for this he attributes to NU's middle classes, which, in general, have been far more interested in material rewards and power than they have been in the promotion of rights, equality, democracy and tolerance. He discerns at least three distinct sub-divisions within NU's Jember middle classes: conservative; moderate-accommodative; and liberal progressive. The conservative grouping has grown in size and influence while the liberal-progressive has diminished. The conservative and moderate-accommodative groups have been politically active, and thus done well from entering into alliances with elite networks of power and privilege within Jember's political, bureaucratic and economic systems. The liberal-progressives, as those most committed to the Wahid ideals, have largely eschewed politics, especially interest politics, and continue to direct their attention to the district's marginalized civil society organisations. As a result, their ability to shape local attitudes and discourses is far less than in the heyday of NU reformism during the late 1980s and early 1990s. This is a particular concern as the rising influence of NU conservatives has bolstered sectarian and intolerant trends within Jember. Thus, progressive civil society has declining ability to counter regressive tendencies among political elites in the district.

Amal paints a somewhat depressing picture of NU's contemporary role in Indonesian society and politics, reflecting his own deep commitment to the values that Wahid espoused. He describes how democracy in Jember has stagnated as well-to-do NU members concentrate on extracting personal advantage from local politics rather than using their influence to make Jember a fairer, more equitable and more pluralistic region.

Amal brings an eclectic mix of theoretical concepts to bear on his research. He is much influenced by French school thinkers such as Pierre Bourdieu and Michel Foucault, as well as political economists such as Richard Robison and Vedi Hadiz. He is interested in how NU's middle classes align themselves with structures of power and how different types of social and religious capital are acquired and expended by NU leaders and members.

Most of all, Amal displays a detailed understanding of NU politics and social dynamics. His chapter is based upon extensive empirical research in Jember and other districts in East Java. This includes interviews with many middle class NU peoples from across the three categories list above. He also adduces much statistical data on the local economy and regional election results. Amal has been able to observe at close hand the shifting attitudes and behaviour of NU's middle classes and he is able to provide a nuanced description of these trends. At a time when Indonesian democracy seems to be undermined by increasingly regressive measures from the government and legislators, it is pertinent to have research findings such as those presented here by Amal, because they provide a window on what is happening within the nation's largest Islamic organization that aids rather than resists these anti-democratic proclivities.

**Greg Fealy**

***PROGRESSIVE AGENCY***  
**DAN STAGNASI DEMOKRASI**  
**PASCA ORDE BARU:**  
**Pergumulan Kelas Menengah Nahdlatul**  
**Ulama (NU) dalam Demokratisasi Lokal**

M. Khusna Amal

**Abstract**

This paper will examine the politics of NU's rapidly growing reform-minded middle classes. I will argue that over the past 15 years, well-to-do NU members have become increasingly pragmatic and conservative, especially compared to their behavior in the 1980s and 1990s when NU developed a reputation locally and internationally as a progressive force in Indonesian society. Their primary interest is in the pursuit of financial rewards and status opportunities for themselves, and to a lesser extent, the broader traditionalist Muslim community. As a result, NU's middle class now undermines reform processes, including democratization, where once they were champions of such causes. Democratic ideals such as moderation, tolerance, pluralism, and upholding legal rights, are much less in evidence now than two decades ago, meaning that NU's role is becoming more conservative. For middle class *nahdliyin*, politics is no longer about reform but is driven by access to power and resources. To illustrate my points, I will

take as a case study of Jember, where NU has shifted from a progressive role to a regressive one. As result, politics in Jember has become more pragmatic and reactive. I will explore the factors that have led to this change in religious-political role and will ask if the progressiveness of NU in the 1980s and 1990s was an aberration or something that reflected the genuine and deeply embedded views of NU's elite. This research is important because it helps us to understand the reasons why communities can swing from pro-reform to conservative stances. Such considerations are crucial to comprehending the prospects of Indonesia's democracy and tradition of religious tolerance or pluralism.

## A. PENDAHULUAN

Studi ini dimaksudkan untuk mengulas satu isu paling sentral tentang peran kelas menengah Nahdlatul Ulama (NU) –elit intelektual dan aktivis dari organisasi Islam tradisional terbesar di Indonesia<sup>1</sup>— untuk terus berkiprah dalam proses demokratisasi di Indonesia kontemporer. Dihadapkan pada berbagai perubahan fundamental yang terjadi pasca reformasi 1998 yang berhasil menumbangkan rezim otoritarianisme Orde Baru, tokoh-tokoh intelektual dan aktivis NU, terus berusaha untuk tetap eksis (bukan sebatas mempertahankan posisinya sebagai kelompok sosial yang menempati strata menengah) menunjukkan perannya sebagai agen demokrasi. Dalam berbagai literatur, kelas menengah diposisikan sebagai elemen progresif dalam *civil society*, yang kerap menjadi inspirasi dan pencipta aksi-aksi inovatif dalam mengembangkan nilai-nilai liberal-demokratis, serta kerap tampil menjadi sumber utama desakan terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan politik<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2009.

<sup>2</sup> Sejumlah bukti historis dapat dikemukakan di antaranya ialah munculnya kepemimpinan dari gerakan nasionalis dan anti kolonial yang kebanyakan datang dari kelas menengah. Mereka telah menunjukkan kepedulian yang tangguh dalam memperbaiki keadaan-keadaan yang mereka perjuangkan dan, terlebih lagi memiliki prasarana yang dibutuhkan untuk mewujudkan perubahan dan

Kendatipun kelas menengah menempati posisi penting dalam demokratisasi, namun keterkaitan antara keduanya tidak serta merta dapat dipahami secara kausalistik; kelas menengah yang kuat dipastikan menimbulkan penguatan demokrasi, sebaliknya kelas menengah lemah mengakibatkan kegagalan demokrasi. Pada praktiknya, tidak semua kelas menengah berwatak liberal-progresif<sup>3</sup> dan menampilkan diri sebagai artikulat kepentingan publik atau --meminjam istilah Gramsci— intelektual organik dan pejuang demokrasi sejati, tidak jarang di antara mereka bersikap konservatif dan anti-reformasi<sup>4</sup>.

---

melanggengkan suatu perjuangan jangka panjang untuk itu. Kelas menengah pula yang terlibat sebagai aktor utama dalam aksi-aksi reformatif menentang rezim Orde Lama dan juga rezim otoritarianisme Orde Baru. Baca Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok Yang Samar, Sebuah Pengantar", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia*, Australia: Monash University, 1990, hal., xiii-xiv. Affan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal., 349. Daniel S. Lev, "Kelompok Tengah dan Perubahan di Indonesia: Sejumlah Catatan Awal", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 25. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Verso, 7 Carlisle Steet, London, 1975. Daniel S. Lev, "Kelompok Tengah dan Perubahan di Indonesia: Sejumlah Catatan Awal", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 24-35.

<sup>3</sup> Liberal dapat diartikan sebagai kepedulian menciptakan jarak antara negara dan masyarakat. Sedangkan progresif mengacu pada pemikiran dan gerakan yang melangkah lebih maju dari tradisi yang konservatif, mendesakkan perubahan nilai-nilai tradisi (tanpa harus menceraub dari akarnya) sesuai dengan konteks zamannya. Dalam diskursus keislaman, istilah-istilah moderat, liberal, dan progresif acap digunakan untuk menandai pemikiran dan gerakan sosial-keagamaan dengan corak kontekstual dan substansial. Baca R. William Liddle, "Kelas Menengah dan Legitimasi Orde Baru: Tanggapan bagi Daniel S. Lev", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 51; Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal., 4; Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*, *Disertasi*, Jakarta: Universitas Indonesia, 2002, hal., 22-24.

<sup>4</sup> Richard Robison, "Problem of Analysing the Middle Class as a Political Force in Indonesia", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class in Indonesia*, hal, 127-135.

Mencermati kiprah kelas menengah NU di Indonesia dalam konstelasi kekuasaan dan demokratisasi dipandang menarik, jika dikaitkan dengan kenyataan bahwa proses demokratisasi tidak nihil dari pertarungan kekuasaan di antara kelompok-kelompok, kekuatan-kekuatan dan kelas-kelas sosial dalam medan perjuangan (*champ*)<sup>5</sup>. Kehadiran konstitusi, parlemen, partai politik, pemilihan umum, dan institusi-institusi demokrasi yang memungkinkan *government ruled by the people*, tidaklah muncul dalam sebuah arena yang bebas dari konflik kepentingan di antara kelas-kelas sosial. Kelas yang diuntungkan kekuasaan biasanya cenderung *pro-status quo*, sedangkan kelas yang teralienasi dari kekuasaan lebih memiliki kepentingan untuk mendesak perubahan<sup>6</sup>.

Di samping itu, proses transisi demokrasi yang diimaginasi kan kalangan liberalis dapat berlangsung secara mudah dikarenakan tidak ada lagi tekanan represif dari rezim otoritarianisme Orde Baru, pada kenyataannya tidaklah demikian. Sekalipun pengaruh kelas menengah moderat meningkat drastis dan sikap politik inklusif mereka juga menguat, ternyata tidak secara otomatis menjadikan mereka sebagai agen-agen *civil society* progresif yang konsisten mempromosikan demokrasi. Alih-alih kelas menengah semakin memiliki kesadaran kolektif untuk terus memperkuat aliansi dengan kelompok-kelompok strategis<sup>7</sup> lainnya guna mendesak agenda reformasi, justru

<sup>5</sup> Medan perjuangan merupakan tempat persaingan bagi kelas-kelas sosial dengan mendayagunakan aneka modal yang dimilikinya. Menurut Bourdieu, modal tidak sebatas didasarkan pada kriteria ekonomi semata (*economic capital*), melainkan mencakup pula modal sosial, budaya, dan simbolik. Baca Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis*, Nomor 11-12 Tahun ke-52, November-Desember, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal., 2.

<sup>6</sup> Ariel Heryanto, "Memperjelas Sosok Yang Samar, Sebuah Pengantar", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia*, Australia: Monash University, 1990, hal., xiii-xiv; dan Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Verso, 7 Carlisle Steet, London, 1975.

<sup>7</sup> Dinamakan kelompok strategis karena keberadaan mereka mempunyai arti

mereka semakin terfragmentasi ke dalam berbagai kelompok dengan corak kepentingan, ideologi, dan pilihan politik yang tidak saja beragam, melainkan juga kerap bertabrakan<sup>8</sup>.

Setidaknya, fenomena perpecahan kelas menengah yang menjadi aktor utama kekuatan *civil society* terekam pula dalam hasil studi yang dilakukan Vedi R Hadiz (2005), Erick Hiariej (2004), dan Mochtar Masoed (2004). Posisi rezim negara yang relatif tidak seotoriter era Orde Baru, tidak serta merta memunculkan *civil society* yang terkonsolidasikan secara cukup kuat. Karena itu, gagasan *zero sum* yang menyatakan merosotnya hegemoni negara berarti semakin besarnya kekuasaan *civil society* yang didukung kelas menengah progresifnya, tidak sepenuhnya dipandang tepat. Apa yang terjadi setelah jatuhnya rezim otoritarianisme Soeharto adalah negara yang jauh lebih lemah, namun terdapat pula *civil society* yang terpecah-pecah<sup>9</sup>.

Sementara itu, fakta menguatnya perpecahan kelas menengah progresif yang menjadi tulang punggung *civil society*, tidak saja terjadi di pusat, melainkan juga di daerah-daerah, termasuk di Jember (salah satu daerah di kawasan timur Jawa Timur yang menjadi objek studi ini). Tidak berselang lama pasca jatuhnya Soeharto, kelas menengah NU progresif yang menjadi tulang

---

penting dalam menentukan perkembangan politik dan reformasi dalam suatu masyarakat. Huntington menamakan kelompok strategis sebagai kelas menengah. Hans-Dieter Evers & Tilman Schiel, *Kelompok-kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi dan Pembentukan Kelas di Dunia Ketiga*, Jakarta: Yayasan Obor, 1990, hal., xviii-25; dan Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, 1968, hal., 289.

<sup>8</sup> Sejatinya, kelas menengah Indonesia sangatlah plural, jamak dan majemuk. Mereka tidak memiliki kesamaan tempat lahir, basis ekonomi, dan kesamaan kepentingan yang dibutuhkan untuk dapat mengatasi kantong-kantong etnik dan agama di antara mereka. Secara ideologi-politik, sebagaimana dari mereka bersikap revolusioner, dan sebagian lagi ada yang konservatif. Baca Daniel S. Lev, "Kelompok Tengah dan Perubahan di Indonesia: Sejumlah Catatan Awal", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal.,25-26.

<sup>9</sup> Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005, hal. 41.

panggung Islam sipil segera tersegmentasi ke dalam faksi-faksi dengan agenda, orientasi, kepentingan, dan perjuangan politiknya yang beragam. Secara politik, tidak sedikit dari mereka memilih jalan politik praktis-pragmatis (menjadi politisi, aktivis politik, anggota dewan, birokrat baru) yang berorientasi pada perebutan kapling kekuasaan, sebagian tidak mengambil langkah berarti, dan sebagian kecil lainnya tetap mengambil prakarsa dalam melakukan gerakan perubahan dalam satu dan lain bentuk<sup>10</sup>.

Secara relasional, menguatnya fragmentasi di kalangan agen-agen sipil dari kelas menengah NU berdampak pula terhadap agenda demokratisasi yang mereka perjuangkan. Sekalipun masing-masing dari mereka memiliki agenda reformasi yang bersifat objektif, namun untuk membangun kekuatan progresif yang lebih kohesif bukan lagi menjadi persoalan yang mudah dilakukan. Keterlibatan mereka dalam memperjuangkan terwujudnya pemerintahan daerah yang populis, berkeadaban (*civilized governance*), dan pro-reformasi melalui mekanisme pemilihan kepala daerah, misalnya, kerap menuai kegagalan. Implikasinya, elit-elit konservatif dan anti-reformislah atau –meminjam istilah Hadiz-- elit oligarki yang kemudian leluasa untuk meneguhkan kembali posisinya dalam ranah struktur kekuasaan baru. Ironisnya lagi, keberhasilan ruling elit itu diperoleh melalui mekanisme demokrasi, yakni pemilihan umum populis<sup>11</sup>.

Mencermati fenomena meningkatnya fragmentasi dan persaingan di kalangan agen-agen *civil Islam* dari kelas menengah NU di satu sisi, dan mulai terkonsolidasikannya kekuasaan negara di bawah kendali sekelompok elit politik oligarkis di

---

<sup>10</sup> Daniel S. Lev, "Sejumlah Catatan Mengenai Kelas Menengah dan Perubahan di Indonesia", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 48.

<sup>11</sup> Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005.

sisi lain, pastinya memunculkan wawasan baru yang mengisyaratkan betapa pentingnya memperhatikan jalan berliku dalam memahami perkembangan demokrasi. Pada praktiknya, perjalanan demokrasi Indonesia selama tiga dasawarsa pasca reformasi 1998, mengalami pasang surut. Dari hasil kajian Marcus Mietzner, misalnya, diperoleh gambaran bahwa proses demokratisasi di Indonesia, sejak periode akhir 1990-an sampai 2010, mengalami kemajuan. Dengan mengutip pandangan Thomas Carothers dan Larry Diamond, ia mengungkapkan jika Indonesia tengah berada pada *track* yang benar dalam menapaki fase transisi menuju konsolidasi demokrasi. Gambaran positif dari perkembangan demokrasi Indonesia dapat dikonfirmasi pula dari indeks demokrasi. Dalam catatan *Freedom House*, periode 2010 Indonesia menempati posisi penting sebagai satu-satunya negara di Asia Tenggara dengan predikat demokrasi elektoral<sup>12</sup>.

Hanya saja, pasca 2010, perkembangan demokrasi Indonesia cenderung mengalami stagnasi dan bahkan kemerosotan (*regressive*). Setelah mengalami perkembangan pesat pada 1998, 1999, dan 2005, indeks demokrasi Indonesia, dalam hal kebebasan sipil dan hak-hak politik warga, berada pada posisi stagnan, yakni di kisaran 2 dan 3. *Freedom House* mendeteksi terjadi penurunan kebebasan sipil antara 2006 dan 2010. Hal senada dikemukakan oleh sejumlah lembaga seperti *Polity IV Index* dan *World Bank* yang menilai kemerosotan demokrasi Indonesia dalam sejumlah bidang, kebebasan sipil, hak-hak minoritas, akuntabilitas tata kelola pemerintahan, dan lain-lain<sup>13</sup>.

Jika perkembangan demokrasi di Indonesia kontemporer dipahami dalam konteks studi-studi yang sudah ada, tampaknya

<sup>12</sup> Marcus Mietzner, "Indonesia's democratic stagnation: anti-reformis elites and resilient civil society", *Democratization*, 19:2; 209-229.

<sup>13</sup> Marcus Mietzner, Indonesia's democratic stagnation: anti-reformis elites and resilient civil society, *Democratization*, 19:2; 209-229.

sulit diperoleh gambaran yang komprehensif. Secara umum, kajian-kajian terdahulu mengenai “NU, politik, dan demokrasi”<sup>14</sup>, belum ada yang secara serius mengkajinya dengan mempertimbangkan pendekatan aktor (*agency*) dan sekaligus struktural. Bagaimanapun, kajian mengenai peran aktor dalam demokrasi penting dilakukan dalam kaitannya dengan budaya politik lokal di mana aktor adalah *agency* budaya. Sebagai *agency* budaya, aktor merupakan penerus nilai-nilai budaya politik yang tumbuh dan berkembang di ranah lokal. Saat bersamaan, aktor juga produsen (kreator) budaya atau --meminjam bahasa Bourdieu-- habitus di mana perilaku politiknya mempengaruhi perubahan dan kesinambungan nilai-nilai budaya politik lokal. Karenanya, aktor merupakan salah satu kunci penting bagi keberhasilan (atau kegagalan) demokrasi<sup>15</sup>.

Satu hal yang penting disadari ialah bahwa tidak semua *agency* itu memiliki kebebasan penuh dalam menentukan arah dan bentuk demokrasi, melainkan akan dihadapkan pada berbagai pilihan. Tetapi, pilihan yang tersedia dan kemungkinan tindakan aktor, tidak bisa dilepaskan dari kondisi struktural<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Di antara studi-studi terdahulu yang dimaksud antara lain ialah Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKiS, 1999; Andree Feillard, Anak Muda NU, Kultur Hibrid dan Negara, dalam Hairus Salim HS & M. Ridwan, *Kultur Hibrida Anak Muda di Jalur Kultural*, Yogyakarta: LKiS, 1999; Robert W. Hefner, *Civil Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001; Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009; Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, 1996; Muhammad A.S. Hikam, *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society*, Jakarta: Erlangga, 1999; Laode Ida, *Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif*, dalam *Disertasi*, Jakarta: UI, 2002.

<sup>15</sup> Siti Zuhro, Negara, Demokrasi, dan *Civil Society*, dalam Luthfi J. Kurniawan dan Hesti Puspitosari, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi*. Malang: Intrans Publising, 2012, hal., 2.

<sup>16</sup> Erich Hiariej, Pendahuluan, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto*, Yogyakarta: FISIP, 2004, hal., 13; Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005, hal., xxviii-xxix.

Dengan kata lain, pilihan dan tindakan dari para aktor tidaklah didasarkan pada kehendak bebas (*voluntarism*), melainkan disediakan dan sekaligus dibatasi oleh konteks struktur sosial tertentu seperti struktur kelas sosial dengan kepentingan materialismenya<sup>17</sup>.

Berbeda dari kajian-kajian yang sudah ada, studi ini fokus mengulas pengaruh aktor-aktor progresif dari kelas menengah NU terhadap proses demokratisasi lokal di Jember, Jawa Timur. Tiga isu yang menjadi fokus diskursus studi ini, yaitu: posisi aktor-aktor progresif dalam kelas menengah NU yang terfragmentasi; keterlibatan aktor-aktor progresif (interaksinya dengan aktor-aktor sosial lainnya dalam kelas menengah NU) dalam konstelasi kekuasaan daerah; dan implikasi dari konstelasi kekuasaan yang melibatkan aktor-aktor progresif dari kelas menengah NU terhadap demokrasi lokal. Pada akhirnya, studi ini berkesimpulan jika diskursus pasca transisi cenderung melupakan sektor kelas menengah dari kalangan *civil Islam* ataupun *Non-Government Organizations* (NGO) untuk menempatkan Indonesia pasca Orde Baru ke dalam kategori stagnasi atau bahkan defisit demokrasi.

## **B. KELAS MENENGAH NAHDLATUL ULAMA (NU), MODAL, DAN PLURALITAS IDEOLOGI-POLITIKNYA**

Tidak ada kelas yang tidak terikat oleh modal (*capital*) dan tidak bersinggungan dengan kekuasaan. Pengelompokan masyarakat ke dalam kelas borjuis dan kelas proletar (versi Marx), misalnya, tidak dilakukan begitu saja kecuali mendasarkannya pada dimensi modal. Sekelompok orang diposisikan ke dalam kelas borjuis dikarenakan kemampuannya dalam menguasai alat produksi (modal ekonomi) jauh lebih dominan dibandingkan kelas proletar yang hanya bermodalkan tenaga.

---

<sup>17</sup> Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan, Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005, hal., xi.

Demikian halnya, pengklasifikasian masyarakat ke dalam kelas atas, kelas menengah, dan kelas bawah (versi Weber), juga didasarkan pada perbedaan sekelompok orang dalam hal kepemilikan ataupun penguasaan modal.

Saat bersamaan, tidak ada pembicaraan mengenai modal tanpa mengaitkannya dengan kekuasaan (*power*). Kelas atas yang memiliki modal besar dapat mendayagunakannya sebagai sumberdaya kekuasaan untuk meneguhkan dominasi, mendeskreditkan, ataupun melakukan eksploitasi terhadap kelas bawah. Demikian halnya dengan kelas bawah, walaupun memiliki modal kecil, tetap saja mereka memiliki sumberdaya kekuasaan (baca: kemampuan) untuk memperjuangkan perubahan status dan posisi sosialnya. Besar kecilnya modal, tidak saja menentukan posisi dan kedudukan, melainkan juga tinggi rendahnya kekuasaan setiap orang dalam ranah sosial. Mengutip pandangan Daniel Dhakidae, otoritas yang tinggi atau rendah tergantung pada tolak tarik antara modal dan kekuasaan dan konsekuensi sosialnya<sup>18</sup>.

### **1. Siapa Kelas Menengah Nahdlatul Ulama (NU) itu?**

Mengikuti pandangan Bourdieu, kelas bukanlah pengelompokan sosial yang dibagi ke dalam dua kelas antagonis atas dasar kriteria ekonomi (Marx), dan tidak pula dimengerti dalam kerangka strata sosial yang mendasarkan pada kekuasaan, prestise, dan kekayaan (Weber). Menurutny, kelas dimengerti dalam konteks lingkup sosial (kelompok-kelompok, kepemilikan modal, dan hubungan-hubungan sosial) dan medan perjuangan (tempat persaingan bagi kelompok-kelompok dengan mendayagunakan modal yang dimilikinya)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Daniel Dhakidae, *Cendikiawan dan Kekuasaan dalam Negara Pasca Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 2003, hal., 53.

<sup>19</sup> Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember 2003, hal., 2; Beverley Skeggs, *Perasaan Kelas (Sosial)*:

Melalui konsep kapital kultural, Bourdieu memberikan perspektif baru yang tidak sepenuhnya sama dengan apa yang diasosiasikan Marx (kapital material). Konsep kapital budaya sendiri mengandung dimensi sosial, simbolik, moral, psikologis, dan kebutuhan. Masuknya masalah budaya dan simbolik membuat arena perjuangan sosial menjadi bagian dari pemandangan sehari-hari dan berlangsung di semua arena bahkan yang paling biasa seperti di rumah, sekolah, toko, restoran, kantor, dan pentas pertunjukan. Praktek budaya mencerminkan posisi kelas sosial dan pilihan strategi untuk mengakumulasi kapital, mendapatkan pengakuan sosial dan afirmasi kelas<sup>20</sup>.

Dalam konteks NU, kelas menengah, sebagaimana konsepsi di atas, merujuk pada tokoh-tokoh intelektual, aktivis, profesional, dan elit-elit agama, yang lebih menguasai modal budaya dan simbolik daripada modal material. Dalam pandangan Bourdieu, Wallerstein (Marxian), dan Gouldner serta Szelenyi (Weberian), aset eksploitasi mereka itu disebut dengan julukan-julukan seperti modal budaya, modal manusiawi, modal simbolik, diskursus budaya kritis, dan aset organisasional, untuk membedakan dari “modal uang” yang dianggap menjadi salah satu aset utama dalam kapitalisme-uang (*moneyed-capitalism*)<sup>21</sup>.

Secara umum, tulang punggung kelas menengah NU di Jember yang terlibat aktif dalam proses demokratisasi, bukanlah kelompok pengusaha, birokrat, dan politisi yang memiliki basis sosial, ekonomi, dan politik relatif mapan. Aktor utamanya tetaplah berasal dari kalangan intelektual, akademisi, aktivis, dan elit NU (ulama/kyai) berhaluan progresif. Tanpa harus menafikan kepentingannya kelasnya sendiri, mereka masih

---

Afeksi dan Budaya dalam Penciptaan Relasi Kelas (Sosial), dalam George Ritzer (ed.) *Sosiologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal., 455.

<sup>20</sup> Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Jakarta: Gramedia, 2010, hal., 187-188.

<sup>21</sup> Ariel Heryanto, “Memperjelas Sosok yang Samar”, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Politik Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal. xiii-xiv

menunjukkan komitmennya yang tinggi dalam memperjuangkan hak-hak publik, memperkuat masyarakat sipil, dan mengembangkan Islam moderat, pluralis, dan anti sektarianis (baca: Islam sipil), sebagai basis kultural bagi perwujudan tatanan sosial-politik demokratis.

Kendatipun, sama-sama berkepentingan terhadap perubahan dan demokratisasi, kelas menengah NU, bukanlah kelompok sosial yang homogen, melainkan plural, jamak dan majemuk. Dilihat dari latar pendidikannya, sebagian dari mereka ada yang berasal dari pesantren dan sekaligus juga pendidikan tinggi modern<sup>22</sup>. Mereka tidak hanya bersentuhan dengan keilmuan Islam klasik dengan sumber utama *kitab kuning*, melainkan juga dengan ilmu-ilmu keislaman dan sosial-humaniora kontemporer<sup>23</sup>. Sebagaimana dikemukakan oleh Bruinessen, kebanyakan santri baru, mengambil disiplin di luar ilmu-ilmu keislaman tradisional dan sudah menjelajah jauh ke budaya-budaya asing, namun juga membaca kepustakaan Islam yang lebih luas ketimbang generasi sebelumnya<sup>24</sup>.

Dilihat dari basis sosial-ekonominya, rata-rata kelas menengah NU berasal dari pesantren, pedesaan, dan sebagian kecil saja dari perkotaan. Pada umumnya, mereka pernah belajar atau minimal bersentuhan dengan pendidikan pesantren yang diasuh kyai. Pesantren-desanya sendiri memiliki hubungan historis yang cukup kuat, di mana geneologi pesantren berasal dari kawasan pedesaan. Murid-murid pesantren mayoritas adalah anak-anak pedesaan, sementara masyarakat desa menjadi jama'ah pengajian di pesantren<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Wawancara, 18 Oktober 2012; 14 Juli 2012; 16 Juli 2012.

<sup>23</sup> Wawancara 1 Juli 2012; 15 Juli 2012; dan 7 Juni 2012.

<sup>24</sup> Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Gading, 2013, hal., 150.

<sup>25</sup> Wawancara, 18 Nopember 2012.

Sementara itu, proses mobilitas sosial atau –meminjam istilah Aswab Mahasin-- “pemborjuisan” anak-anak kaum santri<sup>26</sup>, bukan semata-mata berasal dari perjuangan kaum santri sendiri. Peningkatan status dan strata sosial mereka, tidak bisa dilepaskan pula dari pembangunan yang dilaksanakan oleh pemerintah. Sebagaimana dikemukakan H.W. Dick, munculnya strata menengah di Indonesia, sulit dihindari sebagai proses pembangunan<sup>27</sup>. Kebijakan pemerintah Orde Baru dalam membangun puluhan ribu sekolah di pedesaan, pusat-pusat perekonomian, pusat-pusat kesehatan, dan proyek infrastruktur lainnya sejak 1970-an<sup>28</sup>, dinilai telah melapangkan jalan bagi peningkatan orang-orang terdidik yang merupakan embrio dari pembentukan kelas menengah Indonesia, termasuk dalam komunitas NU.

Sebagai gambaran, kebijakan pemerintah dalam pembangunan sektor pendidikan (sejak Orde Baru sampai pasca Orde Baru), telah memunculkan lembaga-lembaga pendidikan dalam jumlah besar. Di Jember sendiri, pendidikan tingkat usia dini mencakup 7 sekolah negeri, 648 murid, dan 47 guru, 1.028 sekolah swasta, 53.675 murid, 3.998 orang. Pendidikan tingkat sekolah dasar (SD) mencakup 914 sekolah negeri, 202.590 murid, 11.187 guru, dan 105 sekolah swasta, 14.440 murid, 1.245 guru. Pendidikan keagamaan berupa Madrasah Ibtidaiyah (MI) setingkat SD terdiri 6 madrasah negeri, 1.516 murid, 107 guru, dan 372 madrasah swasta, 45.912 murid, 4.292 guru. Pendidikan setingkat Sekolah Menengah Pertama (SMP) mencakup

<sup>26</sup> Aswab Mahasin, “Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam”, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 153.

<sup>27</sup> H.W. Dick, “Refleksi Lanjutan terhadap Kelas Menengah”, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 75-76.

<sup>28</sup> R. William Liddle, “Kelas Menengah dan Legitimasi Orde Baru: Tanggapan bagi Dan Lev”, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *Kelas Menengah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 58.

89 sekolah negeri, 43.696 murid, 2.444 guru, dan 177 sekolah swasta, 26.017 murid, dan 2.879 guru. Pendidikan keagamaan Madrasah Tsanawiyah (MTs) terdiri dari 9 madrasah negeri, 4.859 murid, 285 guru, dan 166 madrasah swasta, 25.531 murid, 2.936 guru. Pendidikan setingkat Sekolah Menengah Atas (SMA) terdiri dari 18 sekolah negeri, 12.581 murid, 827 guru, dan 44 sekolah swasta, 10.075 murid, 990 guru. Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) terdiri dari 8 sekolah negeri, 8.449 murid, 573 guru, dan 93 sekolah swasta, 21.889 murid, 1.970 guru. Pendidikan keagamaan setingkat Madrasah Aliyah (MA) terdiri dari 3 madrasah negeri, 2.728 murid, 172 guru, dan 67 madrasah swasta, 9.419 murid, 1.307 guru<sup>29</sup>.

Di tingkat perguruan tinggi ada Universitas Jember (UNEJ) yang memiliki 24 jurusan, 59 program studi, 1.013 dosen, dan 21.637 mahasiswa. Universitas Muhammadiyah (UNMUH) Jember memiliki 22 jurusan, 22 program studi, 330 dosen, 8.777 mahasiswa. Universitas Moch. Sroedji memiliki 7 jurusan, 7 program studi, 104 dosen, 2.477 mahasiswa. Sekolah Ilmu Ekonomi (STIE) Mandala memiliki 4 jurusan, 5 program studi, 46 dosen, 497 mahasiswa. Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi (STIA) Pembangunan memiliki 2 jurusan, 2 program studi, 37 dosen, 405 mahasiswa. Politeknik Jember memiliki 7 jurusan, 15 program studi, 169 dosen, 2.346 mahasiswa. Di luar itu, masih terdapat sejumlah perguruan tinggi, baik negeri seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember dan Politeknik Negeri Jember (POLIJE) maupun swasta dengan jumlah mahasiswa dan tenaga pengajarnya masing-masing<sup>30</sup>.

Keberadaan lembaga-lembaga pendidikan itulah yang turut memberikan kontribusi penting dalam peningkatan kualitas sumberdaya manusia (SDM) terdidik dan sekaligus menjadi *in*

<sup>29</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Jember, *Kabupaten Jember Dalam Angka*, hal., 126-116-125.

= Badan Pusat Statistik Kabupaten Jember, *Kabupaten Jember Dalam Angka*, hal., 126-127.

*puts* bagi kemunculan kelas menengah NU di Jember. Sebagai gambaran, komposisi penduduk Jember dilihat dari jenjang pendidikannya yang mencakup tidak/ belum tamat SD 826.874 orang, SD 729.110 orang, SLTP 283.965 orang, SLTA 243.019 orang, Diploma 18.203 orang, dan Perguruan Tinggi 45.671 orang. Secara keseluruhan, jumlah sumberdaya manusia terdidik di kabupaten Jember sebesar 2.146.842 orang<sup>31</sup>.

Secara relasional, pengalaman warga NU yang rata-rata berasal dari kelas bawah dan kemudian berhasil melakukan mobilitas vertikal ke strata menengah, terutama melalui pendidikan, turut berperan dalam membentuk kesadaran refleksif kelas menengah NU masa kini, untuk ikut bertanggung jawab secara sosial dalam memperjuangkan perubahan. Dalam hal ini seorang informan mengungkapkan bahwa:

“.....mungkin itu secara bawah sadar kira-kira pengaruh yang saya bawa dari pesantren, pedesaan, dan pengalaman pahit getirnya perjalanan hidup. Jadi saya merasakan ada amanah yang seolah-olah mewajibkan saya berbuat sesuatu untuk sesama masyarakat *dhuafa* (tidak berdaya)”<sup>32</sup>.

Jadi, menguatnya orientasi perjuangan kelas menengah NU terhadap perubahan, berkorelasi erat dengan pengalaman panjang hidupnya, terutama dalam posisinya sebagai kelompok sosial subordinatif. Ingatan kolektif mereka sebagai kelompok *sarungan* yang berasal dari pesantren, pedesaan, orang tua, sanak saudara, dan keluarga yang hidup dalam garis kemiskinan, membuat mereka tidak lantas berhenti di zona kemapanan. Selaras dengan pandangan Yudi Latif, pengalaman pahit yang ditimbulkan oleh peminggiran mereka dari arena sosial, politik, dan ekonomi, terus mengusik pemikiran sebagian besar

---

<sup>31</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Jember, *Kabupaten Jember Dalam Angka*, hal., 115.

<sup>32</sup> Wawancara, 14 Juli 2012.

umat Islam<sup>33</sup>. Oleh karena itu, praksis sosial yang mereka lakukan pun tidak berhenti pada usaha untuk meningkatkan posisi dan status sosial mereka sebagai *middle groups*, melainkan juga berkorelasi dengan kepentingan objektif untuk memperjuangkan kepentingan agama, komunitas NU dari zona marginal, dan publik pada umumnya<sup>34</sup>.

Adalah sesuatu yang cukup rasional jika kemudian fokus minat kelas menengah NU, sangat berhubungan dengan masalah-masalah keadilan, kemiskinan, hak asasi manusia (HAM), gender, peningkatan kesejahteraan ekonomi umat, dan demokratisasi. Sadar bahwa mereka berasal dari kalangan *subaltern*, mereka pun tidak sebatas memposisikan diri sebagai borjuasi yang mengejar kepentingan kelasnya sendiri, melainkan juga merasa bertanggung jawab terhadap persoalan keagamaan dan kemanusiaan. Pada tahapan ini, mereka telah “merambah jalan baru Islam”<sup>35</sup>. Dalam hal ini, seorang informan mengatakan bahwa:

Sepemahaman saya temen-temen intelektual muda NU yang kita golongkan kelas menengah itu dari segi keilmuan bisa kita kategorikan bahwa mereka masih mewarisi khazanah keilmuan para ulama klasik. Kalau kita ketemu temen-temen muda NU yang berbasis pesantren dan perguruan tinggi, rata-rata mereka masih hebat baca *kitab kuning*. Kalau dalam konteks pengetahuan umum, mereka juga memiliki pemikiran-pemikiran yang kadang dinilai liberal atau populer dengan sebutan post-tradisionalisme. Mereka hebat dalam pembacaan terhadap wacana-wacana baru terkait dengan ideologi pembebasan, dekonstruksi teks agama, gender, demokratisasi, dan lain sebagainya<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Yudi Latif, *Dialektika Islam Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta & Bandung: Jalasutra, 2007, hal., 62-63.

<sup>34</sup> Disarikan dari hasil wawancara dengan Muhid Muzadi (1 Januari 2013), Noor Harisudin, Mukniah (15 Juli 2012), Alfisah (8 Nopember 2012).

<sup>35</sup> Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, Yogyakarta: Gading, 2013, hal., 150.

<sup>36</sup> Wawancara dengan Syaikhu 29 April 2012 dan Latif Najmudin 29 April 2012.

## 2. Basis Kekuasaan

Menimbang *background* kelas menengah NU, sebagaimana diilustrasikan di atas, maka dapatlah dimengerti jika *resources* utama mereka adalah modal sosial, kultural, organisasional, intelektual, dan simbolik daripada modal material. Gelar akademik (*magister, doktor, profesor*) maupun tradisional (*kyai, haji, gus, lora, ning*), ijazah, profesionalisme, pengetahuan<sup>37</sup>, dan penguasaan kode-kode budaya (cara menampilkan diri, cara berkomunikasi, penggunaan simbol-simbol agama) merupakan jenis-jenis modal kultural dan modal simbolik yang dimiliki kelas menengah santri baru dalam komunitas NU di Jember.

Perlu disadari bahwa aneka gelar yang melekat pada kelas menengah NU, bukan sekedar properti simbolik yang nihil dari kalkulasi, hitung-hitungan, dan daya tawar dalam ranah kehidupan sosial. Dalam kehidupan masyarakat NU seperti di Jember, gelar *kyai, lora, gus, dan ning*, merupakan kapital simbolik dan sekaligus kultural yang di dalamnya mengafirmasi kedudukan, posisi, otoritas dan kekuasaan seseorang<sup>38</sup>.

Beragam jaringan keorganisasian dan kewargaan yang berafiliasi dengan NU, dapat diidentifikasi sebagai modal sosial<sup>39</sup> penting bagi kelas menengah santri baru. Di antara jaringan yang mereka miliki antara lain adalah jaringan organisasi NU, Lakpesdam (Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia),

---

<sup>37</sup> Mengikuti padangan Foucault, setiap pengetahuan memiliki dimensi kekuasaan, demikian pula sebaliknya. Hubungan keduanya bukan saling menafikan, melainkan saling menguatkan. James Bernauer dan Dave Rasmussen, *The Final Foucault*, Cambridge: The MIT Press, 1988, hlm., 11-12.

<sup>38</sup> Bagi Bourdieu, otoritas merupakan kapital simbolik dan kekuasaan simbolik yang dimiliki oleh pelaku sosial. Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun ke-52, November-Desember 2003, hal., 33.

<sup>39</sup> Menurut Bourdieu, Modal sosial merupakan sejumlah sumberdaya, aktual atau maya, yang berkumpul pada seseorang atau kelompok karena memiliki jaringan tahan lama berupa hubungan timbal balik perkenalan dan pengakuan yang sedikit banyak terinstitusionalisasikan. John Field, *Modal Sosial*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010, hal., 23-51.

Muslimat, Fatayat, Ansor, ISNU (Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama), IKA-PMII (Ikatan Keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), Sarbumusi (Serikat Buruh Muslimin Indonesia), GNKLNU (Gerakan Nasional Kehutanan dan Lingkungan Nahdlatul Ulama), organisasi mahasiswa (PMII, HMI, GMNI), jama'ah pengajian, kelompok guru ngaji, dan lain sebagainya. Aneka jejaring sosial itu, kerap mereka manfaatkan untuk (bukan saja mengejar kepentingan material) mem-*back up* gerakan sosial dalam mendesakkan perubahan seperti gerakan perlawanan terhadap kebijakan pemerintah daerah yang dinilai tidak pro-rakyat seperti eksplorasi tambang<sup>40</sup>.

Sementara itu, basis material kelas menengah NU, banyak berasal dari lingkup pekerjaan dan kegiatan profesionalnya. Sebagai tenaga pendidikan (terutama guru dan dosen) tingkat kesejahteraan kelas menengah NU, relatif mapan. Sebab, pada periode rezim renumerasi pasca Orde Baru, banyak kebijakan pemerintah yang memberikan keuntungan pada profesi pendidikan itu, salah satunya adalah pemberian tunjangan profesi. Tidak sebatas pada tenaga pendidik yang berstatus sebagai pegawai negeri sipil, pendidik di lembaga-lembaga pendidikan keagamaan swasta juga mendapatkan tunjangan profesi.

Melalui aneka modalitas yang dimilikinya itu, kelas menengah NU termasuk kelompok sosial yang memiliki keunggulan kompetitif dalam mengakses sumberdaya ekonomi-politik, terutama di daerah Jember. Kendatipun belum dilakukan survei mengenai prosentasi kelas menengah NU yang menjadi tulang punggung sektor ekonomi, namun dapat dipastikan jika mereka itu termasuk segmen sosial yang dapat ambil bagian dalam akses sumberdaya ekonomi strategis dalam berbagai sektor kehidupan di Jember. Sebagai gambaran, pendapatan regional yang menjadi basis ekonomi daerah kabupaten Jember dapat diamati dalam tabel di bawah ini.

---

<sup>40</sup> Wawancara, 7 Juni 2012 dan 30 Mei 2012.

Tabel 1. Produk Domestik Regiona Bruto Kabupaten Jember Atas Dasar Harga Berlaku (Jutaan Rupiah)

<b>No.</b>	<b>Nama</b>	<b>Pendapatan (Jutaan Rupiah)</b>
1.	Pertanian/ Agriculture	10.142.040,88
2.	Perdagangan	941.885,58
3.	Industri Pengolahan	1.833.751,26
4.	Listrik dan Air Bersih	226.113,71
5.	Bangunan	837.229,07
6.	Perdagangan, Hotel, dan Restoran	5.269.471,63
7.	Transportasi dan Komunikasi	1.139.252,00
8.	Keuangan, Persewaan Bangunan, dan Jasa Perusahaan	1.599.416,93
9.	Jasa-jasa	2.529.388,99
	<b>Total</b>	<b>24.518.550,06</b>

Sumber Data: Kabupaten Jember Dalam Angka 2012

Sejumlah sektor bidang kehidupan di atas (mulai dari pertanian, perdagangan, jasa, dan lain-lain) telah memberikan kontribusi bagi Pendapatan Asli Daerah (PAD) kabupaten Jember sebesar Rp. 1.882.586.732.606,79. Secara lengkap potret pendapatan daerah kabupaten Jember pada periode 2011 dapat digambarkan pada tabel di bawah ini.

Tabel 2. Pendapatan Asli Daerah (PAD) (Jutaan Rupiah)

No.	Uraian Pendapatan	Rencana	Realisasi	(%)
1.	Pendapatan Asli Daerah	172.299.295.701,32	182.797.340.158,79	106,09
2.	Dana Perimbangan	1.237.545.929.831,00	1.250.834.951.524,00	101,07
3.	Lain-lain Pendapatan Sah	444.200.784.240,00	448.954.440.924,00	101,07
	Jumlah	1.854.046.009.772,32	1.882.586.732.606,79	101,54

Sumber Data: Kabupaten Jember Dalam Angka 2012

### 3. Pluralitas Ideologi-Politik

Harus diakui bahwa untuk dapat memetakan secara jelas posisi kelas menengah NU dilihat dari kecenderungan ideologi-politiknya, bukanlah persoalan yang mudah. Sebab, tidak ada kriteria yang betul-betul baku untuk bisa membedakannya ke dalam sebuah pengelompokan. Kendalipun demikian, identifikasi dan klasifikasi terhadap posisi ideologi-politik mereka, dipandang sangat memungkinkan pula untuk dilakukan dengan mempertimbangkan pandangan dan posisi mereka dalam interaksinya dengan masyarakat dan negara.

Setidaknya, terdapat tiga pengelompokan kelas menengah NU dilihat dari kecenderungan ideologi-politiknya dalam interaksinya dengan kekuasaan. Satu hal yang perlu disadari bahwa masing-masing kelompok tidak terpisah dalam garis demarkasi yang tegas, melainkan lebih menampilkan diri sebagai sub komunitas yang saling berinteraksi, saling memasuki, dan saling mempengaruhi. Karena itu, pengelompokan ini tidak bisa dimengerti sebagai sesuatu yang eksklusif, melainkan lebih sebagai klasifikasi yang didasarkan pada kriteria-kriteria yang relatif longgar.

**Sub kelompok konservatif.** Mereka adalah elemen-elemen kelas menengah NU yang kebanyakan aktif di partai politik, birokrasi pemerintahan, dan juga elit-elit agama dari kalangan *civil society nahdliyin*. Mereka yang *nota bene* dekat dengan atau memiliki koneksi dengan pusat kekuasaan, tidak banyak lagi terlibat dalam mempromosikan ide-ide perubahan, pluralism, toleransi, hak asasi manusia (HAM) dan demokratisasi jika bertabrakan dengan kepentingan *status quo*. Sebaliknya, tidak sedikit dari mereka yang berperan sebagai kekuatan anti-reformis yang justru berhadapan dengan kalangan aktivis pro-demokrasi dalam memperjuangkan agenda reformasi. Hampir dalam dua dekade rezim pemerintahan daerah (era bupati Syamsul Hadi dan M.Z.A. Djalal), selalu terdapat elemen kelas menengah NU, baik yang terdapat di jaringan kekuasaan formal maupun informal, yang menjadi penyangga dan bahkan *bumper* kekuasaan.

Kelas menengah NU berhaluan konservatif itu bukanlah kelompok yang tunggal. Kendatipun secara politik mereka sama-sama *pro-status quo*, namun orientasi teologis (pandangan keagamaan) mereka bisa berbeda-beda. Di antara mereka yang *pro-status quo* ada yang memiliki pandangan keagamaan yang liberal. Sebagai contoh, mereka sangat sepakat jika aturan-aturan agama tidak perlu dilembagakan ataupun diformalisasikan ke dalam sistem aturan kenegaraan. Mereka juga tidak sepaham dengan kalangan religius konservatif yang memperjuangkan berbagai regulasi agama seperti prostitusi, busana muslimah bagi pelajar sekolah menengah dan atas (SLTP dan SLTA), dan berbagai regulasi berbasis syari'ah. Dalam praktiknya, mereka tidak terlampau ikut mempersoalkan berbagai isu regulasi keagamaan tersebut, karena yang terpenting bagi mereka adalah pengamanan kepentingan ekonomi-politiknya.

Pandangan di atas, bertolak belakang dengan kalangan moralis-simbolik-teologis yang berkepentingan untuk menciptakan

regulasi agama melalui peraturan formal pemerintahan seperti Peraturan Bupati (Perbub) dan Peraturan Daerah (Perda). Apa yang diperjuangkan para aktivis LPAI (Lajnah Pengembangan Akhlak Islami), misalnya, agar pemerintah daerah terlibat dalam penataan moralitas masyarakat melalui mekanisme struktural (dalam bentuk Peraturan Bupati/Perbub, Peraturan Daerah/Perda, dan kebijakan politik bernuansa Islam), dapat dikatakan kontra-produktif dengan visi Islam demokratis. Terlebih, spirit pembentukan LPAI tidak bisa dilepaskan dari gerakan anti-kristenisasi atau degerejanisasi. Sebagaimana dikemukakan K.H. Hamid Hasullah bahwa semangat awal pembentukan LPAI tidak lain adalah keinginan para ulama untuk membendung kristenisasi yang mulai merambah ke pelosok-pelosok desa di daerah Jember<sup>41</sup>.

Kalangan 'simbolis-moralis-religius' *nahdliyin* juga memandang bahwa persoalan dekadensi moral yang menguat di tengah-tengah masyarakat lebih disebabkan oleh penetrasi budaya modern yang berasal dari Barat. Imperialisme kultural budaya barat inilah (melalui ilmu pengetahuan, teknologi, film dan nilai-nilai asing yang dinilai tidak selaras dengan ajaran Islam) yang berkontribusi besar dalam menciptakan kebangkrutan nilai-nilai keagamaan umat Islam. Mereka juga cenderung resisten terhadap ide-ide asing yang tidak ada rujukannya dalam Islam (seperti pluralisme, HAM, kebebasan perempuan, dan sejenisnya) yang telah mensubversi keyakinan generasi muda NU. Sebagai responnya, mereka lebih menitikberatkan perjuangannya pada desakan pada rezim penguasa agar membuat peraturan formal yang mendukung pada penegakan moral Islam, mendesak aparat negara agar tegas melakukan pemberantasan tempat-tempat maksiat, dan penerapan kebijakan-kebijakan berbasis ajaran keislaman seperti dimasukkannya baca tulis al-Qur'an dalam kurikulum sekolah umum,

<sup>41</sup> Wawancara dengan K.H. Hamid Hasullah, 4 Februari 2012.

pemberlakukan pemakaian rok panjang bagi pelajar putri, dan sebagainya.

Jadi, perjuangan politik kelompok moralis-religius-konservatif *nahdliyin* (baik yang pro maupun anti *status quo*), lebih terkait dengan kepentingan formalisasi agama. Meski demikian, bukan berarti perjuangan mereka dapat dikosongkan sama sekali dari kepentingan ekonomi-politik yang bercorak pragmatis. Pilihan sikap mereka (resisten ataupun akomodasionis) itu dapat dimaknai sebagai modal yang dapat didayagunakan oleh setiap aktor dalam menegosiasikan kepentingannya dengan rezim berkuasa. Melalui berbagai aksi demonstrasi massa, kalangan resistensionis tidak hanya berkepentingan menolak semua kebijakan yang dikeluarkan rezim berkuasa, melainkan berkepentingan pula untuk melakukan negosiasi-negosiasi yang dinilai dapat memberikan keuntungan kepada mereka. Sebagaimana dikemukakan oleh Cornelis Lay bahwa demonstrasi dan berbagai bentuk kekerasan yang didemonstrasikan secara eksekutif oleh sejumlah kelompok diarahkan untuk mengekspresikan otot sebagai simbol dari kebesaran dan signifikansi yang bisa memaksa rimba-rama sistem mengakomodasinya<sup>42</sup>.

**Sub kelompok moderat-akomodatif.** Mereka adalah elemen kelas menengah NU yang terlibat dalam peng gagasan dan praksis perjuangan dalam mengeluarkan NU dari pusaran politik praktis menuju jalur *khittah*. Mereka termasuk kelompok NU kultural berbauan moderat yang pernah berhadapan dengan kalangan politisi dalam merumuskan arah gerakan sosial-politik NU. Memosisikan NU sebagai organisasi *civil Islam* yang otonom dan independen, menjadi prinsip dasar yang mereka perjuangkan.

---

<sup>42</sup> Cornelis Lay, "Anarkhi dan Demokrasi: Masalah Kekerasan Politik di Indonesia", dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad (ed.) *Poilitik Transisi Pasca Soeharto*, Yogyakarta: FISIPOL UGM, 2004, hal., 138.

Hanya saja, ketika situasi sosial-politik semakin terbuka pasca reformasi, mereka berpikir ulang tentang pentingnya pembentukan wadah politik formal bagi warga NU dan mengambil langkah-langkah akomodatif dalam menjalin interaksi dengan kekuasaan. Kepentingan mereka untuk terlibat dalam memfasilitasi warga NU membentuk partai politik sendiri, tidak bisa dilepaskan dari pengalaman politik masa lalunya yang tidak menyenangkan. Sebagaimana dikemukakan seorang informan bahwa:

“warga NU Jember sepanjang pemerintahan Orde Baru seakan tidak memiliki kebebasan sedikit pun untuk mengaktualisasikan peran politiknya sesuai dengan identitas ke-NU-an yang dimiliki. Fusi setengah hati yang dilakukan Orde Baru tidak memberikan ruang alternatif bagi pengembangan aktivitas perpolitikan NU Jember secara lebih proposional. Terkesan bahwa NU Jember itu hanya menjadi pendorong “gerbong” milik orang lain. Selama bergabung dengan PPP, NU Jember benar-benar *dibuntel* (dibungkus) dalam wadah PPP berdampingan dengan PDI yang *diduwuri* (dihegemoni) mesin politik Orde Baru yakni Golkar”<sup>43</sup>.

Bagaimanapun, saat NU tidak memiliki saluran partai politik sendiri, ia tidak pernah bisa berbuat banyak dalam memperjuangkan aspirasi politik warganya<sup>44</sup>. NU juga tidak pernah menjadi subjek penting dalam merumuskan kebijakan publik, sebagai konsekuensi dari dominasi rezim otoritarianisme Orde Baru yang tidak aspiratif terhadap kepentingan muslim tradisional (agama, ekonomi, dan politik) dan publik pada umum-

<sup>43</sup> Wawancara dengan K.H. Muhid Muzadi pada 1 Pebruari 2012.

<sup>44</sup> Mengikuti pandangan Smith, partai-partai berbasis agama muncul sebagai respon terhadap konflik laten dan aktual yang terjadi dalam masyarakat plural agama demi melindungi kepentingan-kepentingan komunal. Komunitas agama menjadi terpolitisasi dalam situasi-situasi konflik, kendati isu-isu yang sebenarnya lebih bersifat sosial, politik, dan ekonomi. Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 403.

nya. Secara faktual, perjuangan dari luar struktur kekuasaan terbukti tidak cukup efektif dalam mempengaruhi pemerintah dalam merumuskan kebijakan yang lebih berpihak kepada kepentingan publik. Sebagaimana dikemukakan seorang informan bahwa:

“peran politik yang telah dimainkan NU Jember ketika murni sebagai ormas paling hanya bisa *koar-koar* (bersuara lantang) dari luar arena, tidak banyak berbuat, dan kerap menjadi tunggangan bagi kelompok-kelompok kepentingan politik lain. Untuk menyasiasi kondisi semacam itu, maka mutlak NU memiliki partai politik sendiri. Sebab, tidak mungkin NU merubah statusnya menjadi partai politik yang hanya akan menelantarkan program-program sosial keagamaan. Tidak mungkin pula NU menempuh jalan afiliasi dengan parpol-parpol lain karena hal itu tidak pernah membawa keberuntungan dan kemaslahatan terhadap NU sebagaimana pengalaman perpolitikan NU semasa bergabung dengan Partai Masyumi pada era Orde Lama dan PPP pada era Orde Baru. Sementara, untuk merubah diri menjadi partai politik NU juga tidak mungkin dilakukan karena akan bertentangan dengan prinsip-prinsip khittah 1926”<sup>45</sup>.

Singkatnya, sembari melakukan kerja-kerja pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*), unsur-unsur akomodatif dari kelas menengah NU juga aktif menjalin relasi dengan parpol (terutama berbasis NU), birokrasi pemerintahan dan/atau kekuasaan. Argumentasinya ialah “daripada sumberdaya ekonomi-politik lokal dimanfaatkan pihak-pihak lain (di luar NU), lebih baik dimanfaatkan oleh kader-kader NU sendiri”<sup>46</sup>.

**Sub kelompok liberal-progresif.** Kelas menengah NU berhaluan liberal, merupakan kelompok yang masih konsisten untuk bergerak di jalur kultural. Kritis, dialogis, dan komunikatif, merupakan ciri-ciri utama yang dimiliki kelompok kedua ini.

<sup>45</sup> Wawancara dengan Miftahul Ulum pada tanggal 18 Juni 2012.

<sup>46</sup> Wawancara, 11 September 2012; 2 Juli 2012; 9 Juli 2012; dan 18 Juni 2012. Lihat pula Muhid Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)*, Surabaya: Khalista, 2006, hal., 90.

Mereka sangat kritis terhadap problema internal dan sekaligus eksternal NU. Kelompok liberal-progresif bersikap kritis terhadap konservatisme elit-elit NU baik dalam aspek keagamaan (yang dinilai menekankan aspek formal-simbolik daripada substansial)<sup>47</sup> maupun politik (yang dinilai pro-*status quo* dan anti-reformasi).

Kelompok liberal-progresif ini cukup kritis pula dalam menyikapi perilaku kader-kader NU yang aktif di partai politik, parlemen, dan birokrasi pemerintahan, yang dinilainya sudah semakin pragmatis. Tindakan semacam itu, mereka nilai sangat kontradiktif dengan ajaran moralitas NU dan pesantren seperti *qana'ah*, hidup sederhana, dan menjaga otonomi dalam berhubungan dengan penguasa. Mereka juga dinilai tidak memiliki kepekaan kritis bahwa apa yang sedang mereka hadapi itu sesungguhnya berkaitan dengan ideologi kehidupan tertentu yang apabila dihadapkan secara *vis a vis* dengan ideologi NU sangatlah bertolak belakang<sup>48</sup>. Dalam kritiknya, seorang informan mengatakan bahwa:

“seharusnya mereka tahu bahwa pembangunan ekonomi yang lebih mementingkan industrialisasi dan padat modal, kebijakan ekonomi yang lebih mengakomodasi lembaga-lembaga keuangan kapitalisme, seharusnya mereka tahu itu tidak cocok dengan pandangan dasar NU. Kira-kira dalam interaksi atau dialektika ideologis, mereka saya rasa tidak memahami. Mereka hanya merasakan dampaknya, kehidupannya lebih mudah, menyenangkan, tapi sebetulnya ada pertarungan yang penting dipertahankan. Kita boleh kaya, tapi sikap hidup kita harus tetap tidak boleh keluar dari koridor zuhud. Kalau mengiktui koridor ulama NU seharusnya kan seperti itu<sup>49</sup>.”

Dalam relasinya dengan kekuasaan, kelompok progresif berusaha konsisten menyuarakan agar NU dapat menjaga oto-

<sup>47</sup> Wawancara, 15 Mei; 14 Juli 2012; 15 Juni 2012; dan, 29 April 2012.

<sup>48</sup> Wawancara, 29 April 2012.

<sup>49</sup> Wawancara dengan Nur Hasan, 14 Juni 2012.

nomi dan independensinya serta tidak tergoda untuk kembali terlibat dalam perpolitikan praktis. Menurut mereka, NU tidak perlu terlibat dan melibatkan diri dalam perpolitikan praktis. Lebih baik NU konsisten mengawal transisi demokrasi melalui penguatan *civil society* dan gerakan sosial yang berorientasi pada perubahan sebagaimana dieksperimentasikan pada periode 1980-1990-an<sup>50</sup>. Meskipun pembentukan partai politik bukan merupakan pelanggaran terhadap *khittah*, namun pilihan itu tidak lebih sebagai langkah politis dari non-politik NU pasca reformasi. Menurut seorang informan, tidak ada jaminan jika partai politik yang pendiriannya difasilitasi oleh NU, benar-benar akan berfungsi menjadi instrumen politik untuk memperjuangkan kepentingan NU, apalagi kepentingan reformasi<sup>51</sup>. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa:

“.....apa yang sudah ditetapkan NU menjadi pilihan politik tahun 1984 itu, sudah tepat. NU tidak perlu memiliki kendaraan politik formal. Kalau NU tidak memiliki gerbong politik yang khusus, maka ia akan lebih fleksibel dalam memberikan ruang gerak kader-kadernya yang semakin banyak. Problemnya tinggal bagaimana memanage kader NU yang berada di berbagai gerbong perpolitikan itu. Harus diakui bahwa parpol memang memang satu pilar penting bagi penyaluran aspirasi dan kepentingan politik warga NU. Tapi itu bukan satu-satunya, tidak ada jaminan kader-kader NU di parlemen memiliki komitmen ideologis dalam memperjuangkan kepentingan NU. Kalau NU sekarang ini tidak mempersiapkan warganya menjadi segmen masyarakat yang cerdas, saya kira sebanyak apapun NU memiliki keterwakilan di parlemen, mereka tetap rentan tergoda untuk tidak memomorsatukan aspirasi dan kepentingan NU”.

---

<sup>50</sup> Sepanjang periode 1980-1990-an, kelas menengah NU telah menjadi kompetitor tangguh bagi kecenderungan negara yang otoriter dan kekuatan Islam konservatif dan menjadi agen progresif dalam memperjuangkan agenda pluralisme, toleransi, HAM dan demokratisasi. Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2009.

<sup>51</sup> Wawancara dengan Nur Hasan, 15 Mei 2012.

Meskipun demikian, kelompok liberal-progresif juga tidak bersikap apolitis, dalam pengertian menjauhkan diri dari proses perpolitikan. Hanya saja, politik yang mereka lakukan berada dalam jalur kultural melalui pendidikan kewargaan. Mereka aktif melakukan diskusi, seminar, dan pembentukan budaya wacana kritis mengenai isu-isu aktual tentang problema sosial, ekonomi, dan politik. Isu-isu mengenai keterbukaan, kebebasan, hak asasi manusia (HAM), penciptaan *good governance*, akuntabilitas pemerintahan, *money politic*, dana APBD, dan evaluasi perkembangan demokrasi, menjadi topik dalam diskursus mereka<sup>52</sup>.

### C. KELAS MENENGAH NU DAN KONSTELASI KEKUASAAN

Keterlibatan kelas menengah NU dalam melengserkan rezim otoritarianisme Soeharto, melalui aksi-aksi reformasi di tingkat lokal pada 1998, tidak serta merta menjadikannya sebagai kekuatan dominan yang memiliki kemampuan penuh dalam menentukan lanskap politik daerah pasca Orde Baru. Sesaat setelah itu, ruang pasca Orde Baru pun segera berubah menjadi arena perjuangan (*champ*) bagi kekuatan-kekuatan sosial<sup>53</sup>. Dalam ruang baru inilah, agenda yang berbeda dan berlawanan saling bersaing, termasuk agenda perubahan dan demokratisasi yang diperjuangkan oleh elemen-elemen progresif dari kelas menengah NU.

Memperebutkan kendali kekuasaan negara agar tidak kembali didominasi oleh rezim anti-reformis, merupakan salah satu agenda penting dari perjuangan kelas menengah NU progresif. Bagaimanapun, persaingan untuk memperebutkan akses dan kontrol kekuasaan (negara) demi mewujudkan kepentingan rakyat hukumnya *fardlu 'ain*. Setidaknya terdapat tiga isu pent-

<sup>52</sup> Wawancara, 9 Juli 2012; 16 Juli 2012; dan 29 April 2012.

<sup>53</sup> Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu", dalam *Basis* Nomor 11-12 Tahun ke-52, November-Desember, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal., 2.

ing yang menjadi tema diskursus kalangan aktivis pasca reformasi adalah, *pertama*, merebut kembali kendali negara demi membela hak-hak rakyat dengan memastikan bahwa institusi politik ini melindungi dan menjamin hak-hak publik (sosial, ekonomi, budaya, politik dan lain-lain); *kedua*, memperkuat organisasi *civil society* dan melakukan protes sosial untuk mengawal kebijakan negara agar pro kepentingan rakyat; *ketiga*, mengembangkan counter discourse atas dominasi dan hegemoni diskursus kalangan Islamis, rezimis, dan neoliberalis terhadap demokrasi, *good governance*, dan *civil society*<sup>54</sup>.

Sementara itu, peran kelas menengah NU dalam medan pertarungan kekuasaan tidak bisa dilepaskan dari dimensi modal-sosial, material, kultural, dan simbolik. Mengikuti pandangan Bourdieu, posisi dan strategi mereka, sedikit banyak, akan tergantung pada besar kecilnya kepemilikan modal dan juga struktur modal dalam posisinya di lingkup sosial<sup>55</sup>. Permainan yang muncul pun bisa mengubah, memperkuat, membalikkan hubungan-hubungan kekuasaan (*power relations*) melalui perjuangan dan pertarungan secara terus menerus<sup>56</sup>. Oleh karena itu, terjadinya perubahan temperamen ideologi-politik kelas menengah NU dari progresif ke konservatif atau bahkan anti-reformis, dapat dipahami sebagai bagian dari pola-pola relasi kekuasaan yang melibatkan dimensi modal.

---

<sup>54</sup> Kalangan aktivis yang menjadi informan peneliti ini menjelaskan bahwa Disarikan dari wawancara dengan Abd. Qodim, 30 Mei 2012, 7 Juni 2012; M.N. Harisudin, 1 Juli 2012; Nur Hasan, 15 Mei 2012, dan sejumlah aktivis NU lainnya.

<sup>55</sup> Pierre Bourdieu, *In Other Words, Essays Toward a Reflexive Sociology*, Polity Press, 1990, hal., 127.

<sup>56</sup> Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan", dalam *Basis* Nomor 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari 2002, hal., 11-12.

## 1. Persaingan Memperebutkan Kontrol Kekuasaan

### a. Terfragmentasi ke dalam Kelompok-kelompok Kepentingan

Kemampuan kelas menengah NU untuk dapat mengonsolidasikan kekuatannya ke dalam sebuah blok reformis (baca: kekuatan progresif), tidak berlangsung lama. Solidaritas aksi reformasi yang melibatkan aliansi longgar antara agen-agen sipil NU dengan berbagai kekuatan sipil di luar NU dengan latar sosial, kultural, agama, dan politik yang beragam, tidak lagi dapat dipertahankan. Alih-alih asosiasi sipil seperti Foker (Forum Kerja Reformasi) semakin berkembang menjadi sebuah wadah bagi asosiasi *civil Islam* yang semakin koheren, kenyataannya justru terfragmentasi ke dalam kelompok-kelompok sosial dengan agenda dan kepentingannya yang beragam. Fakta ini seolah menegaskan kebenaran pandangan yang mengatakan bahwa kepentingan dari berbagai kelompok yang berlainan saling bertalian saat mereka berhadapan dengan kekuasaan negara yang represif. Akan tetapi, menonjolnya loyalitas primordial dan sekaligus kepentingan material di kalangan kelas menengahnya, telah mengakibatkan fragmentasi *civil society*<sup>57</sup>.

Setelah lengsernya Soeharto, sejumlah kelas menengah muslim yang tergabung dalam Foker, cenderung memilih kembali ke komunitas primordialnya daripada mempertahankan 'aliansi sipil' lintas kelas, kelompok, dan identitas, yang dilandasi kesadaran untuk memperjuangkan agenda-agenda reformasi. Setiap kelompok berusaha untuk mengonsolidasikan kekuatan tradisionalnya berdasarkan garis identitas, agama, dan kepentingan primordial. Akibatnya, ruang publik pasca reformasi pun segera disesak-jejal oleh kemunculan berbagai kekuatan

---

<sup>57</sup> Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, 1996, hal., 3-8; Ariel Heryanto, *Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar*, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia*, Australia: Monash University, 1990, hal., xx.

sosial-politik dengan agenda dan kepentingan yang beragam<sup>58</sup>. Dalam konteks demikian, kelas menengah pun semakin kesulitan untuk mengokohkan fondasi bagi tatanan demokrasi di era demokrasi pasca Orde Baru<sup>59</sup>.

Demikian halnya dengan apa yang dilakukan kelas menengah NU yang selama ini menjadi tulang punggung kekuatan *civil Islam*, juga mengambil pilihan yang relatif seragam. Sebagian besar dari mereka tergoda untuk terlibat dalam pembentukan partai politik yang kemudian dikenal dengan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Di luar PKB sendiri, terdapat sejumlah partai politik yang mengambil identitas NU di antaranya ialah Partai Kebangkitan Ummah (PKU), Partai Nahdlatul Ummah (PNU), Partai Sunni (Solidaritas Uni Indonesia), dan lain-lain. Munculnya beragam parpol dan sekaligus konflik tak kunjung usai dalam parpol berbasis NU, semakin mengafirmasi fakta (bukan sekedar pluralitas) fragmentasi perpolitikan sebagai akibat dari kontradiksi kepentingan ekonomi-politik di dalam kelas menengah santri baru dalam NU<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Kenyataan di atas seolah mengoreksi pandangan yang menyatakan kekuasaan negara merosot berarti kekuasaan *civil society* semakin kuat. Apa yang terjadi pasca jatuhnya Soeharto adalah negara yang jauh lebih lemah, namun posisi *civil society* sendiri tidak luput dari perpecahan. Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan, Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES, 2005, hal., 41.

<sup>59</sup> Anderson menegaskan bahwa kemunculan kelas menengah Indonesia memiliki peran strategis dalam menempatkan dasar-dasar bagi tatanan demokrasi dengan catatan loyalitas primordial tidak cukup menonjol. Marx R. Woodward, "Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy", *The SAIS Review*, vol. 21, Number 2, Summer-Fall 2001, The John Hopkins University Press, pp. 29-37.

<sup>60</sup> Mengikuti pandangan Marx, terdapat tiga sumber polarisasi dan sekaligus kristalisasi yang membuat elit-elit NU membentuk beragam partai politik. *Pertama*, adanya kontradiksi kepentingan objektif kelompok yang mempunya dengan kelompok yang tidak mempunya (kontradiksi kelas), *kedua*, kontradiksi kepentingan objektif itu sangat mungkin dibayangkan sebagai kontradiksi subjektif oleh anggota kelas yang bersangkutan (antagonisme kelas), dan *ketiga*, antagonisme itu mungkin akan terwujud di bidang ekonomi, politik dan ideologi. Baca Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada Media, 2004, hal., 201.

Di luar wacana *mainstream* pembentukan partai politik, terdapat pula sejumlah kecil kelompok liberal-progresif yang berusaha konsisten memperjuangkan NU untuk tetap menjaga otonomi dan independensinya serta tidak terdorong terlibat kembali dalam perpolitikan praktis. Menurut mereka, lebih baik NU konsisten mengawal transisi demokrasi melalui pemberdayaan masyarakat sipil dalam mengimbangi hak-hak istimewa negara. Meskipun pembentukan parpol bukan merupakan pelanggaran *khittah*, namun pilihan itu tidak lebih sebagai langkah politis dari non-politik elit-elit NU pasca reformasi<sup>61</sup>.

Dalam kritik kelompok liberal-progresif, kehadiran PKB terbukti telah menyeret energi sosial NU ke pusaran konflik politik praktis. Meskipun kehadiran PKB dipandang sebagai bentuk institusionalisasi yang wajar dari gerakan-gerakan sosial yang dilancarkan kelas menengah NU sebelumnya, namun begitu ide-ide yang mendasari gerakan itu diformalisasikan dalam struktur politik yang mapan, apapun maksud dan tujuannya, akan berimplikasi pada pereduksian ruang ekspresi dan karakter dari gerakan sosial dengan wataknya yang progresif. Pembentukan PKB telah mentransformasikan gerakan-gerakan sosial-politik NU menjadi kelompok kepentingan<sup>62</sup>. Dengan menjadi kelompok kepentingan, NU/PKB mau tidak mau harus beradaptasi dengan struktur kekuasaan yang gilirannya dapat melumpuhkan kekuatan dinamis dan progresif dari gerakan sosial NU<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Wawancara, 15 Mei 2012.

<sup>62</sup> Secara umum, kelompok kepentingan didefinisikan sebagai organisasi-organisasi yang berdiri di luar pemerintah, meski sering kali bermitra dekat dengan pemerintah, dalam upayanya untuk mempengaruhi kebijakan publik. G.K. Wilson, *Interest Groups*, Oxford: Brasil Blackwell, 1990, hal., 1.

<sup>63</sup> Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*, Bandung: Mizan, 2005, hal., 610.

### **b. Ikhtiar Mensinergikan Kekuatan**

Tidak sebatas terlibat dalam pembentukan blok kekuatan politik baru, kelas menengah NU berhaluan moderat-akomodatif, terlibat pula dalam kerja-kerja politik praktis seperti pemenangan pemilu legislatif dan pilkada. Bagi mereka, demokrasi membutuhkan bukan sebatas tradisi dan organisasi yang mengajarkan warga masyarakat kebiasaan berdemokrasi, melainkan juga pemilu, parlemen, konstitusi, dan juga negara yang menjamin supremasi hukum dan perkembangan masyarakat sipil. Semua itu bisa dilakukan ketika kader-kader NU berhasil mengambil tempat dalam kekuasaan<sup>64</sup>.

Sementara itu, kelompok liberal-progresif, cenderung mengambil sikap dan posisi politik yang tidak monolitik. Secara politik, kedua kelompok ini berusaha menjaga independensi dan otonominya dengan sejumlah parpol (tidak terkecuali PKB), agen-agen negara di pemerintahan daerah, dan juga agen-agen moralis-religius-simbolik. Saat bersamaan, keduanya tidak lantas bersikap apolitis. Faktanya, keduanya juga terlibat dalam proses-proses perpolitikan dengan menjalin relasi dengan sejumlah kekuatan politik. Meski demikian, perjuangan keduanya dalam mengontrol kekuasaan pemerintahan banyak dilakukan melalui kekuatan-kekuatan sosial berbasis masyarakat sipil<sup>65</sup>.

Secara empirik, keterlibatan kelas menengah NU, untuk memperjuangkan kader-kadernya dalam berbagai parpol, telah membawa mereka memasuki ranah perjuangan politik yang melibatkan persaingan dan pertarungan, terutama di antara mereka sendiri. Ketika diberlakukan Pilkada langsung sejak 2004, pertarungan pun menjurus ke arah –meminjam istilah Verdi Hadiz— predatoris. Implikasinya, organisasi-organisasi sipil berbasis NU berikut jaringan massanya kerap dimanfaatkan sebagai kapital politik praktis daripada instrumen untuk me-

---

<sup>64</sup> Wawancara, 29 April 2012 dan 5 Oktober 2012

<sup>65</sup> Wawancara, 30 Mei 2012; 14 Juli 2012; dan 29 April 2012.

lahirkan keadaban (*civility*) dan modal sosial (*social capital*) bagi demokratisasi<sup>66</sup>.

Seiring dengan keterlibatan sejumlah besar kelas menengah NU dalam perjuangan memenangkan kader-kadernya dalam pemilu, maka agenda-agenda reformasi pun, mulai tersingkirkan oleh dominasi *hiruk pikuk* (*discourse*) persaingan dan pertarungan kekuasaan. Sekalipun masing-masing kelompok (konservatif, akomodatif, dan progresif) mengklaim memiliki kepentingan objektif untuk mendesak agenda reformasi, mengawal transisi demokrasi, dan menutup celah bagi bangkitnya kembali kekuatan Orde Baru, namun kenyataannya mereka lebih memprioritaskan kepentingan subjektifnya<sup>67</sup>.

### 3. Persaingan Menuju Pangung Kekuasaan

Sejak periode 1999, elemen-elemen kelas menengah NU (konservatif, akomodatif, dan progresif), tidak bisa menghindarkan diri dari konstelasi kekuasaan daerah. Tidak bisa ditutup-tutupi jika mereka berhasrat kuat untuk dapat memainkan peran penting dalam menentukan format perpolitikan di daerah. Sebab, sepanjang pemerintahan Orde Baru, mereka merasa tidak mendapatkan ruang artikulasi politik memadai, sehingga formasi politik selalu ditentukan secara sentralistik oleh pemerintah pusat<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Konflik dalam *civil society* merupakan bagian krusial dari polarisasi sosiokultural dan kelas yang lebih luas, dan keberadaannya pun telah memberikan kontribusi nyata bagi kehancuran keadaban dan kebijakan demokratis. Edward Aspinall, *Indonesia Transformation of Civil Society and Democratic Breakthrough*, dalam Muthiah Alagappa, *Civil Society and Political Change in Asia, Expanding and Contracting Space Democratic*, Stanford, California: Stanford University Press, 2004, hal., 69.

<sup>67</sup> Hasil diskusi, 15 Mei 2012; 5 Oktober 2012; dan 7 Juni 2012.

<sup>68</sup> Pada periode Orde Baru, semua kepala daerah (gubernur, bupati dan walikota), diangkat dengan persetujuan Jakarta. Sepanjang Orde Baru, politik lokal dikuasai oleh "lingkaran konsesi" (*concession circle*) yang terbentuk di antara Golkar, birokrat lokal, elit bisnis lokal, dan militer yang bertugas menjadi pengawas yang siap memberangus setiap usaha yang ingin mengkritisi lingkaran konsesi itu. An-

Di luar prediksi, konstelasi kekuasaan pasca Orde Baru justru ditandai oleh persaingan, pertentangan, dan aliansi antar-berbagai kekuatan sosial-politik dengan coraknya yang semakin acak, cair, dan bahkan liberal. Kenyataan di lapangan mengafirmasi jika basis aliansi antar-berbagai kekuatan sosial-politik bukan semata-mata didasarkan pada kepentingan demokratisasi. Sebaliknya, kerjasama yang berlangsung lebih diikat oleh kepentingan berjangka pendek, terutama dalam hal redistribusi sumberdaya ekonomi-politik. Keberadaan elemen kelas menengah NU progresif yang minoritas dan tidak kohesif, menjadikan posisi mereka terlihat tidak berposisi kuat terhadap kekuatan *status quo* yang berkepentingan untuk mendominasi struktur perpolitikan baru<sup>69</sup>.

Sebagai catatan, keterlibatan kelas menengah NU dalam konstelasi kekuasaan, tidak hanya merepresentasikan hasrat kelompok konservatif dan akomodatif. Tidak sedikit dari kelompok progresif, terlibat pula dalam pertarungan memperebutkan kontrol kekuasaan, bukan semata-mata untuk mendapatkan akses ekonomi-politik, melainkan juga berkelindan dengan agenda perjuangan demokratisasi lokal. Hanya saja, posisi mereka yang memang *concern* dengan wacana kultural untuk reformasi politik Islam yang sipil-demokratis, semakin kalah pamor jika dibandingkan dengan elemen kelas menengah NU yang pragmatis, konservatif, dan –meminjam istilah Hefer—rezimis<sup>70</sup>.

---

tonius Made Tony Supriatna, Menguatnya Kartel Politik Para “Bos”, dalam *Prisma Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol 28, No. 2, Oktober 2009, hal., 10-11.

<sup>69</sup> Wawancara, 15 Mei 2012 dan 14 Juli 2012.

<sup>70</sup> Disarikan dari diskusi atau obrolan dengan sejumlah aktivis NU.

## 2. Kekalahan Politis Kekuatan Progresif

### a. Tampilnya Elit Lama dalam Panggung Kekuasaan Baru

Dalam konfigurasi kekuasaan yang ditandai oleh aliansi antar-kekuatan sosial-politik berorientasi kepentingan jangka pendek, maka tidak heran jika pertarungan kekuasaan tidak bisa dimenangkan oleh kelompok reformis. Peluang-peluang yang tersedia pasca Orde Baru justru berhasil dibajak kembali oleh segelintir elit politik lama dalam aliansinya dengan aktor politik baru yang *nota bene* sama-sama berkepentingan untuk menguasai sumberdaya ekonomi-politik di pemerintahan. Setidaknya, fakta ini tercermin dari hasil konstelasi kekuasaan daerah pasca Orde Baru, yang kembali dimenangkan birokrat dan politisi yang dibesarkan di bawah jaringan patronase Orde Baru<sup>71</sup>.

Kemenangan Samsul Hadi (2000-2005) dan M.Z.A. Djalal (2005-2010 dan 2010-2015) yang berlatar birokrat lama, memang tidak dapat dikatakan sebagai replikasi total dari kembalinya kekuatan politik lama yang berasal dari jaringan patronase Orde Baru. Sebagai elit penguasa, Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal jelas memiliki kepentingannya sendiri, yang tidak akan sama persis dengan kepentingan rezim Soeharto dengan

---

<sup>71</sup> Pada Pilkada 2000-2005 pasangan Samsul Hadi Siswoyo-Bagong Sutrisnadi (PDIP, PPP, Partai Suni, dan Fraksi TNI/Polri) mendapat 22 suara unggul atas pasangan K.H. Yusuf Muhammad-Kadarisman (PKB dan PAN) dengan perolehan 19 suara, dan pasangan Moh. Zaenuri-Warsono Mulyadi (Golkar) beroleh 4 suara. Pada Pilkada 2005-2010 pasangan M.Z.A. Djalal-Kusen Andalas (PKB dan PDI-P) menang dengan perolehan 608.053 suara (58,55%), Samsul Hadi Siswoyo-Baharudin (koalisi PPP dan partai-partai kecil) memperoleh 290.092 suara (27,94 %), dan Mahmud Sardjuono-Haryanto (partai Golkar) beroleh 140.302 suara (13,51 %). Pada Pilkada 2010-2015 M.Z.A. Djalal-Kusen Andalas kembali memenangkan pertarungan dengan mendapatkan 567.822 suara (58,37 %), disusul pasangan Bagong Sutrisnadi-H.M. Mahmud mendapatkan 209.608 suara (21,55 %), urutan ketiga pasangan Guntur Ariyadi-K.H. Abdullah Samsul Arifin memperoleh 154.438 suara (15,88 %), dan terakhir pasangan H.M. Soleh-Dedy Iskandar (jalur independen) mendapatkan 40.912 suara (4,21 %). Dokumen KPUD Jember.

Orde Barunya. Terlebih, otoritas dan kekuasaan rezim Orde Baru sudah mengalami keterpurukan akibat reformasi. Karenanya, rezim Orde Baru tidak lagi memiliki kekuasaan otonom lagi dalam memberikan jaminan stabilitas kekuasaan atas aktor-aktor politik yang berada di bawah jaringan patronasenya.

Meski demikian, tidak pula dapat dikatakan jika kemenangan Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal sama sekali bukan representasi simbolik dari kemenangan kekuatan lama (rezim Orde Baru). Bukan semata-mata karena keduanya seorang birokrat produk Orde Baru, melainkan lebih terkait dengan jaringan relasional yang menopang kekuasaannya. Dalam membangun stabilitas kekuasaan dan pemerintahan, misalnya, keduanya tidak meninggalkan sama sekali jaringan yang diwariskan oleh Orde Baru. Bedanya, jaringan relasional yang menopang kekuasaan keduanya, tidak lagi bersifat monolitik sebagaimana era Orde Baru, melainkan lebih plural dengan melibatkan kombinasi antara kekuatan lama dengan kekuatan baru dalam sebuah kartel politik oligarkis yang berkepentingan untuk meminimalisir persaingan demi mengamankan kekuasaan<sup>72</sup>.

Bukan rahasia lagi, jika kemenangan Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal dalam memantapkan posisinya dalam ranah kekuasaan baru, melibatkan intervensi kekuatan uang (*money politics*). Meskipun terkesan subjektif, isu politik uang memang tidak bisa dikeluarkan begitu saja dari peta pertarungan kekuasaan pasca Orde Baru. Menurut sejumlah informan, kekuatan kapital (material) memang dinilai sebagai faktor krusial dalam menentukan hasil akhir dari sebuah pertarungan, termasuk dalam mendikte pilihan politik sebagian politisi, elit agama, intelek-

---

<sup>72</sup> Berbeda dari sistem otoritarianisme-birokratik Orde Baru yang memakai sistem penyingkiran (*exclusionary*), politik kartel pasca Orde Baru lebih mengutamakan perangkulan (*incorporation*) dari elit yang memiliki latar ideologis berbeda. Prinsip utama kartel adalah partisipasi lebih besar dengan persaingan yang lebih sedikit. Antonius Made Tony Supriatna, "Menguatnya Kartel Politik Para Bos", dalam *Prisma*, Vol. 28 Oktober 2009, Jakarta: LP3ES, hal., 3-14.

tual, dan massa pada tingkat akar rumput<sup>73</sup>.

Di sisi lain, persoalan kemenangan dalam pertarungan kekuasaan berikut konsekuensi yang mengiringinya (*power sharing*) menjadi sesuatu yang dianggap paling penting dalam perpolitikan. Terlebih, basis sosial-ekonomi elit-elit politik, parpol yang menjadi kendaraan politiknya, dan asosiasi sipil yang menjadi basis massanya, dapat dikatakan masih relatif lemah. Secara dialektik, kondisi-kondisi struktural semacam itu, turut membentuk pertimbangan rasional (*rational choice*) sebagian kelas menengah NU, untuk mengedepankan kepentingan material daripada ideologi-politik transformatif. Gelombang pasang pragmatisme ini beriringan dengan apa yang disebut Frank Furedi sebagai *the cult of philistinism*; pemujaan terhadap budaya kedangkalan oleh perhatian yang berlebihan terhadap interes-interes material dan praktis<sup>74</sup>.

### **b. Rezim Baru, Relasi Kekuasaan Lama**

Birokrat, politisi, militer, dan pengusaha, merupakan sejumlah pilar penting warisan Orde Baru yang masih bertahan dan dipertahankan oleh rezim penguasa baru dalam mengonsolidasikan kekuasaannya. Ditambah partai politik, kekuatan eksternal (pesantren, LSM, organisasi keagamaan, dan sejenisnya), membuat rezim penguasa semakin berhasil membangun legitimasi politik yang kian efektif dalam menciptakan stabilitas kekuasaan dan pemerintahannya. Melalui cangkang politik (*political shell*) baru inilah, kekuasaan negara dibagi-bagikan kepada mereka yang terlibat dalam barisan koalisi tanpa disertai usaha-usaha serius untuk mendemokratisasikannya. Tujuan jangka pendeknya tidak lain untuk meminimalisir persaingan untuk dapat mengendalikan institusi pemerintahan demi menjaga kepentingan pragmatis rezim berkuasa beserta sejumlah

---

<sup>73</sup> Wawancara, 7 Juni 2012; 29 April 2012; 9 Juli 2012; 16 Juli 2012.

<sup>74</sup> Yudi Latif, *Demokrasi Tanpa Kedalaman*, *Kompas*, 16 April 2013.

komite yang menopang kekuasaannya<sup>75</sup>.

Dalam hal penataan birokrasi, rezim berkuasa tidak dihadapkan pada kesulitan berarti. Struktur birokrasi pemerintahan belum banyak mengalami perubahan di mana wajah-wajah birokrat lama yang dibesarkan di bawah rezim Orde Baru masih cukup dominan. Perekrutan sumberdaya baru untuk menempati pos-pos strategis di pemerintahan lebih didasarkan pada pertimbangan alokasi (logistik) daripada otoritas (kemampuan). Tujuannya tidak lain adalah agar jalannya pemerintahan bisa berlangsung secara efektif, efisien dan untuk memastikan agar stabilitas kekuasaannya dapat terjamin<sup>76</sup>.

Tidak ketinggalan, para politisi, birokrat, dan pengusaha yang terlibat dalam mendukung kemenangan bupati Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal, dirangkul untuk diajak dalam pengelolaan sumberdaya ekonomi-politik yang berasal dari institusi pemerintahan. Sudah menjadi rahasia umum jika proyek-proyek pemerintah daerah menjadi salah satu sektor bisnis-politik yang banyak dinikmati oleh orang-orang yang berkontribusi terhadap kemenangan rezim berkuasa. Pelibatan para mediator ini semakin menegaskan fakta pengelolaan kekuasaan daerah yang tidak lagi menjadi ajang penguatan “meritokrasi” (pemerintahan oleh orang-orang yang mampu), melainkan menjadi katalis bagi “mediokrasi” (pemerintahan oleh orang-orang mediator)<sup>77</sup>.

Di saat sebagian elit yang berkontribusi secara politik direkrut masuk ke dalam kekuasaan, kalangan intelektual populis dan aktivis publik dari kelas menengah santri baru dalam NU yang memiliki basis wacana kritis (terutama kelompok liberal-reformis dan radikal-transformatif), tidak banyak dilibatkan dalam pengelolaan kekuasaan. Mereka yang memiliki wa-

---

<sup>75</sup> Wawancara, 7 Juni 2012 dan 10 Januari 2013.

<sup>76</sup> Wawancara, 7 Juni 2012 dan 10 Januari 2013.

<sup>77</sup> Yudi Latif, *Demokrasi Tanpa Kedalaman*, dalam *Kompas*, 16 April 2013.

cana kritis dan gagasan idealistik, tidak banyak *kanggo* (baca: dipakai) oleh rezim berkuasa. Tanpa rezim berkuasa sendiri melakukan penyingkiran, sebagian besar dari mereka yang memang tidak berkeringat secara politik, otomatis terpinggirkan dari arus utama kekuasaan<sup>78</sup>.

Terisolirnya unsur-unsur progresif dari kelas menengah NU, dapat dikatakan sebagai ciri menonjol dari sistem kekuasaan pasca Orde Baru. Meski keberadaan partai politik, parlemen dan birokrasi sendiri sudah relatif inklusiner, namun secara paradoks lembaga-lembaga itu justru mempertahankan pengisolasian para elit dari tekanan kelas menengah reformis dan kelas bawah. Mengutip pendapat Vedi R. Hadiz, kerangka institusional kekuasaan negara pasca Orde Baru boleh saja mengalami perubahan, namun relasi kekuasaan yang menopangnya masih bertahan dalam konteks institusional baru<sup>79</sup>.

### **c. Kontrol Atas Kekuatan Islam Sipil**

Tidak sebatas mengonsolidasikan kekuasaan melalui mekanisme restrukturisasi birokrasi dan perimbangan kekuatan politik di parlemen (DPRD), rezim berkuasa juga terlibat dalam penataan kekuatan-kekuatan eksternal, terutama kelompok Islam sipil yang bersikap resisten. Mereka bukan saja berasal dari kekuatan-kekuatan sosial yang kalah bersaing dalam perebutan kekuasaan, melainkan sebagian berasal dari kelompok intelektual populis dan aktivis publik yang relatif memiliki otonomi dan independensi dalam berhadapan dengan kekuasaan negara. Praktik regulasi, normalisasi, dan netralisasi<sup>80</sup>, menjadi

<sup>78</sup> Wawancara, 1 Januari 2013 dan 15 Juni 2012.

<sup>79</sup> Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005, hal., xxv; 253.

<sup>80</sup> Regulasi berarti penciptaan aturan main, kebijakan, wacana, mekanisme, prosedur, tata cara dan sejenisnya yang berfungsi sebagai alat kontrol yang tidak represif. Sedangkan normalisasi berarti penyesuaian tindakan dengan norma-norma yang diyakini benar oleh salah satu pihak. Keduanya, berperan sebagai pengendali dan penyaring serta penanam disiplin. Teknologi pengaturan mem-

mekanisme dominasi yang digunakan rezim berkuasa untuk mengontrol setiap kekuatan resistensionis.

Sebagai birokrat lama, Samsul Hadi dan M.Z.A. Djalal paham betul jika kekuatan Islam sipil yang didukung kelas menengah NU itu, sebenarnya tidak terlalu kokoh (secara politik) dan juga tidak koheren (secara ideologis). Mereka bukanlah sosok-sosok reformis otentik yang betul-betul berkepentingan untuk memperjuangkan agenda reformasi, kecuali sejumlah kecil saja. Tersebar di antara organisasi-organisasi sosial non-pemerintah, mereka digerakkan oleh campuran agenda dan kepentingan politik yang beragam serta semakin terbelah oleh ambisi-ambisi orang perorang yang saling berkompetisi. Kegagalan mereka dalam mengonsolidasikan kekuatannya secara lebih kohesif, dapat dibaca sebagai bentuk kelemahan kalangan Islam sipil, untuk mempertahankan suatu jenis tekanan terhadap rezim berkuasa<sup>81</sup>.

Dalam praksisnya, normalisasi yang dilancarkan rezim berkuasa juga melibatkan aneka kapital, terutama material. Meski bukan satu-satunya, pemanfaatan kapital material tampaknya menjadi strategi utama yang dipilih rezim berkuasa untuk mewujudkan keinginannya. Hasilnya, sebagian intelektual, aktivis, dan politisi santri yang mendapatkan fasilitas dalam bentuknya seperti bantuan pesantren, masjid, madrasah, guru ngaji, dan organisasi keagamaan, mulai menunjukkan sikap akomodatifnya. Melalui politik penganggaran inilah, rezim berkuasa mendayagukannya sebagai kapital material atau –meminjam bahasa Emerson-- tingkat biaya potensial untuk memaksa kekuatan-kekuatan sosial antagonistik agar mau menerima ta-

---

produksi sosok-sosok yang patuh yang dapat digunakan, diubah diperbaiki, dan bahkan disubjekkan. Dalam bahasa Foucault, teknologi pengaturan bekerja untuk menciptakan disiplin dan karenanya mengandaikan adanya sistem pengendalian yang bersifat hirarkhis, yakni ada yang berposisi di atas dan di bawah. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon, 1980.

<sup>81</sup> Wawancara, 10 Januari 2013.

waran kerjasamanya. Penerimaan tingkat biaya potensial oleh mereka yang berseberangan diharapkan rezim berkuasa dapat menciptakan sebuah ketergantungan kekuasaan (*power-dependence*)<sup>82</sup>.

Dengan demikian, kemampuan rezim berkuasa dalam mengontrol kekuatan-kekuatan sosial di luar negara, kian mengafirmasi posisi negara yang relatif kuat dalam mengatasi masyarakat sipil yang ditopang kelas menengahnya. Meski demikian, kapasitas rezim negara kuat tidak serta merta dapat dipahami sebagaimana gagasan agonistiknya (*zero-sum*) Anderson di mana kemenangan negara berarti kekalahan masyarakat sipil dan sebaliknya. Sebab, kekuasaan bukanlah suatu kuantitas yang pasti, dan interaksi antara negara dan masyarakat bisa melahirkan dinamika yang lebih kompleks dari sekedar perjumlahan dan pengurangan sederhana seperangkat kekuasaan yang pasti<sup>83</sup>.

#### **D. DEMOKRASI LOKAL JALAN DI TEMPAT ?**

Mencermati dinamika konstelasi kekuasaan yang melibatkan kelas menengah NU berikut perubahan-perubahan yang dihasilkannya, sulit untuk tidak mengatakan bahwa proses demokratisasi tidak mengalami perkembangan. Kehadiran beragam partai politik, pemilihan umum, pemilihan kepala daerah secara langsung, kebijakan desentralisasi, otonomi daerah, dan peningkatan partisipasi publik dalam proses perpolitikan, dapat dibaca sebagai indikator penting dari gerak positif demokratisasi pasca Orde Baru<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Linda D. Molm, "Theoretical Comparations of Forms of Exchange", dalam *Sociological Theory*, Vol. 21, No. 1, Mar, 2003, hal., 3.

<sup>83</sup> Robert W. Hefner, *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal., 108.

<sup>84</sup> Power, Welfare & Democracy, *Makalah* dalam Workshop Regional Mendesain Framework Kolaboratif untuk Studi Kekuasaan, Kesejahteraan, dan Demokrasi di Indonesia, Surabaya, 11-14 April 2010, hal., 62-63.

Indikator lainnya dapat dicermati pula dari ketiadaan rezim otoritarianisme yang memiliki kontrol hegemonik terhadap segenap sektor kehidupan sosial, ekonomi, dan politik sebagaimana rezim Orde Baru. Tentunya, ketiadaan rezim otoritarianisme, berkorelasi pula dengan kehadiran kekuatan lain seperti organisasi masyarakat sipil yang dimotori kelas menengahnya, sebagai penyeimbangannya. Kembalinya massa mengambang (*floating mass*) untuk mendapatkan suaranya dan berpartisipasi dalam proses-proses perpolitikan tanpa dibayang-bayangi rasa takut akibat sikap represif rezim berkuasa, juga menjadi fakta yang turut memperkuat wajah demokrasi pasca Orde Baru<sup>85</sup>.

Sekalipun mengalami peningkatan, proses demokrasi pasca Orde Baru tidak serta merta dapat dikatakan telah berada dalam *track* mulus bebas hambatan menuju pematangan demokrasi. Keberadaan berbagai institusi demokrasi (partai, pemilu, parlemen, pilkada, dan organisasi sipil), tidak dengan sendirinya memunculkan cara pandang, sikap dan perilaku politik (*political behavior*) demokratis pada tingkat pelaku negara maupun masyarakat. Kehadiran berbagai institusi tersebut juga belum mampu menghadirkan perubahan secara lebih struktural di mana basis kekuasaan masih didominasi sekelompok kecil elit oligarkis yang lebih berorientasi pada perburuan sumberdaya ekonomi-politik negara<sup>86</sup>.

Berdasarkan indikator-indikator di atas, dapatlah dikatakan jika proses demokratisasi lokal, sebagaimana kasus di Jember, masih jauh untuk sampai pada tataran substantif<sup>87</sup>. Keterlibatan

---

<sup>85</sup> Priyambudi Sulistyanto and Maribeth Erb, "Indonesia and the Quest for Democracy", dalam Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistyanto (ed.) *Deepening Democracy in Indonesia ? Direct Elections for Local Leaders*, Singapore: ISEAS, 2009, hal., 31.

<sup>86</sup> Richard Robison dan Vedi R. Hadiz, *Reorganising Power in Indonesia: The politics of Oligarchy in an Age of Markets*, Roudledge, University of Hong Kong Southeast Asia Series, 2004.

<sup>87</sup> Banyak analisis yang mengidentifikasi perkembangan demokrasi masih pada taraf *psuedo-democracy* ataupun demokrasi dangkal (*shallow democracy*). Po-

elemen progresif dari kelas menengah NU (dan juga agen-agen Islam sipil lainnya) dalam konstelasi kekuasaan, terbukti tidak banyak membawa perubahan mendasar, terutama bagi terwujudnya pola relasi kekuasaan yang lebih berimbang dan berkeadilan. Alih-alih tercipta *check and balance* yang ditandai oleh menguatnya *civil Islam* yang didukung kelas menengah progresifnya, kekuasaan negara tetap berada di bawah kendali sejumlah kecil elit politik oligarkis<sup>88</sup>.

Bertolak dari kasus konstelasi kekuasaan yang berlangsung di Jember (dan mungkin juga di daerah-daerah lainnya), maka dapatlah dipastikan jika perubahan politik yang muncul tidak mengarah pada model transisi demokrasi sebagaimana asumsi kalangan liberalis. Sebaliknya, perubahan politik lebih mengarah pada pembentukan suatu format demokrasi lokal yang stagnan. Sudah menjadi rahasia umum jika demokratisasi lokal, dicirikan oleh persaingan bebas, politik uang, kompromi transaksional di antara elit-elit politik untuk menciptakan stabilitas kekuasaan (politik kartel), teralienasinya unsur-unsur reformis dari kelas menengah dan juga kelas bawah dari arus utama pengambilan kebijakan publik. Mengutip pendapat Richard Robison dan Vedi R. Hadiz, masyarakat Indonesia pasca Orde Baru memang berhasil keluar dari jerat otoritarianisme, namun tidak lantas menjadikannya terbebas dari jerat oligarki yang sudah tertentun dalam struktur politik Indonesia sejak lama<sup>89</sup>.

---

wer, Welfare & Democracy, *Makalah* dalam Workshop Regional Mendesain Framework Kolaboratif untuk Studi Kekuasaan, Kesejahteraan, dan Demokrasi di Indonesia, Surabaya, 11-14 April 2010, hal., 62-63.

<sup>88</sup> Wawancara, 15 Juni 2012; 14 Juli 2012; 7 Juni 2012; 10 Januari 2013.

<sup>89</sup> Richard Robison dan Vedi R. Hadiz, *Reorganising Power in Indonesia: The politics of Oligarchy in an Age of Markets*, Roudledge, University of Hong Kong Southeast Asia Series, 2004.

#### D. KESIMPULAN

Poin penting dari analisis ini adalah membuat suatu ulasan yang lebih akurat mengenai peran kekuatan progresif dari segmen kelas menengah dalam proses demokratisasi lokal. Fenomena yang digambarkan dalam studi ini menegaskan bahwa masih terdapat elemen-elemen kelas menengah NU (baik dari elit agama, politisi, intelektual dan aktivis *civil Islam*) yang masih *concern* dengan agenda demokratisasi. Tanpa harus menafikan kepentingan kelasnya sendiri, mereka masih menunjukkan komitmennya terhadap perjuangan hak-hak sipil, pluralisme, toleransi dan anti sektarianisme terhadap kelompok minoritas. Kendatipun, sama-sama berkepentingan terhadap agenda demokrasi, sejatinya mereka bukanlah kelompok sosial yang homogen, melainkan plural, jamak dan majemuk. Sebagian dari mereka ada yang mengambil sikap akomodatif dan sebagian kecil berwatak liberal-progresif, di tengah menguatnya sebagian besar yang berhaluan konservatif.

Secara umum, kelas menengah NU, termasuk kelompok sosial yang tidak saja memiliki kesadaran moral-etik, melainkan juga publik-politik, sehingga menjadikannya tidak apolitis. Menurut mereka, demokrasi sulit diwujudkan jika kekuasaan negara tidak bisa dikontrol oleh kekuatan *civil society*. Perjuangan untuk mewujudkan terciptanya relasi kekuasaan yang berimbang, dilakukan dengan pendekatan yang beragam. Kelompok akomodatif lebih memilih untuk menggunakan institusi-institusi politik formal (parlemen, pemilu, partai politik) dan organisasi non-pemerintah (*non-government organizations*); kelompok liberal-progresif cenderung memilih instrumen kultural dengan fokus pada pembentukan wacana kritis berorientasi perubahan; dan kelompok konservatif menggunakan berbagai jalur untuk mendekati diri dengan kekuasaan (pro-status quo).

Secara empirik, peningkatan jumlah kelas menengah NU dan keterlibatan politik mereka, tidak cukup memberikan pengaruh kuat terhadap perubahan pola relasi kekuasaan (*power relation*) yang lebih demokratis. Kendali kekuasaan tetap berada di tangan segelintir elit oligarki yang berasal dari kalangan birokrat, pengusaha, dan politisi dengan kemampuan modal finansial besar dalam aliansinya dengan elit sosial-politik baru berhaluan pragmatis dan konservatif. Saat bersamaan, unsur-unsur reformis dari kelas menengah NU, tetap terisolir dari arus utama kekuasaan. Dalam konfigurasi kekuasaan semacam itu, siapa pun yang mengendalikan negara, secara tidak seimbang tetap menjadi kontestan yang lebih dominan.

Di samping itu, keterlibatan kelas menengah NU dalam konstelasi kekuasaan, tidak secara linier mengarah pada perkembangan transisi menuju konsolidasi demokrasi. Yang muncul adalah suatu formasi demokrasi liberal yang memungkinkan semua elemen masyarakat untuk terlibat di dalamnya. Hanya saja, sejumlah elit oligarkis yang memang memiliki kemampuan modal material yang berhasil tampil menjadi aktor utama dalam memenangkan pertarungan. Sementara, unsur reformis dari kelas menengah NU dengan keterbatasan penguasaan modal sosial, kultural, material, dan simbolik, tidak beranjak dari zona pinggiran.

## DAFTAR PUSTAKA

- Alagappa, Muthiah. 2004. *Civil Society and Political Change in Asia: Expanding and Contracting Space Democratic*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.

- Badan Pusat Statistik Kabupaten Jember. *Kabupaten Jember Dalam Angka 2012*, Jember: Badan Pusat Statistik.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurchlisch Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina.
- Bernauer, James dan Dave Rasmussen. 1988. *The Final Foucault*. Cambridge: The MIT Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *In Other Words, Essays Toward a Reflexive Sociology*. Polity Press.
- Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. 1993. *Kualitatif Dasar-dasar Penelitian*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Bruinessen, Martin Van. 1996. Tradition for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse with NU, dalam Greg Barton and Greg Fealy (ed.) *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Monash Asia Institute, Clayton.
- Bruinessen, Martin van. 2013. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Gading.
- Budiman, Arif (ed.). *State and Civil Society in Indonesia*. Monash Papers on Southeast Asia No. 22. Clayton: Monash University.
- Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Chandra, Tri. 2004. Kota dan Kapitalisme Perkebunan: Jember dalam Perubahan Zaman 1900-1970. *Makalah International Confrence on Urban History*. 23 Agustus.
- Cohen, Ira J. 2008. Teori Strukturasi dan Praksis Sosial, dalam Anthony Giddens & Jonathan Turner, *Social Theory Today*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Chlcote, Ronald H. 1981. *Theories of Comparative Politics: The se-*

- ...rach for a Paradigm*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Coser, Lewis. 1977. *Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context* (second edition). Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln. 2009. *Handbook of Qualitative Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dhakidae, Daniel. 2003. *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia.
- Dwipayana, Ari. 2001. *Kelas dan Kasta: Pergulatan Kelas Menengah Bali*. Yogyakarta: Laper Pustaka Utama.
- Eldridge, Philip J. 1995. *Non-Government Organizations and Democratic Participation in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Evers, Hans-Dieter & Tilman Schiel. 1990. *Kelompok-kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi dan Pembentukan Kelas di Dunia Ketiga*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Fealy, Greg. 1998. *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS.
- Feillard, Andree. 1999. *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS.
- Field, John. 2010. *Modal Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Foucault, Michel. 2002. *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Bentang.
- Gaffar, Afan. 2000. *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Giddens, Anthony. 1973. *The Class Structure of the Advanced Societies*. New York: Barnes and Noble.
- Giddens, Anthony. 1989. A Replay to My Critics, dalam Held dan Thomson (ed.) *Social Theory of Modern Sciences: Anthony*

- Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony. 2009. *Problematika Utama Dalam Teori Sosial Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial*, terj. Dariyatno, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Giddens, Anthony. 2003. *The Constitution of Society, Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial*. Terj. Adi Loka Sujono dari judul asli *The Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration* (Polity Press Cambridge-UK, 1995). Pasuruan: Penerbit Pedati.
- Giddens, Anthony dan David Held. 1987. *Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik*. Rajawali Press, Jakarta.
- Gouldner, A.W. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. London: The Macmilan Press.
- Gordon, Colin (ed.). 1980. *Michel Foucault, Power/Knowledge, Selected Interview & Other Writings*. New York: Pantheon Book.
- Habib, Subadri dkk., 2008. *Dewan Perwakilan Rakyat Daerah dalam Perkembangan Kabupaten Jember*. Jember: Sekretariat DPRD.
- Hadiz, Vedi R. 2000. Retrieving the Past for Furure ? Indonesia and the New Order Legacy, dalam *Shoutheast Asia Journal of Social Science*, 28, 2.
- Hadiz, Vedi R. 2005. *Dinamika Kekuasaan, Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES.
- Hadiz, Vedi R. 2012. Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis Terhadap Radikalisme Islam di Indonesia, dalam *Indoprogress Jurnal Pergerakan Progresif*, Edisi I September. Yogyakarta: Resist Book.
- Hall, John A. 1995. In Search of Civil Society, dalam Johan A. Hall (ed.) *Civil Society: Theory, History, Comparasion*. Cam-

- bridge, Massachusetts, Polity Press.
- Hamilton, Malcolm and Maria Hirszowicz. 1987. *Class and Inequality in Pre-Industrial, Capitalist, and Communist Societies*. Wheatsheaf Books-Sussex, St. Martin's Press New York.
- Haryatmoko. 2003. Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu, dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius.
- Hefner, Robert W. 2001. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princenton University Press.
- Hefner, Robert W. 1999. Geger Tengger Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik. Terj. A Wisnuhardana dan Imam Ahmad (*The Political Economy of Mountain Java An Interpretive History*). Yogyakarta: LKiS.
- Hefner, Robert W. 2000. *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya*, dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi*. Yogyakarta: LKiS.
- Heryanto, Ariel. 1999. *Kelas Menengah yang Majemuk*, dalam Hadi Jaya, *Kelas Menengah Bukan Ratu Adil*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Heryanto, Ariel. 1990. Memperjelas Sosok yang Samar, Sebuah Pengantar, dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia*. Australia: Monash University.
- Heryanto, Ariel. 2011. Mungkinkah Yang Salah Demokrasi ?, dalam *Ma'arif Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 6, No. 1 – April.
- Hidayat, Syarif. 2009. Pilkada, Money Politics and the Dangers of Informal Governance Practices, dalam Maribeth Erb and Priyambudi Sulistyanto (ed.), *Deepening Democracy*

- in Indonesia ? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*. Singapore: ISEAS.
- Hikam, Muhammad A.S. 1999. *Islam, Demokratisasi dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga.
- Hikam, Muhammad A.S. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Hilmy, Masdar. 2010. *Islamism and Democracy in Indonesia Piety and Pragmatism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Huda, Afton Ilman. Tt. *Biografi Mbah Shiddiq*. Jember: Ponpes Al-Fattah.
- Huntington, S.P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven.
- Hwang, Julie Chernov. 2011. *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*. Jakarta: Freedom Institute.
- Ida, Laode. 2002. Gerakan Sosial Kelompok Nahdlatul Ulama (NU) Progresif, dalam *Disertasi*. Jakarta: UI.
- Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Terj. Robert M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia.
- Juliawan, B. Hari. 2004. Ruang Publik Habermas: Solidaritas Tanpa Intimitas, dalam *Jurnal Basis*, Nomor 11-12, Tahun Ke-53, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius.
- Kurniawan, Luthfi J. Dan Hesti Puspitosari. 2012. *Negara, Civil Society & Demokratisasi: Membangun Gerakan Sosial dan Solidaritas Sosial dalam Merebut Perubahan*. Malang: Intrans Publishing.
- Kusnadi. 2001. Masyarakat Tapal Kuda, Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*, Vol II No.2. Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Laclau, Ernesto dan Chantal Mouffe. 2008. *Hegemoni dan*

- Strategi Sosialis, PostMarxisme + Gerakan Sosial Baru*. Yogyakarta: Resist Book.
- Latif, Yudi. 2005. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- Lay, Cornelis. 2004. Anarkhi dan Demokrasi: Masalah Kekerasan Politik di Indonesia, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, dan Ahmad Musyaddad (ed.) *Poilitik Transisi Pasca Soeharto*. Yogyakarta: FISIPOL UGM.
- Lukacs, Georg. 2010. *Dialektika Marxis: Sejarah & Kesadaran Kelas*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media Group.
- Maliki, Zaenuddin. 2004. *Agama priyayi, Makna Agama di Tangan Elit Penguasa*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Mann, Michael. 1995. Sources of Variation in Working Class Movement in Tweintieth-Century Europe, *New Left Review*, Juli/Agustus.
- Marijan, Kacung. 1992. *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*. Jakarta: Erlangga.
- Mas'oed, Mochtar. 2004. Logika Kapital dan Demokrasi, dalam Erick Hiariej, Ucu Martanto, Ahmad Musyaddad (ed.) *Politik Transisi Pasca Soeharto*. Yogyakarta: FISIPOL UGM.
- Miliband, Ralph. 2008. *Analisis Kelas*, dalam Anthony Giddens & Jonathan Turner *Social Theory Today: Panduan Sistematis, Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press.
- Mietzner, Marcus. 2009. *Military, Politics, Islam, and State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Mietzner, Marcus. 2011. "Indonesia's democratic stagnation:

- anti-reformist elites and resilient civil society”, *Democratization*, 19:2, 209-229.
- Moore, Barrington. 1996. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Mujani, Saiful. 2007. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: Gramedia.
- Muukkonen, Martti. 2009. Framing the Field: Civil Society and Related Concepts, dalam *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. 38. Sage Publication.
- Munharif, Ali, Hendro Prasetyo dkk. 2002. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Muzadi, Muhid. 2006. *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran (Refleksi 65 Tahun Ikut NU)*. Surabaya: Khalista.
- O’Donnell, Guillermo dan Philippe C. Schmitter. 1986. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Parkin, Frank. 1978. Social Stratification, In Tom Bottomore and Robert Nisbet, eds, “*A History of Sociological Analysis*”. New York: Basic Books.
- Porter, Donald J. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London & New York: RoutledgeCurzon.
- Poulantzas, Nicos. 1975. *Classes in Contemporary Capitalism*. Verso, 7 Carlisle Street, London.
- Rahardjo, M. Dawam. 2011. *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi-Politik Sjafrudin Prawiranegara*. Bandung: Mizan.
- Razak, Arydi A. 2012. *14 Tahun Berkhidmat (Jejak Langkah PKB Jember 1998-2012)*. Jember: Media Center DPC PKB.

- Robison, Richard. 1990. Problems of Analysing The Middle Class As A Political Force in Indonesia, dalam Richard Tanter and Kenneth Young (ed.) *The Politics of Middle Class Indonesia*. Australia: Monash University.
- Robison, Richard dan Vedi R. Hadiz. 2004. *Reorganising Power in Indonesia: The politics of Oligarchy in an Age of Markets*. Roudledge: University of Hong Kong Southeast Asia Series.
- Ritzer, George – Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Rueschemeyer, Dietrich, Evelyne Huber Stephens, dan John D. Stephens. 1992. *Capitalist Development and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Sachs, I. 1964. *Patterns of Public Sector in Underdeveloped Countries*. Asia Publishing House: Bombay.
- Sztompka, Piotr. 2004. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada Media.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1975. *Social Classes in Agrarian Societies* (trans by Judy Alder Hellman). Anchor Press/Doubleday, Garden City, New York.
- Simon, Roger. 2000. *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist.
- Smith, D.E. 1970. *Religion and Political Development*. Boston: Little Brown and Company.
- Sorensen, George. 1993. *Democracy and Democratization, Prospects and Prospects in a Changing World*. USA: Wesvie Press.
- Sulistiyanto, Priyambudi and Maribeth Erb. 2009. Indonesia and the Quest for Democracy, dalam Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistiyanto (ed.) *Deepening Democracy in Indonesia ? Direct Elections for Local Leaders (Pilkada)*, Singapore: ISEAS.

- Suseno, Franz Magnis. 2000. *Pemikiran Karl Marx Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia.
- Taylor, Steven J. dan Robert Bogdan. 1984. *Introduction to Qualitative Research Methods: The Search for Meanings*. New York, Singapore: John Wiley & Sons.
- Tusalem, Rollin F. 2007. A Boon or a Bane ? The Role of Civil Society in Third- and Fourth-Wave Democracies, dalam *International Political Science Review*. 28. Sage Publication.
- Thomas, Clive. 1984. *The Rise of The Authoritaria State in Peripheral Societies*. New York: Monthly, Review Press.
- Uhlin, Anders. 2009. Which Characteristics of Civil Society Organizations Support What Aspects of Democracy? Evidence from Post-Communist Latvia, dalam *International Political Science Review*. 30. Sage Publication.
- Wallace, Ruth A. and Alison Wolf. 1999. *Contemporary Sociological Theory, Expanding the Classical Tradition*. Prentice Hall Upper Saddle River, New Jersey.
- Waters, Malcolm. 1994. *Modern Sociological Theory*. London-New Delhi: Sage Publication.
- Weber, Max. 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Williams, Raymond. 1992. Selection From Marxism and Literature, in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley and Sherry B. Ortner, ed., *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princenton: Princenton University Press.
- Woodward, Marx R. 2001. "Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy", *The SAIS Review*, vol. 21, Number 2, Summer-Fall, The John Hopkins University Press
- Yamamoto, Tadashi (ed.). 1996. *Emerging Civil Society in the*

*Asia Pasific Community*. Singapore: ISEAS.

Yanuardy, Dian. 2011. Mengapa Gerakan dan Politik Islam (Gemar) Melayani Kekuasaan ?, dalam *Indoprogress, Jurnal Pergerakan Progresif*. Yogyakarta: Resist Book.

Zuhro, Siti. 2012. Negara, Demokrasi, dan *Civil Society*, dalam Luthfi J. Kurniawan dan Hesti Puspitosari, *Negara, Civil Society dan Demokratisasi*. Malang: Intrans Publising.

## INTRODUCTION

The development of Pesantren Rejoso in Peterongan, Jombang from a small *surau* founded in 1898 into the complex, multifaceted higher educational institution that is present-day Pesantren Darul Ulum is a remarkable example of continuing educational innovation. This development is the result of the firm foundations laid by its founding families and the continuity of successive generations to create new possibilities while retaining a commitment to its founding values.

What is particularly remarkable about Pesantren Darul Ulum is that it has, from its early years, been the location of an important and influential branch of *Tarekat Qodiriyah wan Naqsyabandiyah*. The spirit and practices of this Tarekat have permeated the development of Darul Ulum.

Dwi Setianingsih's chapter in this volume, based on her PhD thesis, is a clear, concise and sympathetic portrait of Pesantren Darul Ulum. Her study is a historically-grounded examination that aims to trace the development of Pesantren Rejoso including its Tarekat. It also aims to be comprehensive and contemporary. It is important to document the full range of educational facilities now provided at Darul Ulum. This includes 16 distinctive formal educational institutions, at different levels, includ-

ing a University with four separate faculties as well as several informal training programs and a whole range of ancillary support facilities. Its Pondok Pesantren remains a vital component of this total complex and offers accommodation to 7000 *santri*.

Significantly, Dwi Setianingsih points to the inseparable spiritual and intellectual connection between the Pondok Pesantren, the Tarekat and the University of Darul Ulum. This is described as the 'Trisula' principle that underpins all of the activities of Darul Ulum as a whole. In her exposition, she also focuses critical attention on the kyai families who founded Rejoso and then on the succession of notable kyai who continued its traditions. She also examines the succession in transmission of the role of Al-Mursyid for *Tarekat Qodiriyah wan Naqsyabandiyah*. This process of transmission has not been without its controversies but Darul Ulum and its Tarekat have survived these temporary difficulties and together they continue to flourish.

Dwi Setianingsih's study is an important contribution to the comparative study of pesantren in Java. These studies continue to demonstrate the variety of pesantren and the diversity of their social and educational programs. It is this variety and diversity that enriches the practice of Islam in Indonesia.

In 1980, Zamakhsyari Dhofier wrote his pioneering ANU thesis, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*. In this study which was translated, in 1982, as *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Dhofier enumerated five fundamental criteria that define a pesantren: a mosque, students (*santri*), residential quarters for the santri (*pondok*), the study of classical Islamic texts (the so-called *kitab kuning*) and, most importantly, the *kyai*. As Dwi Setianingsih reminds us in her study of Pesantren Darul Ulum, there is another defining feature of all the great pesantren linked to Nahdlatul Ulama. They are imbued with the spirit of *tasawwuf*, as is the case with

Pesantren Darul Ulum. This is the distinguishing feature that makes these Indonesian pesantren different from many of the madrasah schools in other parts of the Islamic world.

**James J. Fox**

### **REFERENCES**

Dhofier, Zamakhsyari, 1980, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*. ANU PhD Thesis

\_\_\_\_\_, 1982 *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES. 1982.

***Continuity and Creative Change :***  
**Pesantren Darul Ulum Jombang**  
**di Era Globalisasi**

Dwi Setianingsih

**Abstract**

Pesantren as institutions of Islamic Education in Indonesia face huge challenges in the era of globalization. One form of the cultural influence of globalization is its entry into the education system of Islam, especially among the pesantren. This study examines how have pesantren responded in maintaining the continuity of pesantren education tradition in the globalization era ? and How have creative changed formulations of pesantren education in the globalization era?

The Pesantren of “Darul Ulum” Rejoso in Peterongan, Jombang is the setting of this study. It is one of the leading pesantren negotiating its entrance in the circle of globalization by opening new schools and creating costly, selective schools required by the market. On the other hand, it retains traditional pesantren values through its tareqat Qodariyah wa Nasabandiyah. Ultimately this negotiation process has resulted in a form of acceptance in modifying traditions but continu-

ing to maintain major Islamic traditions. It constitutes a form of survival in the face of a change.

This paper argues that the penetration of globalization does not necessarily make pesantren pragmatic, because pesantren retain the values of asceticism and Sufi-based teachings, two things that distinguish pesantren from other educational institutions. Current forms of can actually be interpreted as a means by which these boarding establishments positioning themselves to survive in the midst of change.

**Key words** : The Pesantren of Darul Ulum, Contiunity, Creative Change, and Globalization

## A. PENDAHULUAN

“Pesantren, tradisi, dan globalisasi” merupakan kajian penelitian yang masih cukup menarik untuk dilakukan. Meski bukan wacana baru, namun persinggungan antara ketiganya masih terus berlangsung secara intensif dan tentunya melahirkan perubahan-perubahan dinamis, terutama di lingkungan pesantren sendiri. Sebagai Institusi Islam tradisional<sup>1</sup>, pesantren telah membuktikan diri dapat mempertahankan eksistensinya dan sekaligus memberikan respon yang cukup cerdas terhadap gelombang era globalisasi<sup>2</sup> yang menerpa dunia pendidikan Is-

<sup>1</sup> Meminjam kerangka Hossein Nasr, pesantren adalah dunia tradisional Islam, yakni yang mewarisi dan memelihara kontinuitas tradisi Islam yang dikembangkan ulama dari masa ke masa, tidak terbatas pada periode tertentu dalam sejarah Islam seperti periode kaum salaf –periode para sahabat Nabi saw dan tabi'in senior --. Istilah salaf ini sendiri kerap digunakan oleh kalangan pesantren, misalnya 'pesantren salafiyah' walaupun dengan pengertian yang sangat berbeda. Istilah safaf bagi kalangan pesantren mengacu pada pengertian 'pesantren tradisonal' yang justru sarat dengan pandangan dunia dan praktik Islam sebagai warisan sejarah, terutama dalam bidang syari'ah dan tasawuf. Azyumardi Azra, dalam Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, tt, Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, xxvi.

<sup>2</sup> Istilah 'Globalisasi' sesungguhnya secara sederhana dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian ekonomi nasional bangsa-bangsa ke dalam suatu system ekonomi Global, yang ditandai dengan “kompetisi bebas” dan “pasar

lam. Karena, tidak heran jika pesantren mampu tampil menjadi pilar bagi keberlangsungan tradisi dan pembaharuan pendidikan Keislaman.

Secara umum, problematika yang dihadapi oleh sebagian besar dunia pesantren di era globalisasi, lebih-lebih paska reformasi lebih berat dibandingkan problematika yang dihadapi oleh dunia pesantren era sebelumnya. Dalam sejarah panjangnya, dunia pesantren tidak dapat dilepaskan dari kekuatan daya adaptasinya terhadap perubahan yang datangnya dari dunia (budaya) luar pesantren itu sendiri. Atas dasar itulah, Geertz, begitu pasnya mengilustrasikan dan memprofilkan sosok para kiai di pesantren dengan peran dan fungsinya sebagai “*cultural broker*” (pialang budaya).<sup>3</sup> Bahkan, melebihi dari definisi Geertz, Hirokoshi memberi sebutan terhadap para kiai di dunia pesantren dengan istilah *cultural trendsetter*.<sup>4</sup> Penegasan ini memiliki makna penting guna menggambarkan, bahwa, sejak dari awal berdirinya, bagi kalangan pesantren telah terbiasa beradaptasi atau bernegoisasi dengan dunia di luar dirinya atau dirinya menjadi bagian yang dipengaruhi oleh dunia lain itu.

Fenomena yang dihadapi oleh sebagian besar dunia pesantren<sup>5</sup> dewasa ini umumnya sama, yakni hegemoni dan domi-

---

bebas” yang disebut dengan kapitalisme atau neo-kapitalisme. Jadi era globalisasi dapat dimaknai era ‘kompetisi bebas’ dan ‘pasar bebas’.

<sup>3</sup> Geertz, Clifford, *Santri, Abangan, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983.

<sup>4</sup> Dalam kapasitasnya *Cultural Broker*, peran-peran kiai hanya perantara, transmitter yang mencoba menjembatani antara nilai-nilai yang berasal dari dunia luar (sering diasosiasikan dengan dunia Barat) sebelum masuk dan dikonsumsi oleh masyarakat di dalam pesantren dan di sekitar pesantren. Sementara itu, makna *Cultural Trendsetter* lebih dari sekedar peran sebagai perantara maupun menyaring kebudayaan. Lebih dari itu, para kiai secara mandiri dapat menumbuhkan dan menciptakan nilai-nilai tradisi dan budaya baru. Lihat: Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, P3M, Jakarta, 1987.

<sup>5</sup> Istilah Pesantren dalam perkembangan dewasa ini memang memiliki makna yang lebih luas dari pada makna yang sama sebelum era modern saat ini. Istilah pesantren dalam beberapa decade lamanya, khususnya sebelum

nasi budaya kapitalisme yang merupakan wujud yang tak terpisah dari era globalisasi. Di mana ciri dari kapitalisme atau neo-kapitalisme adalah “kompetisi bebas” atau “pasar bebas”. Salah satu bentuk pengaruh budaya kapitalisme atau neo-kapitalisme adalah masuknya budaya ini ke dalam system pendidikan Islam, terutama di kalangan dunia pesantren. Kapitalisme sebagai system ini menjelma dalam banyak hal. Misalnya saja fenomena sekolah (biaya pendidikan) mahal, kurikulum “seku-ler” masuk ke dalam pesantren, budaya kapitalisme dalam kehidupan siswa di pesantren, relasi guru (kyai)-murid (santri) di kalangan pesantren, dan masih banyak hal lain yang dengan mudah dijumpai di pesantren sebagai bagian dari budaya kapitalisme sebagai sebuah system (nilai). Fenomena demikian ini hampir melanda di sebagian besar pesantren, jika tidak dikatakan di seluruh pesantren.

Relasi antara adaptasi atau negoisasi seperti dalam menggambarkan keberadaan dunia pesantren terhadap proses-proses perubahan yang datangnya dari luar cukup memadai. Baik secara langsung maupun tidak langsung, antara pesantren (kyai) dengan dunia luar (baca: globalisasi) akan saling mempengaruhi maupun mempengaruhi. Dalam teori *habitus* Bourdieu, antara pihak pesantren (kyai) sebagai agent suatu saat dapat dipengaruhi oleh struktur, yakni budaya kapitalisme, atau bahkan sebaliknya, kapitalisme dapat dikendalikan oleh kyai. Kemungkinan ketiga, kedua-keduanya, yakni antara pesantren (kyai) dan struktur (kapitalisme) saling berkontestasi untuk mempengaruhi.

---

pesantren menjadi banyak kajian para sarjana, istilah pesantren ini identik dengan Nahdlatul Ulama (NU). Tetapi, dalam perkembangannya, istilah pesantren ini tidak lagi “monopoli” bagi kalangan NU. Istilah seperti ini tak ubahnya dengan istilah “*istighosah*.” Istilah itu dahulunya menjadi “icon” tradisi NU dan tidak banyak dikenal oleh kalangan lainnya. Tetapi, saat ini, istilah *istighosah* ini digunakan dan dipraktekkan oleh banyak kalangan, termasuk di luar tradisi NU sekalipun.

Hipotesa-hipotesa di atas ini yang akan dipakai untuk menguji terhadap ketiga rumusan tersebut. Bagaimana respon pesantren dalam menjaga kesinambungan tradisi dan pendidikan pesantren di era globalisasi ? secara spesifik penelitian ini diorientasikan pada pemaknaan atas peran-peran yang dilakukan pesantren dalam menciptakan formulasi pendidikan pesantren di era globalisasi.

Tetapi, untuk melihat bagaimana para elit pesantren memahami relasi dua arah antara kyai (baca: pesantren) dan perubahan di luar pesantren ini, tulisan ini didasarkan atas studi kasus di Pesantren Darul Ulum, Peterongan, Jombang. Mengapa harus berbasis di Pesantren Darul Ulum? Ada beberapa alasan signifikan dan mendasar; (1) Pesantren ini termasuk satu di antara simpul-simpul pesantren tua dan besar di Indonesia umumnya dan Jawa Timur khususnya. Sebagai pesantren tua dan besar, pesantren ini telah memproduksi ribuan santri dan kader para kyai. (2) Pesantren Darul Ulum, khususnya dalam terminology tasawuf, dikenal sebagai salah satu pesantren penting yang cukup lama memegang tradisi lama. Selain itu, pesantren ini dikenal dengan banyak tokohnya yang dalam dunia tasawuf dengan tokoh kyai dengan predikat waliyullah, seperti Kyai Kholil, Kyai Romli Tamim, dan Kyai Mustain Romli.<sup>6</sup> (3) Seperti pesantren lainnya, pesantren ini secara eklektik juga menerima berbagai proses perubahan, terutama terkait dengan system dan kurikulum pendidikan.

---

<sup>6</sup> Ketiga kyai ini eksistensinya sangat dikenal oleh masyarakat Jawa Timur setelah Kyai Hasyim Asy'ari, Kyai A. Wahab Hasbullah, dan Kyai Bisri Sanury. Ketiga kyai itu lebih khusus di kalangan pengikut *tarekat* dikenal sebagai para mursyid secara turun temurun. Sebagai tambahan lagi, dari ketiga kyai ini pula banyak melahirkan generasi kyai yang tersebar di sebagian besar wilayah-wilayah di Indonesia. (Lihat: Rubaidi, disertasi, *Perubahan Kelas Menengah NU: Dari ideology Moderat kepada Islamisme dan Post-Islamisme Paska Reformasi di Jawa Timur*, Program Paska Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013, hal. 125-145.

## B. POLITIK PENDIDIKAN PESANTREN: KONTINUITAS PESANTREN DALAM MENGHADAPI PERUBAHAN

Dunia pesantren, khususnya pesantren yang berasosiasi dengan NU, umumnya dicirikan dengan sifat elastisitas para kiai-nya, sebagai pengasuh pesantren terhadap berbagai perubahan budaya maupun system nilai yang datangnya dari luar.<sup>7</sup> Tidak mengherankan apabila Geertz maupun Hirokhosi member predikat kepada para kiai dengan istilah *cultural broker* maupun *cultural transetter*. Kedua istilah ini secara meyakinkan menjustifikasi bahwa dunia pesantren maupun kiai sejak lama mampu beradaptasi dengan lingkungan eksternal. Lingkungan eksternal ini ditandai dengan berbagai system nilai, budaya, dan berbagai symbol perubahan yang berasal dari dunia luar. Dua predikat ini sekaligus menolak berbagai anggapan dan asumsi terhadap eksistensi dunia pesantren yang serba tertutup, *ju-mud*, dunia kolot, dan berbagai atribut yang identic tidak menerima perubahan lainnya.<sup>8</sup>

Pola-pola resistensi atau akomodasi terlihat jelas dalam relasi antara pesantren (internal) dengan dunia luar (eksternal). Relasi ini lebih terlihat lagi khususnya dalam konteks politik pendidikan. Dalam sejarah pendidikan di Indonesia, sejak awal telah dikenal dengan pendidikan sebagai politik; politik

---

<sup>7</sup> Yang dimaksud dengan Pesantren yang berasosiasi dengan NU adalah pesantren yang menjadi bagian dari Rabithah Ma'ahid al-Islamiah (RMI). RMI sendiri adalah menjadi salah satu Lembaga di bawah naungan struktur formal NU yang bergerak untuk pemberdayaan dunia pesantren. Bandingkan pesantren di bawah naungan RMI ini dengan pesantren dibawah naungan kelompok keagamaan Salafi maupun Ormas Islamis lainnya yang enggan menerima perubahan dari keluar.

<sup>8</sup> Terdapat beberapa tulisan, baik yang didasarkan atas hasil riset maupun pengamatan sekilas tentang anggapan tentang dunia pesantren yang yang identic dengan berbagai makna negative. Beberapa karya yang menilai pesantren secara minor misalnya dapat dilacak di beberapa karya; Fuad Am-syari, *Masa Depan Umat Islam Indonesia*, Al-Bayan, Surabaya, 1993 dan Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, LP3ES, Jakarta, 1985.

pendidikan Hindia Belanda. Sebagai politik pendidikan, di Indonesia sejak lama terjadi segregasi pendidikan; (1) pendidikan khusus kalangan Belanda, (2) Pendidikan khusus kalangan aritokrat (bangsawan) Indonesia maupun Belanda, (3) pendidikan untuk kaum rakyat jelata.

Hadirnya lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren sejak awal selain tidak pernah dihitung oleh pemerintah Belanda, juga dianggap sebagai lembaga pendidikan rendahan. Tetapi, sebagai bagian dari proses perubahan, lembaga pendidikan pesantren ternyata memiliki 2 (dua) peran sekaligus, yakni (1) membentuk masyarakat *melek huruf (literacy)* dan (2) membentuk masyarakat yang *melek budaya (cultural literacy)*.<sup>9</sup> Bahkan, dalam perkembangan lebih jauh lagi, Jalaluddin tiba pada kesimpulan, dalam sejarah politik panjang pendidikan (Islam) di Indonesia, pesantren memiliki 2 (dua) kontribusi penting, yakni membangun (sekaligus melanjutkan) system pendidikan (asli) rakyat, dan (2) merubah system pendidikan yang awalnya berbasis pada budaya aristokrasi menjadi pendidikan berbasis demokratis.<sup>10</sup>

Secara politik pendidikan, sejak awal, lembaga pendidikan pesantren tumbuh dan berkembang karena diinisiasi (terutama) oleh kiai, dibantu santri, dan masyarakat di sekitar pesantren. Ketiga elemen ini membentuk system yang otonom tanpa adanya intervensi (pada awalnya) oleh pihak-pihak luar (Belanda, pemerintah, maupun kepentingan modal capital lainnya). Dalam sejarahnya, antara satu pesantren dengan pesantren lainnya saling tumbuh dan berkembang sesuai spesifikasi masing-masing dengan karakter local-kedaerahan masing-masing.<sup>11</sup> Maka, tidak mengherankan antara satu pengamat de-

<sup>9</sup> Mujamil Qomar, *Pesantren .....*, Ibid, hal.xiii.

<sup>10</sup> Jalaluddin, *Kapita Selekta Pendidikan*, Kalam Mulia, Jakarta, 1990, hal. 9.

<sup>11</sup> Pada zaman dahulu, antara satu pesantren dengan pesantren dengan pesantren lainnya masing-masing memiliki ciri khas dan keunggulan masing-masing. Dalam beberapa hal, fenomena ini masih dapat dijumpai hingga saat

ngan pengamat lain melahirkan beberapa kesimpulan terhadap politik pendidikan yang melahirkan system kebudayaan di kalangan pesantren dan masyarakat sekitarnya. Abdurrahman Wahid misalnya, menyebut pesantren sebagai “sub-kultur” dari system kebudayaan Indonesia.<sup>12</sup> Sementara, tokoh yang lain seperti Kuntowijoyo dan Hadimulyo malah menyebut pesantren sebagai “institusi kultural” yang secara budaya bukan hanya sub-kultur, tetapi mampu melahirkan suatu kultur baru yang mandiri.<sup>13</sup>

Seluruh tahapan dan proses perubahan pendidikan di pesantren dari waktu ke waktu inilah disebut sebagai politik pendidikan pesantren. Politik pendidikan biasanya selalu dihubungkan dengan kekuasaan negara.<sup>14</sup> Kebijakan-kebijakan pemerintah maupun pihak luar sekalipun (negara-negara Barat) dengan trend masing-masing tidak lain adalah bentuk dari politik pendidikan. Politik pendidikan berbasis pada kebijakan pemerintah ini dikuatkan oleh banyak teoritisi. Politik pendidikan seperti ini sama halnya dengan kebijakan pendidikan era Belanda seperti disinggung sebelumnya. Tetapi, Freire justru mengkritik politik pendidikan seperti ini. Menurutnya, politik pendidikan tidak hanya berhenti pada kebijakan pemerintah seperti ini saja.

---

ini. Pesantren Tebu Ireng, yang didirikan oleh Hadratussyekh Hasyim Asy'ari misalnya sebagai pesantren dengan tradisi kajian hadist yang menonjol disamping tradisi kajian di bidang yang lain. Sementara, pesantren Lirboyo dan Sarang, Rembang dikenal memiliki keunggulan di bidang ilmu-ilmu alat (*nahwu* dan *sharaf*). Beberapa pesantren lain juga memiliki spesifikasi di bidang kajian lainnya seperti kajian al-Qur'an, fiqh, dan seterusnya.

<sup>12</sup> Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Sub-Kultur*, dalam M. Dawan Raharjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, LP3ES, Jakarta, 1995, hal. 39-60.

<sup>13</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Mizan, Bandung, 1991, hal. 207. Lihat juga: Hadmulyo, “*Dua Pesantren Dua Wajah Budaya*,” dalam M. Dawan Raharjo (ed), *Pergulatan Dunia Pesantren dalam Membangun dari Bawah*, LP3ESm Jakarta, 1985, hal. 99.

<sup>14</sup> Mujammil Qomar, *Pesantren .....*, Ibid, hal. Xvi.

Jika politik pendidikan hanya bertolak dari kebijakan pemerintah maupun Negara dalam diskursus pendidikan yang mempengaruhi system pendidikan di masyarakat, maka pola pendidikan pesantren tidak masuk dalam cakupannya. Salah satu sebabnya, pesantren tidak ubahnya seperti Negara. Pesantren dapat dikatakan “Negara dalam Negara.” Pesantren dikendalikan oleh kiai yang tidak ubahnya seperti seorang kepala pemerintahan (presiden). Para kiai ini juga dapat difahami sebagai “raja-raja kecil” yang merupakan sumber multak dari suatu system kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*). Dengan demikian, politik pendidikan bukan hanya kewenangan pemerintah saja. Pihak swasta, dalam hal ini adalah pesantren juga dapat memainkan peran-peran politik pendidikan; apakah kiai harus tunduk kepada (system pendidikan), menolak, adaptasi, negosiasi, terhadap pemerintah. Di sana terjadi (dalam bahasa Bourdieu) arena untuk kontestasi dalam perebutan ruang dan makna.

Dalam konteks ini, bahwa penggunaan istilah politik pendidikan pesantren tidak perlu diragukan lagi. Istilah ini (berdasarkan diskripsi sebelumnya) memiliki landasan yang kuat. Dengan demikian, makna politik pendidikan lebih mengacu kepada berbagai kebijakan-kebijakan dunia pesantren (kiai) yang ditempuhnya dalam mengelola atau membuat prakarsa-prakarsa demi kemajuan pendidikan berbasis pesantren masing-masing untuk kepentingan para murid (santri) dan masyarakat di sekitar pesantren yang mendapat manfaat dari pesantren itu, baik langsung maupun tidak langsung.

Atas dasar makna politik pendidikan perspektif dunia pesantren, dapat disimpulkan, bahwa system pendidikan pesantren dalam bentuknya seperti apapun (apakah mengadopsi sistem pendidikan pemerintah seluruhnya, sebagian, atau bahkan menolak sekalipun) dapat dipahami sebagai system pendidikan yang sedang *in*. Pandangan ini mungkin saja terlihat

longgar, bahkan tidak mencerminkan suatu ketegasan makna secara eksplisit. Tetapi, jika melihat ragam system pendidikan di dunia pesantren (antara satu dan lainnya yang berbeda), sebenarnya dapat dimaknai sebagai bentuk usaha pesantren dalam memposisikan diri (melalui para kiainya) sebagai *cultural broker* maupun *cultural transetter*

Sebagai contoh misalnya perubahan pendidikan yang terjadi di pesantren Lirboyo. Di tengah pesantren Lirboyo induk, yang secara kuat masih mempertahankan tradisi *salaf*-nya, ternyata ada seorang puteri kiai (bersama suaminya) yang mendirikan pesantren “anak” (cabang) yang masih dalam satu kompleks dengan system berbeda. Di tengah pesantren Lirboyo induk, terdapat sebuah pesantren yang diberi nama Pesantren al-Risalah Salafiyah Terpadu. Sementara, pesantren induknya masih mempertahankan system pendidikan dan kurikulum sepenuhnya *salafiyah*, tetapi di Pesantren a-Risalah ini mengkombinasikan antara kurikulum *salafiyah*, dengan kurikulum modern, plus bahasa asing, ingrish dan mandarin, ditambah (penekanan pada) al-Qur’an. Pada saat dikritik oleh para kiai dari pesantren induk, Nyai Ainul mengatakan:

“Kulo ditentang banyak pihak, khususnya keluarga. Suanten teng jawi santer sanget nentang wonteno pondok niki. Tapi, mboten kulo reken. Seng penting niat kulo berjuang teng jalan Allah, sampun! Selesai! (Saya ditentang banyak pihak, khususnya keluarga. Suara di luar sangat keras untuk menentang berdirinya pondok ini. Namun, saya tidak menghiraukan yang penting niat saya adalah berjuang di jalan Allah, sudah! Selesai!).”<sup>15</sup>

Sosok seorang Nyai Ainul dihadapkan pada realitas tuntutan, haruskah dirinya (sebagai agen sosial) tunduk terhadap tradisi

---

<sup>15</sup> Anis Humaidi, “Inovasi Sistem Pendidikan Lirboyo,” dalam *Problematika Pemikiran Islam Kontemporer: Tantangan bagi Wacana Islamologi di Indonesia*, Masnun (ed), Maghza Pustaka, Jakarta, 2013, hal. 27.

secara mutlak atau memilih untuk negosiasi dengan proses perubahan, dalam hal ini adalah system pendidikan kapitalis. Pilihan akhirnya jatuh pada upaya “negosiasi” antara kapasitas dirinya sebagai agen terhadap struktur sosial (di luar), yakni system pendidikan berbasis pemerintah yang kapitalis. Politik pendidikan yang diambil oleh seorang Nyai Ainul ini bukan tanpa resiko dan implikasi, sekaligus kekuatan itu sendiri. Sistem pendidikan yang baru didirikan menjadi bercorak kapitalistik, walaupun sebagian kurikulumnya masih mempertahankan tradisi *salafiyah*. Biaya pendidikan menjadi sangat mahal. Kontras dengan biaya pendidikan di pesantren induk. Biaya pendidikan 1 bulan bisa untuk membiayai orang yang sama dalam jangka waktu satu tahun. Selain itu, watak pendidikan juga bersifat elitis, karena hanya mampu dijangkau oleh orang kaya dan berduit. Sementara, keluarga miskin tidak akan sekali-kali dapat mengenyam pendidikan tersebut, kecuali ada kebijakan dari dalam. Tetapi, di luar wajah pendidikan yang berubah kapitalistik ini, ternyata juga menghasilkan out-put lulusan yang tidak kalah kualitasnya, baik dengan pesantren induknya juga dengan sekolah-sekolah negeri bergengsi lainnya.<sup>16</sup>

### ***Lunturnya Tradisi: Kontestasi Pesantren di Ranah Sosial***

Dinamika pesantren, khususnya terkait dengan para kyai di dalam mempertahankan tradisi dan mengembangkan pendidikan pesantren, sedikitnya dipengaruhi oleh dua factor mendasar; (1) factor kekuatan luar (ekternal) dan (2) factor kekuatan dari dalam (internal) sendiri. Faktor pertama umum-

<sup>16</sup> Di luar berbagai perubahan dengan menampilkan wajah pendidikan yang bercorak kapitalistik, ternyata juga dibarengi dengan prestasi akademik yang tidak kalah baiknya, baik dengan pesantren induk maupun dengan sekolah bergengsi di lingkungan sekolah negeri maupun swasta. Tercatat pada 2006, siswa Pesantren Salafiyah Terpadu al-Risalah mendapat juara 1 nasional untuk lomba membaca kitab, sekaligus mengalahkan para santri di pesantren induk. Lihat: Anis Humaidi, *Inovasi Pesantren Lirboyo .....*, Ibid, hal. 29. ...., Ibid, hal. 29.

nya dapat diatasi, walaupun tidak secara keseluruhan. Tetapi, factor kedua, yang lebih menekankan persoalan genetic, alias dinamika internal dalam konteks kepemimpinan secara turun temurun tidak dapat diatasi, kecuali para agen sendiri.

Salah satu factor utama dari luar adalah dilemma pendidikan pesantren sekaligus politik pendidikan pesantren adalah mulai hilangnya basis-basis *filantropi* yang selama berabad-abad menopang kemandirian pesantren. Pesantren di era Indonesia merdeka hingga beberapa dasawarsa lamanya ditopang oleh system *fundraising* yang memadahi. Sistem *fundraising* mencakup beberapa bidang kehidupan seperti ekonomi berbasis pertanian, penguasaan asset-aset tanah, usaha ritail, hingga berdagangan berbasis para kiai.<sup>17</sup> Sebagian pesantren tua di Jawa Barat yang hidup hingga saat ini, di era awal kehidupan pesantren ini, para kiainya secara ekonomi ditopang oleh bagi hasil pertanian. Sawah milik para kiai disewa oleh warga sekitar dengan sistem bagi hasil.<sup>18</sup> Namun, seiring dengan perkembangan zaman, terutama setelah kekuasaan Orde Baru memerintah Indonesia, basis-basis ekonomi pesantren lambat laun pudar. Akibatnya, pesantren banyak bergantung kepada wali murid maupun uluran tangan pemerintah maupun pihak-pihak swasta lainnya.

Akibat dari politik kekuasaan Orde Baru yang tidak lagi berpihak kepada kaum pesantren, dampaknya mulai dirasakan

<sup>17</sup> Di era kolonial hingga awal-awal Orde Baru, pesantren-pesantren di Banyumas, melalui para kiai-nya dikenal sebagai para saudagar di bidang industri batik. Jaringan saudagar para kiai di industri batik, selain dapat menghidupi pesantren secara mandiri juga dapat menghidupi organisasi Nahdlatul Ulama (NU), bahkan mendirikan banyak yayasan sosial, masjid, hingga sekolah-sekolah modern. Lihat: Luthfi Makhasin, *Islam and The Making of Economic Habitus: Sufism, Market Culture and The Muslim Business Community in Banyumas, Central Java*, Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Germany, 2011, 103.

<sup>18</sup> Nurul Hak, "Pesantren in Tasikmalaya: In The First Half of The Twentieth Century," dalam *International Journal of Pesantren Studies*, Volume 4, number 1, 2010, hal. 11.

oleh kalangan pesantren itu sendiri. Yakni tingkat kemandirian pesantren (agen) sedikit banyak bergantung kepada pihak eksternal. Pihak eksternal, dalam teori Buordieu dapat dimaknai sebagai struktur sosial yang datang dari luar diri pesantren. Selain ketergantungan kepada pihak pemerintah, seperti telah ditelaah panjang lebar pada bagian sebelumnya, tidak lain adalah ketergantungan kepada mekanisme pasar global (kapitalisme) system pendidikan di pesantren. Ketergantungan ini melahirkan adanya sikap agen (pesantren) dalam mensikapi perkembangan luar (struktur sosial) dengan melahirkan model dan perilaku agen (pesantren) secara adaptif, eklektif, atau negosiasi.

Sebaliknya, sisi lain, terutama yang jarang dilihat oleh para pemerhati adalah perubahan di lingkungan dalam dan menyangkut tentang system kepemimpinan dari dalam (internal system). Salah satu benang merah tradisi pesantren secara turun temurun yang diwariskan dari para kiai kepada para putra kiai maupun generasi para santri lainnya (para agen) adalah beberapa nilai-nilai fundamental yang membedakan antara lembaga pendidikan pesantren dengan lembaga pendidikan lainnya. Beberapa hal fundamental tersebut antara lain adalah; (1) Asketisme kehidupan dan (2) ajaran (kurikulum) berbasis tasawuf. Asketisme dapat dimaknai sebagai latihan kehidupan tipikal para kiai (agen) dahulunya kepada para santri dalam bentuk praktek (latihan) kehidupan sehari-hari secara ketat. Asketisme dalam makna lain dapat difahami sebagai sikap hidup *zuhud*.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Sesungguhnya di kalangan pesantren maupun umat Islam pada umumnya, pengertian *zuhud* sering kali dipisahkan dengan makna dan pesannya yang paling generic, yakni menjauhkan harta benda agar tidak melekat dalam hati manusia. Makna *zuhud* ini tidak lantas diartikan sebagai hidup secara miskin dan penuh keterbatasan. *Zuhud*-nya para ulama, sahabat, dan Nabi Muhammad sendiri bukan hidup secara serba kekurangan, lebih-lebih menjauhkan diri dari umat manusia.

Kehidupan asketisme atau zuhud ini yang melahirkan tipikal kepemimpinan kiai periode dahulu dengan ciri kiai karismatik. Kehidupan asketisme para kiai ini melahirkan kepedulian sosial yang tinggi di kalangan warga sekitar maupun masyarakat lainnya yang dalam keadaan tidak mampu atau mengalami problem akut dalam kehidupannya. Corak asketisme kehidupan yang ditanamkan dalam system pendidikan pesantren secara turun temurun kepada para santri berperan penting dalam membentuk watak kepatuhan santri kepada kiai. Watak dasar relasi patron-client dalam dunia pesantren, sebagian besarnya karena dibentuk dari tradisi asketisme yang dibangun oleh para agen dalam system pendidikan pesantren.

Dalam banyak hal, tradisi asketisme yang menjadi pilar utama dalam tradisi pendidikan pesantren sedikit demi sedikit luntur dalam tradisi pendidikan pesantren. Lunturnya tradisi asketisme ini lebih banyak disebabkan karena peran-peran agen yang kurang mampu menjaga secara turun temurun di kalangan pesantren itu sendiri. Faktor eksternal, khususnya struktur sosial, terutama dalam bentuk budaya kapitalisme (pasar) yang hegemonic semakin menambah kaburnya benang merah tradisi asketisme itu. Proses transisi perubahan pesantren-pesantren yang dahulunya memegang system pendidikan *salafiyah* menuju system pendidikan modern, umumnya mengikis tradisi kehidupan asketisme ini. Fenomena tidak rupanya juga dijumpai di dalam tradisi pendidikan di Darul Ulum. Pesantren Darul Ulum yang mengalami proses-proses perubahan dari system pendidikan *salaf* menuju system pendidikan modern, sedikit banyak juga mengikis nilai-nilai dan tradisi asketisme. Relasi *patron-client* mulai mencair berubah menjadi relasi yang setara maupun sejajar seperti hukum demokrasi sekuler.

Fenomena yang sama juga disebabkan karena mulai terkikisnya nilai-nilai atau tradisi pendidikan yang berbasis kepada nilai-nilai atau pendidikan tasawuf yang juga menjadi pilar

fundamental dan ciri system pendidikan pesantren era klasik. Watak utama pendidikan pesantren berbasis tasawuf adalah sifat pencarian seorang santri kepada eksistensi tentang ke-Tuhan-an. Implikasi terhadap pencapaian seorang santri dalam memahami wujud ke-Tuhan-an ini adalah berupa sikap ketundukan, sekaligus menghargai terhadap ragam pluralitas perbedaan tradisi, budaya, pemikiran, bahkan perbedaan agama sekalipun. Nilai-nilai pendidikan tasawuf sebagiannya juga memberi andil dalam pembentukan nilai-nilai asketisme sebelumnya tadi.

Pendidikan berbasis tasawuf dengan melahirkan tipologi pemikiran maupun praktek kehidupan yang menghargai pluralitas ini amat cocok dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, lebih-lebih dalam konteks kehidupan modern dewasa ini. Dalam praktek kehidupan para kiai periode-periode awal banyak melahirkan sosok maupun figur kiai yang sangat toleran, pluralis, bahkan multikulturalis. Para kiai ini dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dapat menghargai hakekat perbedaan. Tetapi, fenomena serupa mulai terkikis secara perlahan. Inilah beberapa dilemma system pendidikan pesantren saat ini, dalam beberapa bagian telah menanggalkan tradisi yang paling *genuine*.

### **C. KILASAN SEJARAH PERKEMBANGAN PESANTREN DARUL ULUM**

“Pondok njoso atau rejoso”<sup>20</sup> demikianlah pondok ini dikenal sebelum populer dengan nama “Pondok Pesantren Darul Ulum” Rejoso Peterongan Jombang.

Awal berdirinya pondok Rejoso ini tidak jauh berbeda dengan munculnya pondok-pondok/ pesantren yang ada di Indonesia, yaitu merupakan wujud syi’ar Islam pada daerah atau

---

<sup>20</sup> “*Njoso*” adalah singkatan dari kata Rejoso yang merupakan nama desa di kecamatan Peterongan Jombang.

tempat-tempat yang sangat rawan dengan kemaksiyatan untuk dibimbing ke jalan yang benar.

Berdirinya Pondok Rejoso ini bermula dari kedatangan KH. Tamim Irsyad yang berasal dari Bangkalan Madura ke Jawa tepatnya Jombang, beliau dilahirkan di desa Pareng Bangkalan Madura, tanpa diketahui tahun dan tanggal kelahirannya secara pasti. Beliau adalah alumni Pondok Pesantren Bangkalan dalam asuhan KH. Cholil.

Ketika telah menyelesaikan pendidikan di pondok pesantren, bersama keluarga kecilnya merantau ke pulau Jawa untuk menurutkan kata hati mencari ketenangan hidup sambil mengamalkan ilmu. Kala sampai di suatu desa yang bernama pajaran, beliau merasa penasaran kabar burung kampung di sebelah kampung pajaran yang katanya suram sesuram kabut hitam, beliau merasa ditantang oleh problema kemasyarakatan tersebut. Hal itulah yang menyebabkan kemudian beliau ambil tempat di desa pejaran untuk mencurahkan petualangan Islamnya bersama keluarga kecilnya. Akan tetapi rupanya merasa kurang pas tinggal di desa pajaran dan berpindahlah beliau di poros tempat rawan yang menjadi ganjalan masyarakat, yaitu Desa Rejoso lokasi Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang sekarang. Kyai Tamim dikarunia oleh Allah empat orang putra yaitu Muh. Fadhil, St Fatimah, Muhammad Romly Tamim dan Muhammad Zainal yang kemudian populer dengan sebutan Umar Tamim. Anak pertama beliau meninggal ketika masih di Madura.

Pada perkembangan selanjutnya, yaitu tahun 1885 KH. Tamim Irsyad memulai perjuangannya dengan mengajar ngaji dibantu menantunya KH Cholil (M. Djuraemi nama kecilnya) yang dinikahkan dengan Fatimah. KH. Cholil ini sebelum di ambil menantu beliau merupakan salah seorang murid KH. Tamim Irsyad yang alim, beliau juga pernah mengenyam pendidikan agama di pondok pesantren Tebuireng di bawah bimbingan KH.

Hasyim Asy'ary, dimana KH. Hasyim Asy'ari juga merupakan murid KH. Cholil Bangkalan. Selain itu KH. Cholil merupakan pengamal ilmu tasawuf disamping memiliki bekal ilmu syariat Islam pada umumnya. Beliau waktu itu telah dipercaya oleh gurunya untuk mewariskan ilmu *tharekat qodiriyah wan Naqsyabandiyah*-Nya kepada yang berhak menerimanya, dengan kata lain beliau berhak sebagai Al-Mursyid (guru petunjuk dalam dunia tharekat).

Jejak langkah dakwah dua kyai tersebut seakan menemukan cahaya. Metode dakwah yang mereka kembangkan ternyata diminati banyak orang. Ada sekitar 200 santri yang ingin belajar. Mereka tak hanya datang dari Jombang, tapi juga Mojokerto, Surabaya, Madura bahkan Jawa Tengah. Karena banyak yang berasal dari luar kota, Kyai Tamim pun merasa harus segera mendirikan pondok para santri.

Tahun 1898, Kyai Tamim pun mulai mendirikan sebuah surau dan membangun sebuah tempat lagi pada tahun 1911. Surau itu sendiri hingga sekarang masih terawat baik dan masih dipakai balai pertemuan dan pengajian.

Pengajaran di pesantren ini semakin berkembang pesat seiring datangnya KH. Syafawi – adik KH. Cholil – yang mengajar ilmu tafsir dan ilmu alat. Sayangnya, Kyai Syafawi tak berusia panjang. Pada tahun 1904, dirinya wafat. Dua puluh enam tahun berselang, Kyai Tamim menyusul. Maka, pesantren ini pun hanya menyisakan Kyai Cholil sebagai pengasuh tunggal.

Dalam kesendiriannya, Kyai Cholil sempat mengalami *jadzab*. Untunglah, kondisi itu tak berjalan lama. Dia pun tak sendirian lagi mengasuh pesantren. Sebab tak lama kemudian, KH. Romly Tamim tampil seusai nyantri di Tebuireng dan berguru kepada KH. Akhmad Jufri Karangates Kediri, serta KH. Zaid Buntet Cirebon. Putra ke dua Kyai Tamim Irsyad itulah yang kemudian meneruskan tugas dan tanggung jawab ayahnya dalam pengajaran ilmu syari'at.

Kemudian tahun 1937, Kyai Cholil wafat. Dia digantikan anaknya, KH. Dahlan Cholil yang sempat mengenyam pendidikan agama di Makkah seusai nyanti di Tebuireng. “Kyai Romly dan Kyai Dahlan lah yang kemudian memimpin perkembangan pondok pesantren pada periode 1937-1958.

Setelah KH Tamim Irsyad dan K.H Cholil wafat, pesantren dikelola oleh penerusnya yakni Kiai Romly Tamim, Kiai Dahlan Cholil (putra Kiai Cholil), dan Kiai Haji Ma’sum Cholil (putra kiai Cholil, adik Kiai Dahlan). Kyai Romly Tamim memegang kebijakan umum Pondok Pesantren serta ilmu tasawuf dan tareqat qodiriyah wan naqsyabandiyah. Kiai Dahlan Cholil memegang kebijakan khusus siasah (manajemen) dan pengajian syariat dan Al-Qur’an. Sementara Kiai Ma’soem Cholil mengemban organisasi sekolah. Pada masa ini pondok Rejoso mengembangkan sistem pengajaran yang lebih sistematis dari masa sebelumnya dan sangat terkenal dalam melahirkan dua hal. *Pertama*, salikin atau ahli tareqat qodiriyah wan naqsyabandiyah. Yaitu para murid tarekat di bawah asuhan KH Romly Tamim Irsyad. *Kedua*, huffadz atau penghafal Al-Qur’an, yaitu para lulusan madrasah huffadz Al-Qur’an diasuh langsung oleh KH. Dahlan Cholil.

Ketiga kiai tersebut adalah alumni Darul Ulum Addiniyyah di Mekah yang kemudian menginspirasi mereka untuk memberi nama pondok Rejoso secara formal dengan nama Pondok Pesantren Darul Ulum pada tahun 1933.

Pada tahun 1938 M didirikanlah sekolah klasikal yang pertama di Darul ‘Ulum yang di beri nama Madrasah Ibtidaiyyah Darul ‘Ulum. Sebagai tindak lanjut sekolah tersebut pada tahun 1949 M didirikan arena belajar untuk para calon pendidik dan da’wah. dengan nama Madrasah Muallimin (untuk siswa putra) dan pada tahun 1954 didirikan sekolah yang sama untuk kaum putri. Siswanya waktu sudah mencapai tiga ribu orang.

Selain madrasah-madrasah tersebut terdapat keluarga besar Darul 'Ulum yaitu Jam'iyah tareqat qadiriyyah wan naqsyabandiyah yang jamaahnya datang dari berbagai kota di Nusantara.

Anggota jam'iyah Thareqat Qadiriyyah Wannaqsabandiyah pun bertambah ribuan jumlahnya. Selain Jombang, jamaah yang tergabung berasal dari daerah-daerah kabupaten lainnya di Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat, bahkan ada Sulawesi Selatan. Hingga sekarang, kita masih bisa menyaksikan ritualnya di pusat latihan Rejoso jika jam'iyah ini mengadakan perayaan khusus bagi warganya. Yang lazim adalah tiga kali dalam satu tahun, yaitu pada bulan Sya'ban, bulan Muharrom dan bulan Rabi'ul akhir.

Duka pun menyelimuti keluarga pesantren Darul 'Ulum, ketika tahun 1958 dua tokoh sentralnya meninggal. Kyai Dahlan wafat di bulan Sya'ban, disusul Kyai Romly pada bulan Ramadhan. Pesantren Darul 'Ulum pun mengalami kesenjangan kepemimpinan, terutama dalam bidang thareqat dan ilmu al-Qur'an.

Beruntung, Darul 'Ulum masih memiliki Kyai Ma'soem Cholil. Sayangnya, estafet kepemimpinan kepada Kyai muda ini pun tak berlangsung lama. Sebab tiga tahun berselang, tepatnya tahun 1961 Kiai Ma'soem Cholil, wafat. Darul 'Ulum kembali bangkit seiring tampilnya Kyai Bisri Cholil dan KH. Musta'in Romly sebagai pemimpin utama. Darul 'Ulum pun banyak mengalami perubahan dalam bidang struktur organisasi, bidang bentuk pendidikan maupun dalam bidang sarana fisik.

Kiai Musta'in Romly tidak hanya memodernisasi pesantren namun jugamendirikanlembagapendidikantinggi. Sebagaimana para pendahulunya. Ia Musta'in Romly juga sangat aktif dalam gerakan tareqat. Salah satu kekhasan pesantren Darul Ulum adalah para kyai-nya memperkenalkan praktik tareqat kepada para santri. Kendati para santri tidak diwajibkan menjadi anggota tareqat, pengenalan praktik tareqat menjadi bagian dari

program-program pesantren.

Pada tahun 1965 di Darul Ulum didirikan Universitas Darul 'Ulum yang memiliki Fakultas Alim Ulama, Fakultas Hukum, Fakultas Sosial Politik dan Fakultas Pertanian.

Pondok Pesantren Darul Ulum merupakan salah satu pesantren yang bisa dikategorikan pesantren modern. Pondok pesantren Darul Ulum membagikan tugas kelembagaan lebih rinci dan disesuaikan dengan profesi perseorangan yang duduk di personalia lembaga. Lembaga pondok pesantren terikat oleh nilai dan norma misi kelembagaan Darul Ulum yang termuat garis besar Khitkhah Trisula, yaitu suatu rangkuman nilai dan norma menjadi misi pendidikan Darul Ulum. Nilai tersebut bersumber dari nilai-nilai yang berada di lembaga pendidikan Pondok Pesantren Darul Ulum lebih meningkatkan profesionalisme dalam peningkatan mutu pendidikan yang dimiliki oleh Darul Ulum

Ketika tampuk kepemimpinan dilimpahkan kepada KH. M. As'ad Umar, pesantren ini mengalami masa keemasan. Tugas kelembagaan semakin diperinci sesuai profesi perseorangan yang duduk di personalia lembaga. Maka, selanjutnya di pesantren ini ada tiga lembaga: Yayasan Darul 'Ulum, Yayasan Universitas Darul 'Ulum dan Yayasan thareqat Qodiriyah Wannaqsyabandiyah. Masing-masing yayasan terikat oleh nilai dan norma misi kelembagaan Darul 'Ulum yang termuat dalam garis besar Khiththah Trisula.

Sekarang, pesantren ini telah memiliki 16 sekolah formal: MIN, MTsN, MTs Plus, MAN, MA Unggulan, SMP I, SMPN 3 Unggulan, SMA DU I Unggulan BPP-Teknologi, SMA DU II Unggulan BPP-Teknologi (RSNBI), SMA DU III, SMK I & II, SMK TELKOM, Sekolah Tahassus Al-Qur'an, UNIPDU dan UNDAR. Pesantren ini juga mengembangkan sekolah non formal. Diantaranya Pendidikan Kepramukaan, Pendidikan Leadership, Pengajian Wetton (lima hari sekali), Pengajian Bandongan dan Sorogan, Pen-

didikan Qiro'at al-Qur'an dan Pendidikan Kader Organisasi.

Pesantren ini juga ditunjang dengan sarana prasarana yang memadai. Darul 'Ulum memiliki 14 gedung sekolah formal dengan 108 lokal, dua gedung keterampilan, sembilan aula pertemuan, satu masjid dan sebelas mushala, serta dua kantor pusat dan tiga belas kantor unit. Pesantren ini juga dilengkapi 4 kantin makan, 6 sarana wartel, 1 pusat koperasi, 1 unit kantor Bank, 1 unit Usaha Kesehatan Pondok (UKP), 5 Lab. IPA, 8 Lab. Bahasa dan 1 Lab. Komputer.

Untuk menampung sedikitnya 7.000 santri, telah disediakan 34 gedung asrama dengan total 234 kamar. Bagi mereka yang gemar berolah raga, pesantren telah menyediakan 2 lapangan sepakbola, 8 lapangan bulu tangkis dan 8 lapangan basket, serta 13 lapangan tenis meja. Semua sarana itu semakin lengkap dengan hadirnya gedung Islamic Center dan Rumah Sakit UNIPDU. Dan masih memiliki tanah seluas 6 Ha dari 40 Ha.

Semua siswa yang bersekolah di Darul 'Ulum wajib tinggal dan mengikuti pelajaran di asrama. Sama seperti pondok berhalalan salaf lainnya, selain mengkaji kitab kuning, banyak aturan ketat yang harus dipatuhi para santri. Diantaranya, santri tidak boleh membawa HP dan dilarang merokok. Bagi santri yang berniat membawa Laptop pun harus dititipkan. Setiap penggunaan fasilitas komputer dan internet, pasti ada yang pengawasannya. Kami telah menyediakan area khusus untuk semua itu.

Dengan semua fasilitas tersebut, lulusan pesantren Darul 'Ulum diharapkan tidak hanya fasih dalam ilmu agama, tapi juga menguasai IPTEK dan memiliki mental spiritualitas yang mumpuni. Sekolah untuk kuasai IPTEK, Asrama guna mendalami ilmu agama, serta pengamalan thareqat Qadiriyyah Wan Naqsabandiyah buat membentengi dan menyucikan hati.

Sebagai salah satu wadah pendidikan pondok pesantren Darul Ulum sejak didirikannya telah ditanamkan beberapa kriteria dasar tentang tujuan dan dasar didirikannya. Hal itu se-

ring kali disebut secara eksplisit oleh para sesepuh sebelum beliau memberikan estafe kepemimpinan pondok pesantren Darul Ulum kepada penerusnya, kriteria dasar tersebut bisa dijabarkan sebagai berikut :

Azas-Azas kelembagaan Darul Ulum sebagai wadah pendidikan kader bangsa, negara dan agama adalah Pancasila dan Undang – Undang Dasar 1945.

Dasar amaliyah Darul Ulum sebagai lembaga sosialisasi nilai agama adalah sunnah wal jamaah. Dengan petunjuk konstruktif melalui empat madzhab yaitu madzhab Maliki, syafi'i, Hambali, dan Hanafi.

Tujuan dari Pondok Pesantren Darul Ulum adalah sebagai berikut :

1. Membentuk kader muslim yang sejati, aktif dalam menjalankan ajaran Islam dan konsekuen terhadap kesaksiannya.
2. Menempatkan ilmu pengetahuan sebagai penegak agama dan negara. Seperti semboyan Pondok Pesantren Darul Ulum. Maksudnya: Orang- orang yang mempunyai ilmu pengetahuan selalu tegak dalam sikapnya.
3. Membentuk manusia – manusia yang akrab dan selalu mencintai Allah SWT. Lewat kesadaran bahwa hanya petunjuknya yang akan sanggup menciptakan kebaikan seperti sabda Rasulullah SAW: maksudnya barangsiapa bertambah ilmunya dan tidak bertambah petunjuk allah SWT, maka akan menjauhkan dari kedamaian.

Azas-azas kelembagaan dan dasar amaliyah Darul Ulum terinternalisasikan dalam ruh pendidikan formal dan salafiyah serta tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah yang ada di dalam pesantren Darul Ulum.

#### **D. *Continuity and Creative Change* Pesantren Darul Ulum**

Sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam di Indonesia, pesantren merupakan lembaga yang paling dinamis dalam merespon perkembangan dan perubahan yang ada dalam masyarakat. Dalam sejarah perkembangannya sesungguhnya peran-peran pesantren tidak terbatas pada bidang pendidikan Islam saja, namun pesantren selalu menunjukkan peran aktif dalam memberikan kontribusi konkrit pada masyarakat dan negara. Hal ini berarti pesantren hadir atau muncul, dengan tujuan untuk turut menyelesaikan problem-problem yang ada di masyarakat dan senantiasa memberikan jawaban yang beragam dan cerdas atas fenomena tersebut.

Pesantren Darul Ulum Jombang adalah salah satu pesantren yang dinamis dalam merespon perubahan social. Pesantren Darul Ulum yang awal berdiri hanya sebagai pesantren salafiyah yang mengajarkan ilmu-ilmu agama saja, sekarang berkembang menjadi pesantren besar dan terkenal.

Terobosan prospektif yang dilakukan pesantren Darul Ulum dalam menjawab problematika masyarakat dan perubahan sosial menjadikan pesantren Darul Ulum memiliki ciri khas tersendiri dibanding pesantren lainnya. Satu hal yang menjadikan pesantren Darul Ulum unik adalah mengakomodir dua dimensi yang berbeda dan berjalan beriringan. Dimensi dimaksud adalah antara (1) Islam esoteric sebagai ruh Islam itu sendiri, yakni ajaran tasawuf, dan (2) dinamika tuntutan praksis masyarakat sehari-hari, modernisasi dan kapitalisme global menjadi fakta yang hegemonic dalam setiap sector kehidupan masyarakat tanpa kecuali dalam era globalisasi. Pesantren Darul Ulum, melalui kepiawaian para kyai dan sikap saling menghormati ide-ide kreatif para Kyai di dalamnya, dua dimensi yang 'dianggap bertentangan' bagi masyarakat di luar pesantren justru dijadikan kekuatan besar untuk kontinuitas eksistensi pesantren Darul Ulum dalam menjawab tantangan perubahan.

### ***Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah Darul Ulum***

Pesantren Darul Ulum Rejoso Peterongan Jombang sudah tidak bisa dipisahkan lagi dengan Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah. Pada waktu khusus, 'Pondok Rejoso' nama populer pesantren ini, seakan tidak lagi mampu menampung membludaknya para jama'ah tareqat dari berbagai penjuru tanah air.<sup>21</sup>

Menjelang abad XX berdirilah sekelompok muslim dengan sebutan santri tareqat yang dipimpin oleh seorang kyai yang berasal dari demak Jawa Tengah yaitu Kyai Kholil . Kyai tersebut semula menjadi santri dari ulama/kyai yang sudah lama berdomisili di desa Rejoso Peterongan Jombang yaitu Kyai Tamim yang akhirnya menjadi mertuanya yang berasal dari Bangkalan Madura.

M. Djuraimi nama kecil dari Kyai Kholil adalah santri Kyai Tamim yang sangat 'alim. Karena ke'alimannya beliau dijadikan menantu dinikahkan dengan putrinya Fatimah yang dimaksudkan dapat membantu pengajian di pondok pesantren tersebut.

Sekembalinya Kyai Kholil dari Mekkah menunaikan ibadah haji, pada awal abad XX terjadilah perubahan / peningkatan kegiatan pengajian di Rejoso dengan adanya jam'iyah ahli tareqat yang diambil dari dua aliran yaitu tareqat Qodiriyah dan tareqat Nasabandiyah.<sup>22</sup> Pesantren Darul Ulum Rejoso me-

---

<sup>21</sup> Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah mencapai masa kejayaan saat kemursyidan di pegang oleh Kyai Musta'in Romli, dimana tareqat ini tidak hanya mampu membawa pesantren Darul Ulum menjadi pesantren yang besar dan terkenal namun juga mampu mewarnai dunia perpolitikan di Indonesia. Lihat: Endang Turmudi, 1996, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*, PhD Thesis, Australian National University. Dan lihat juga: Sukamto, *Kepemimpinan Kyai di Pondok Pesantren Darul Ulum*", thesis Magister, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.

<sup>22</sup> Tarekat Qadiriyah wa Naqsabandiyah adalah sebuah tarekat yang merupakan hasil unifikasi dua tarekat besar, yaitu Tarekat Qadiriyah dan Naqsabandiyah. Penggabungan kedua tersebut kemudian dimodifikasi sedemikian rupa sehingga terbentuk sebuah tarekat yang mandiri dan berbeda dengan tarekat induknya. Perbedaan itu terutama terdapat dalam bentuk-bentuk

rupakan pusat tareqat ini untuk wilayah Jawa Timur .

Kyai Kholil yang merupakan mursyid pertama tareqat Qodariyah wa Nasabandiyah di pesantren ini. Kiai Kholil menerima *ijazah irsyad* untuk memimpin tarekat dari Ahmad Hasbullah di Mekah.<sup>23</sup>

Pada masa Kyai Kholil dalam mengamalkan masih Nampak akulturasi dalam tatacara bertareqat, diantaranya, mengharuskan bagi pengikut/santri tareqat berbaju putih bersih dalam melakukan aurat atau khususiyah (hanya hari kamis yang masih diamalkan sampai sekarang yang terkenal dengan sebutan “*kemisan*”) diikuti oleh orang yang khusyuk (menurut penilaian umum) dan berusia lanjut usia antara 40 tahun ke atas laki-laki maupun perempuan, dengan beberapa bentuk tata cara dalam upacara dan sebagainya, dimaksudkan untuk membedakan antara bertareqat dan tidak bertareqat.

---

riyadah dan ritualnya. Penggabungan dan modifikasi yang demikian ini memang yang terjadi dalam tarekat Qadiriyah. Pendirinya adalah Syekh Ahmad Khatib seorang ulama besar dari Indonesia yang tinggal sampai akhir hayatnya di Makkah, pada tahun 1878 M.

<sup>23</sup> Syekh Ahmad Khatib Sambas memiliki banyak murid dari beberapa daerah di kawasan Nusantara dan beberapa orang khalifah. Di antara khalifah-khalifahnyanya yang terkenal dan kemudian menurunkan murid-murid yang banyak sampai sekarang adalah Syekh Abd al-Karim dari Banten, Syekh Talhah dari Cirebon, dan Syekh Ahmad Hasbullah dari Madura. Kyai Kholil mendapatkan *Ijazah Irsyad* dari khalifah Hasbullah dari Madura di Makkah. Sedangkan Khalifah Syekh Ahmad Khatib yang berada di Cirebon yaitu Syekh Talhah adalah orang yang mengembangkan tarekat ini secara mandiri. Kemursyidan yang dirintis oleh Syekh Talhah ini kemudian dilanjutkan oleh KH. Abdullah Mubarak ibn Nur Muhammad di Tasikmalaya dan K.H. Thahir Falaq di Pegentongan Bogor. KH. Abdullah Mubarak mendirikan pusat penyebaran tarekat ini di wilayah Tasikmalaya (Suryalaya). Sebagai basisnya dirikanlah Pondok Pesantren Suryalaya, dan belakangan nama beliau sangat terkenal dengan panggilan “Abah Sepuh”. Kepemimpinan tarekat yang berada di Suryalaya ini setelah meninggalnya Abah Sepuh digantikan oleh Abah Anom. Beliau adalah putera Abah Sepuh, bernama Sahibul Wafa’ Tajul Arifin. Zulkani Yahya, Asal-usul Tarekat Qadiriya wa Naqsabandiyah dan perkembangannya, dalam: Harun Nasution, *Tarekat Qadiriya wa Naq-sabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan perkembangannya*, Tasikmalaya: IAI-LM, 1990, hlm. 88.

Pada sekitar tahun 1930 Kyai Romli putra ke dua dari Kyai Tamim pulang dari pondok Tebu Ireng (Pondok Pesantren Kyai Hasyim Asy'ari) untuk menetap kembali ke Rejoso guna mengamalkan ilmunya di pesantren milik ayahnya. Kyai Tamim bukanlah guru/mursyid tareqat, beliau hanya guru fiqh dan nahwu yang ternama, karena sejak di pondok pesantren Tebi Ireng (sebagaimana putranya dipondokkan) sebagai guru madrasah dan guru ngaji dengan metode balaghah fiqh/ilmu aqid dengan tehnik ngaji 'wethon' yang sudah cukup banyak santrinya. Sepulang Kyai Romli ke pesantrennya sendiri, santri-santri yang dibinanya kebanyakan mengikuti beliau untuk meneruskan balaghahnya di pondok Rejoso, jumlah mereka kurang lebih 30 orang yang berasal dari Jawa Timur, Jawa Tengah dan Jawa Barat, dengan demikian situasi pondok pesantren Rejoso menjadi tambah ramai dan terkenal.

Kyai Kholil atau Kyai M. Djuraemi terkenal dengan Kyai Tareqat sedangkan Kyai Romli Tamim terkenal dengan sebutan Kyai Rejoso. Perbedaan jumlah santri maupun kegiatannya antara santri tareqat dan santri yang ngaji pada Kyai Romli Tamim sangat menyolok, karena hampir semua santri yang mondok ke Rejoso pada umumnya hanya ngaji kepada Kyai Romli. Tercermin semula santri yang dibawa dari Tebu Ireng berjumlah hanya sekitar 30 orang dalam waktu kurang lebih 2 tahun menjadi sekitar 200 orang. Pada umumnya santri-santri rela dan ikhlas mendirikan pondok/asrama sendiri di tanah Kyai Romli Tamim asalkan diperkenankan untuk ikut ngaji.

Setahun menjelang wafatnya Kyai Kholil atau M Djuraemi berdasarkan ilham dari Allah swt, Kyai Kholil mengajarkan dan menyerahkan guru tareqat kepada Kyai Dahlan (putra Kyai Kholil) namun beliau merasa lebih muda dari Kyai Romli Tamim maka Kyai Dahlan Kholil memohon kepada Kyai Romli Tamim agar bersedia memimpin dan menerima ijazah sebagai al Mursyidin tareqat dari Kyai Kholil, dengan pertimbangan

agar tareqat bisa berkembang pesat harus dipegang atau dipimpin oleh orang yang memiliki pengaruh besar di kalangan santri-santri dan Umat Islam. Dan pada saat itu satu-satunya orang yang memiliki kreteria tersebut adalah Kyai Romli Tamim dan pada kepemimpinan/mursyid beliau tareqat Qodariyah wa Naqsabandiyah bisa menjadi besar. Setelah mendapat ajaran dan harapan-harapan Kyai Kholil tentang tareqat Kyai Romli Tamim belum bisa menerima pada waktu itu. Beliau menunggu istikharoh dan ijin dari gurunya Kyai Hasyim Asy'ari. Hasil istikharah dan pertimbangan Kyai Hasyim Asy'ari menyetujui baru kemudian Kyai Romli menerima perintah Kyai Kholil untuk memimpin atau menjadi mursyid tareqat Qodariyah wa Naqsabandiyah untuk menggantikan beliaunya.

Tariqah Qodariyah wa Naqsabandiyah yang berkembang di pesantren Rejoso Peterongan Jombang berbeda dengan tareqat di tempat lain, khususnya dalam hal pengorganisasiannya. Terdapat beberapa hal yang membedakan tareqat yang berkembang di pesantren ini yakni tidak mengenal amalan suluk secara khusus dan semata-mata bersifat asketis (keakheratan). Amalan keduniawian sepenuhnya mengikuti paham *ahlus sunnah wal jamaah*.

Ajaran dasar tareqat ini menjadikan seseorang agar selalu dekat kepada Allah. Untuk itu seseorang harus mencapai *maqam* tertentu dengan latihan teratur dan berkesinambungan. Dalam proses latihan tersebut diperlukan seorang *mursyid* agar tidak salah arah. Jika seorang pengikut berhasil menjalankan latihan maka ia akan mencapai *maqam* tertinggi yaitu *ma'rifat*. Latihan yang ditempuh antara lain melalui dzikir secara teratur setiap selesai sholat wajib dan pada acara khususiyah tariqah. Seorang yang akan menjadi pengikut tareqat harus menjalani *bai'at*<sup>24</sup> di

<sup>24</sup> *Bai'at* adalah proses ikrar setia kepada guru (*mursyid*) untuk selalu taat dan patuh menjalankan tuntunan dalam menjalani amalan. Sedangkan secara prosedural *bai'at* merupakan serangkaian pembacaan amalan dzikir dan do'a yang dipimpin mursyid. (KH. Tamim Romli)

hadapan *mursyid*. Setelah di *bai'at* seorang pengikut tareqat setidaknya harus hadir lagi selama tujuh kali pertemuan dalam acara khususiyah yang dipimpin *mursyid* untuk menyempurnakan pemahaman dan perilaku ritual tareqat.

Perkembangan tareqat pada masa Kyai Kholil (kemursyidan I) dari tahun 1895 – 1937 dari segi jumlah pengikut tidak begitu banyak. Hal ini disebabkan persyaratan usia di atas 40 tahun bagi seseorang yang ingin menjadi pengikut. Namun keterbatasan jumlah pengikut tersebut diimbangi dengan keberhasilan dalam kaderisasi penerus kepemimpinan tareqat, sehingga menjadi pondasi bagi perkembangan tareqat masa berikutnya. Di lihat dari segi perluasan wilayah, pengaruh tareqat yang berpusat di Pesantren Rejoso tersebut dapat dinilai cukup luas, karena tidak hanya di sekitar jombang, tetapi juga Jawa Timur, Jawa Tengah dan bahkan Jawa Barat. Di samping Kyai Romli Tamim (*mursyid* II) di Jombang, di Surabaya dan Blitar terdapat *khalifah* yang berhasil menyebarkan tareqat di wilayah yang lebih luas. Inilah kharisma yang dimiliki Kyai Romli Tamim.

Selain kharisma yang dimiliki Kyai Romli yang menjadikan tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah menjadi besar dan terkenal adalah dalam mengamalkan ajaran tareqat tidak menerapkan aturan-aturan rigid yang diterapkan pada saat kemursyidan Kyai Kholil, diantaranya adalah untuk mengamalkan atau menjadi pengikut tareqat tidak harus berusia 40 tahun ke atas<sup>25</sup>, sehingga santri-santri baik putra dan putri pondok boleh menjadi pengikut tareqat. Begitu juga *wirid* dan *suluk* juga tidak begitu ketat diterapkan sebagaimana kepada pengikut tareqat

---

<sup>25</sup> Konon ada sebuah cerita ada seorang anak dibawah usia 40 tahun ingin menjadi pengikut tareqat, namun pada saat itu tidak diperbolehkan oleh Kyai Romli Tamim mengingat usianya belum mencukupi, kekecewaan anak tersebut sampai menjadikan anak tersebut meninggal dunia. Dengan pengalaman itu Kyai Romli sangat menyesal dan membolehkan semua santri yang ingin menjadi pengikut tareqat tanpa paksaan.

pada umumnya.<sup>26</sup>

Kyai Romli Tamim telah melakukan modifikasi persyaratan menjadi pengikut tareqat lebih lunak dan longgar, menurut beliau lebih baik mereka masuk dan mengenal lebih dahulu tentang tareqat, baru kemudian diperbaiki dari dalam sambil berjalan dari pada tidak masuk sama sekali.<sup>27</sup>

Maka tareqat ini semakin menyatu dengan pondok pesantren, jadi ada dua golongan. *Pertama*, golongan yang menjadi pengikut tareqat secara murni yaitu mereka pengikut yang mengikuti aturan-aturan yang diterapkan pada saat kemursyidan Kyai Kholil. Pengikut ini kebanyakan adalah pengikut yang ada di luar daerah yang telah memiliki *khalifah*<sup>28</sup> di daerahnya masing-masing. Mereka datang ke pondok Darul Ulum secara keseluruhan pada saat nisyfu sya'ban (15 sya'ban) untuk menjalankan bai'at dan pertemuan seluruh pengikut tareqat dari seluruh daerah di tanah air. Sehingga pondok Darul Ulum menjadi lautan manusia. *Kedua*, golongan pengikut tidak mengikuti aturan secara rigid yaitu para santri putra putri pondok Darul Ulum yang belum mencapai usia 40 tahun, namun mereka ingin menjadi pengikut tareqat. Pada golongan ini lebih ditekankan pada Ketauhidan dan pembetulan akhlak mulia untuk mendekatkan diri kepada Allah, yang merupakan esesensi dari ajaran tareqat.

Periode kemursyidan Kyai Romli kurang lebih 21 tahun, tepatnya berakhir pada tahun 1958. Kemudian kemursyidan digantikan oleh Kyai Musta'in Romli putra dari Kyai Romli Tamim. Jika pada saat kemursyidan Kyai Romli Tamim telah terjadi

---

<sup>26</sup> Pada umumnya dalam menjalani tareqat apapun harus melakukan suluk dan wirid secara rigid dalam bimbingan seorang mursyid. Lihat: Endang Turmudi, 1998, *The Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah, Southeast Asian Journal of Social Science, Vol.26, Number 2, 65 – 84.*

<sup>27</sup> Soekamto, 146

<sup>28</sup> Pengikut tareqat yang telah dipercaya oleh mursyid untuk menyebarkan dan mengamalkan tareqat didaerahnya masing namun untuk hal bai'at tetap dilakukan oleh mursyid.

modifikasi aturan-aturan tareqat menjadi lebih lunak dan longgar. Beda lagi dengan saat era kemursyidan Kyai Musta'in Romli.

Pada era Kyai Musta'in tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah terdapat dua 'perselisihan' yang menarik untuk menjadi catatan tentang 'kemursyidan' tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah. *Pertama*, sepeninggal Kyai Romli sempat terjadi kevakuman 'mursyid' karena sebelum Kyai Romli wafat tidak memberi wasiat tentang siapa pengganti mursyid, muncul dua nama calon yaitu Kyai Utsman al-Ishaqi dan Kyai Musta'in Romli. Kyai Utsman dengan pertimbangan adalah murid kesayangan Kyai Romli dan merupakan murid senior dari Kyai Romli. Sedangkan untuk Kyai Musta'in dengan pertimbangan merupakan putra kandung dari Kyai Romli, pada saat itu masih terlalu muda untuk menerima mandat sebagai mursyid, selain itu masih duduk di dzikir lima dari dzikir tujuh yang harus diselesaikan. Di sisi lain pengikut Kyai Musta'in mengkalim bahwa kemursyidan Kyai Musta'in Romli merupakan wasi'at langsung dari Kyai Romli Tamim (Surat Pernyataan Kyai Ma'sum tentang pelimpahan al-mursyid dari Kyai Romli Tamim kepada Kyai Musta'in Romli, dibuat tahun 1982). Meski pada awalnya terjadi perselisihan, namun pada akhir di ambil jalan tengah, yaitu Kyai Musta'in menyelesaikan tingkatan dzikirnya kepada Kyai Utsman yang telah mendapatkan ijazah langsung dari Kyai Romli. Dan beliau keduanya dinisbatkan sebagai 'mursyid' yang berhak membai'at pengikutnya. Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah Kyai Utsman kegiatan pembai'atan berpusat di Sawapulo Kedinding Surabaya. Dan Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah Kyai Musta'in kegiatan pembai'atan di Pondok Rejoso atau Darul Ulum Peterongan Jombang.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> lihat lebih jauh: Cholil Dahlan, *Perkembangan Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah di Kabupaten Jombang Jawa Timur*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1991, hlm. 64-69. Dan Cholil Dahlan, *Sejarah Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang*, 1983, serta Sukamto, *Kepemimpinan Kyai di Pondok*

*Kedua*, pada era kepemimpinan Kyai Musta'in sekitar tahun 1977 ada hal yang cukup menarik dengan keikutsertaan Kyai Musta'in ke panggung politik yaitu masuknya Kyai Musta'in ke Golkar. Kedudukan sebagai mursyid sempat menjadi perdebatan dan perselisihan atas keraguan dan keabsahan 'kemursyidan'nya. Begitu pula di kalangan pengikutnya terjadi kegundahan yang luar biasa, karena pendukungnya adalah pendukung Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Pada kondisi seperti ini Kyai Musta'in mendapat tekanan yang cukup besar baik dari intern keluarga besarnya maupun dari ekstern pengikutnya yang notabene warga Nahdlatul Ulama (NU) dan anggota PPP. Namun Kyai Musta'in tidak goyah meskipun para pengikutnya banyak yang keluar dari barisannya. Para pengikutnya yang keluar mendorong Kyai Adlan Aly seorang tokoh tareqat di Cukir Tebu Ireng Jombang untuk menjadi mursyid. Awalnya Kyai Adlan Aly menolak, namun karena desakan pengikut tareqat terutama menjelang pemilu 1977 isu kemursyidan Kyai Adlan Aly semakin bertambah pendukungnya. Akhirnya beliau berkenan menjadi mursyid, dengan maksud menghimpun pengikut tareqat yang sedang mengalami kegoncangan sikap politik. Semenjak Kyai Adlan Aly memegang hak melakukan kegiatan pembai'atan, pengikutnya dan pengikut barunya rata-rata menjadi pendukung PPP. Mereka menamakan tareqat *Qodiriyah Naqsabandiyah wa Nahdiyah*, yang berarti merupakan tareqat mu'tabarrah yang berada dalam naungan NU. Saat menjadi pengikut tareqat di Rejoso, Kyai Utsman merupakan khalifah Kyai Mus'tain. Beliau mendapatkan *Ijazah Irsyad* dari Kyai Muslich Abdurrahman dari Mranggen Semarang. Sehingga tareqat Qodiriyah Naqsabandiyah wa Nahdiyah ini silsilah kemursyidannya terputus setelah Kyai Musta'in Romli.<sup>30</sup>

---

*Pesantren Darul Ulum*", thesis Magister, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. 1992, hlm 143-146.

<sup>30</sup> Lihat : Endang Turmidi, *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*, PhD Thesis, Australian National Uni-

Dengan kemursyidan Kyai Utsman dan Kyai Adlan Aly, maka tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah terdapat tiga pusat kegiatan pembai'atan, dua tempat di Jombang yaitu Pondok Rejoso atau Darul Ulum Peterongan dan Cukir Tebu Ireng. Dan satu pusat pembai'atan di Surabaya yaitu di Sawapulo Kedinding Surabaya.

Kepemimpinan tarekat tetap di Pesantren Darul Ulum, dengan Kiai Dimiyati Romly sebagai mursyid saat ini. Kiai Dimiyati Romly berhasil kepemimpinan setelah mantan mursyid, Kiai Rifai Romly, meninggal pada kecelakaan mobil pada bulan Desember 1994. Hal ini penting untuk dicatat bahwa mursyid saat ini, Kyai Dimiyati Romli, tidak menerima ijazah irsyad dari mantan mursyid, tapi dari Kyai Ma'shum Ja'far, yang menerima ijazah irsyad -nya dari Kyai Romli Tamim dan Kyai Musta'in Romli.

Setiap mursyid selalu mempunyai cara-cara sendiri dalam mempertahankan kontinuitas eksistensi tarekat sesuai dengan jamannya, beliau selalu cerdas dalam mengambil tindakan-tindakan, sehingga tarekat qodiriyah wa naqsabandiyah tetap berkelanjutan sampai saat ini.

### ***Hubungan Fungsional: Tareqat, Kyai, dan Pesantren***

Sejak awal perkembangannya, tareqat ini ada hubungan fungsional antara tareqat, kyai, dan pesantren. Bersamaan dengan semakin populernya nama pesantren mengangkat pula nama kyai sekaligus juga memperkenalkan tareqat. Hubungan tersebut dilembagakan sebagai tujuan pesantren. Pada alumni diharapkan memiliki pemahaman ilmu agama yang memadai dan pengamal tarekat yang taat.

Aspek yang mempengaruhi perkembangan tareqat adalah keberadaan pesantren sebagai pusat aktivitas, bersatunya kharisma kyai guru tareqat, dan keberhasilan kaderisasi. Keberadaan pesantren sebagai pusat aktivitas tarekat sangat me-

---

versity, 1996, hlm 56-57.

nguntungkan perkembangan tareqat karena mursyid dengan mudah mengadakan konsolidasi dan memperlancar khususiyah tareqat. Bersatunya kharisma kyai dan kharisma mursyid sangat menunjang perkembangan tareqat, karena menimbulkan rasa ketaatan yang lebih kuat. Seorang kyai memiliki charisma yang menimbulkan pengaruh luas, sedang charisma mursyid melahirkan ikatan emosional yang melembagakan di kalangan pengikutnya.

Keberhasilan pengkaderan adalah aspek yang menentukan perkembangan tareqat. Perpindahan kemursyidan dari Kyai Kholil ke Kyai Romli Tamim telah menyatukan kepemimpinan pesantren dan tareqat dengan seluruh implikasinya. Kyai Romli Tamim adalah putra dari Kyai Tamim pendiri pesantren, dengan demikian implikasi secara psikologis terhadap santri dapat dihilangkan. Kyai Romli Tamim juga merupakan adik ipar Kyai Kholil, di bai'at dan ditunjuk secara langsung oleh Kyai Kholil sebagai mursyid pertama untuk menggantikan dirinya. Dengan demikian implikasi psikologis pada pengikut tareqat terus berkesinambungan.

### ***Silsilah Mursyid Qodiriyah wa Nasabandiyah***

1. Nabi Muhammad
2. 'Ali Ibn Abi Thalib
3. Husein Ibn Ali
4. Zainal – Abidin
5. Muhammad al- Baqir
6. Ja'far al-Sadiq
7. Musa al-Kazim
8. Abu Hasan 'Ali Ibn Musa al-Riza
9. Ma'ruf Al-Karkhi
10. Sari A-Saqati
11. Abu Qosim al-Junaid al-Bagdadi
12. Abu Bakr al-Shibli

13. 'Abdul Wahid al-Tamimi
14. 'Abdul Faraj al-Tartusi
15. Abu Hasan 'Ali Al-Hakkari
16. Abu Sa'id al-Makhzumi
17. 'Abdul Qodir al-Jailani
18. 'Abdul Aziz
19. Muhammad al-Hattak
20. Syams al-Din
21. Syarif al-Din
22. Zain al-Din
23. Nur al-Din
24. Wali al-Din
25. Husam al-Din
26. Yahya
27. Abi Bakr
28. 'Abd Rahim
29. 'Usman
30. Kamal al-din
31. 'Abdul Fattah
32. Muhammad Murad
33. Syams al-Din
34. Ahmad Khatib al-Sambasi
35. 'Abdul Karim
36. Ahmad Hasbullah ibn Muhammad Madura
- 37. (Muhammad) Kholil**
- 38. (Muhammad) Romly Tamim**
39. 'Usman Al-Ishaq
- 40. (Muhammad) Musta'in Romly**
- 41. Rifai Romly**
- 42. Dimiyati Romly (current *mursyid*)**

(Endang Turmudi, *Struggling For The Umma: Changing Leadership Roles of kiai in Jombang, East Java*).

### ***Kekhasan Pendidikan dan Asrama Pondok Pesantren Darul Ulum***

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang awal berdirinya sering melibatkan peran serta masyarakat sekitar, tujuan pondok juga tidak lepas dari harapan masyarakat. Berbagai anggota masyarakat datang ke kyai menitipkan anaknya dengan maksud supaya dididik menjadi orang baik-baik, mengerti ilmu agama, menghormati orang tua, dan gurunya.<sup>31</sup>

Begitu juga dengan pondok 'njoso' yang kini terkenal dengan nama Pondok Pesantren Darul Ulum mempunyai tujuan semata-mata hanya mencetak santrinya dapat membaca al-qur'an dan mengetahui sekedar syari'at agama, terutama yang berkaitan dengan ibadah mahdhoh. Karena itu memulai dengan mengumpulkan masyarakat sekitar dengan membuka pengajian Al-Qur'an, selang beberapa waktu kemudian Kyai Tamim melanjutkan pengajiannya dengan materi kitab yang berkaitan dengan ilmu fiqh. Pada tahap ini Kyai Tamim mengguakan kitab peganagan *Sulam at-Taufiq* dan *Safinatun Najjah*, yang sekarang terkenal dengan sebutan kitab *Sulam Safinah*.

Seperti para umumnya pesantren, Darul Ulum juga menerapkan dan mempertahankan tradisi system *salafiyah* murni. Tetapi, sejak era pertengahan 1970-an, Pesantren Darul Ulum, selain mempertahankan santri yang mondok murni dengan santri yang mondok plus sekolah umum. Realitas ini terjadi pada era kepemimpinan Kiai Mustain Romli. Era ini sekaligus memutus mata rantai dengan era sebelumnya, yakni dibawah asuhan ayahanda Kiai Mustain, yakni Kiai Romli Tamim. Di era Kiai Romli Tamim, pesantren hanya memberlakukan system salafiyah an-sich.

Model pengajaran yang diterapkan saat itu adalah system *so-rogan* yaitu setiap santri yang berkumpul pada masjid penga-

---

<sup>31</sup> Mastuhu, *Prinsip Pendidikan Pesantren, dalam Dinamika Pesantren*, Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher (ed), P3M, Yogyakarta, 1988.

jian itu menghadap satu per satu kepada guru untuk *setor* / menyerahkan diri untuk membaca hafalan. Inti metode ini dapat membentuk tata nilai santri karena berlangsung secara intensif dan terjadi interaksi langsung antara guru dan santri.

Di era Kiai Mustain Romli, selain mulai menerapkan system pendidikan modern yang bersifat klasikal dan mengadopsi kurikulum pendidikan pemerintah, sembari tetap mempertahankan system salafiyah bagi santri yang tidak menghendaki system klasikal. Sebagai tambahan lagi, selain kedua system pendidikan yang berjalan secara bersamaan, juga terdapat ribuan santri berbasis pada pendidikan *tarekat* yang dibawah ke-mursyidan Kiai Mustain sendiri.<sup>32</sup> Sosok Kiai Mustain memang terbilang unik. Dirinya tidak dibesarkan dalam pendidikan pesantren murni. Selain *nyantri* kepada ayahanda, Kiai Romli Tamim, Kiai Mustain lebih banyak belajar ilmu-ilmu umum. Namun demikian, dirinya tetap menjadi seorang kiai, yang dalam khazanah pesantren, bahkan mendapat ilmu *laduni*.<sup>33</sup> Bahkan, kapasitas ke-kiai-annya tidak berbeda, bahkan dalam banyak hal melebihi para kiai lainnya.

Dalam kapasitasnya sebagai agen maupun memerankan diri sebagai *cultural broker*, Kiai Mustain lantas berdialog dengan realitas sosial yang berkembang di kalangan dunia luar pe-

---

<sup>32</sup> Di kalangan para pengikut ajaran tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah, Kiai Mustain dikenal selain sebagai Mursyid tarekat tersebut juga dikenal luas sebagai seorang kiai yang memiliki maqam ke-wali-an. Setiap minggu, khusus setiap bulan sekali, ribuan santri tarekat datang dari berbagai penjuru daerah di Indonesia untuk mengikuti pengajian Kiai Mustain.

<sup>33</sup> Di kalangan tradisi dan dunia pesantren terdapat suatu disiplin ilmu yang didapat melalui paradigam *laduni*. Sistem pengetahuan *laduni* berbeda dengan system pengetahuan pesantren pada umumnya. Seseorang yang mendapat pengetahuan *laduni* lebih disebabkan karena melalui tahapan-tahapan *laku suluk* yang terkenal dalam dunia tasawuf maupun tarekat. Sistem pengetahuan *laduni* ini memungkinkan seseorang faham dan mengetahui segala sesuatu tanpa melalui proses belajar secara paedagogis. Sistem pengetahuan *laduni* didapat setelah seseorang menjalani *laku suluk* dan dibukakan oleh para guru *suluk* atau melalui pemberian langsung oleh sang Khalik.

santren. Perkembangan sosial kemasyarakatan, termasuk berbagai dinamika ilmu pengetahuan dan budaya di Negara barat tidak luput dari pengamatan Kiai Mustain. Dialog multi arah ini mengilhami Kiai Mustain, selain mengilhami berdirinya sekolah modern di lingkungan pesantren, juga membuat trobosan baru dengan mendirikan Perguruan Tinggi, yakni berupa Universitas yang diberi nama “Universitas Darul Ulum/Undar” di akhir 1970-an.

Kontestasi antara mempertahankan tradisi dan menerima (negosiasi) terhadap kemajuan budaya di luar pesantren, membuat seorang Kyai Mustain mau merima struktur sosial (system pendidikan tinggi atau universitas). Dalam konteks ini, tidak dapat semata difahami, bahwa seorang Kyai Mustain tunduk terhadap struktur sosial yang baru. Seperti teori *habitus* Bourdieu, antara Kyai Mustain dengan struktur sosial terjadi kontestasi, bahkan dialektika yang saling mempengaruhi. Kontestasi antara agen dengan struktur sosial di dalam ranah ini akhirnya menghasilkan proses-proses negosiasi, yakni berupa penerimaan terhadap struktur sosial baru dengan modifikasi terhadap tradisi yang senantiasa menjadi pijakan dan khazanah utama dalam tradisi pesantren.

Berdirinya system pendidikan modern dan diteruskan lahirnya Universitas Darul Ulum menunjukkan otonomi politik pendidikan pesantren yang diinisiasi oleh dunia pesantren atau kiai. Politik pendidikan pesantren ini dapat difahami, selain sebagai bentuk adaptasi dunia pendidikan pesantren dengan tuntutan realitas masyarakat juga difahami sebagai bentuk kompromi dengan perkembangan budaya (ilmu pengetahuan modern). Sosok Kiai Mustain yang dikenal sering bepergian ke luar negeri membentuk kesadaran intelektualnya akan kebutuhan “dunia baru” yang bermanfaat bagi dunia pesantren. Seperti halnya fenomena di Pesantren Salafiyah Terpadu al-Risalah, awal berdirinya sekolah modern dan diikuti berdirinya Uni-

versitas Darul Ulum bukan tanpa kritik. Fenomena yang sama, jauh-jauh hari juga pernah terjadi di Pesantren Tebu Ireng, Jombang. Pada era Kiai Hasyim Asy'ari, di tengah-tengah pandangan konservatisme di lingkungan para kiai maupun pesantren secara *mainstream*, Kiai Hasyim Asy'ari telah membuka system sekolah klasikal dengan mengadopsi kurikulum pemerintah (Belanda) saat itu. Kritik tidak kalah tajamnya juga datang, baik dari lingkungan dalam pesantren juga berasal dari pesantren-pesantren secara umum.<sup>34</sup>

Selesainya era Kyai Mustain dilanjutkan dengan era keluarga besar, para putera, cucu, dan keponakannya. Pesantren Darul Ulum, Peterongan, Jombang, dalam perkembangannya juga tidak lagi mengandalkan pola-pola kepemimpinan karismatik berbasis kepada salah satu figur kyai.

Pasca meninggalknya Kyai Mustain, Kepemimpinan kepemimpinan pesantren lebih bersifat modern dengan menekankan model kepemimpinan kolektif kolegal dalam bentuk yayasan. Pesantren Darul Ulum juga tidak lagi berdiri dalam satu atap. Masing-masing putera kiai mendirikan pesantren sendiri-sendiri dengan tetap menggunakan nama Darul Ulum. Modernitas system pendidikan pesantren menjadi corak umum. Artinya, tidak lagi ada system pendidikan salafiyah murni seperti di era Kyai Mustain.

Pada fase baru model kepemimpinan kolektif kolegal ini mulai dirasakan munculnya dilemma-dilema antara memperta-

---

<sup>34</sup> Sebagai bentuk reaksi terhadap system baru yang diterapkan Kiai Hasyim Asy'ari, banyak para wali murid yang menarik para putera mereka untuk keluar dari pesantren. Di tengah konservatisme pemikiran masyarakat dan dunia pesantren saat itu, kebijakan Kiai Hasyim Asy'ari dianggap sebagai bentuk kebijakan yang pro penjajah tanpa menilai nilai-nilai positif dari penerapan system pendidikan baru dan kurikulum pendidikan yang memang dibutuhkan oleh masyarakat di era itu. Lihat: Zamaksyari Dhofier, *"The Pesantren Tradition: A Study of The Role of the Kyai in Maintenance of The Traditional Ideology of Islam in Java,"* Disertasi Ph.D Australian National University, 1980, 156.

hankan “tradisi” dengan tuntutan pasar. Di Pesantren Darul Ulum yang terbagi-bagi ke dalam beberapa kepemimpinan kiai dan putera kyai (Gus) dihadapkan kepada tuntutan pasar dan mempertahankan tradisi. Politik pendidikan pesantren di Darul Ulum menghantarkan kepada pilihan-pilihan sadar terhadap tuntutan pasar. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya beragam jenjang pendidikan modern dengan menyediakan berbagai pilihan jurusan.

Jika pada saat kepemimpinan Kyai Musta’in menerapkan kepemimpinan tunggal yang kharismatik yaitu Kyai Musta’in memegang seluruh kendali kepemimpinan yaitu sebagai Pimpinan Pondok Pesantren Darul Ulum, Pimpinan / Mursyid tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah, serta sebagai Rektor Universitas Darul Ulum, dalam satu instruksi atau komando.

Beralihnya kepemimpinan tunggal pada kepemimpinan kolektif kolegial membawa implikasi yang cukup signifikan terhadap dinamika perkembangan pesantren Darul Ulum. Di satu sisi pesantren Darul Ulum mulai menunjukkan profesionalitas dalam memanager sebuah pesantren, namun di sisi lain kharisma seorang kyai menjadi lebih tersekat-sekat oleh tugas-tugas yang diemban sesuai dengan bidangnya masing-masing. Pimpinan pondok dan pimpinan tareqat menjadi kepemimpinan yang terpisah.

Pasca kepemimpinan Kyai Musta’in, kepemimpinan dilanjutkan oleh Kyai As’ad Umar yang merupakan sepupu dari Kyai Musta’in sebagai pimpinan pondok dan Kyai Rifa’i adik kyai Musta’in sebagai mursyid tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah.

Terpisahnya wewenang dan tugas ini membuat masing-masing kyai konsentrasi pada bidangnya masing-masing. Kyai As’ad konsentrasi pada bagaimana memajukan pondok pesantren dan pendidikan yang ada di dalamnya, sedangkan Kyai Rifa’i konsentrasi bagaimana mengembangkan tareqat Qodiri-

yah wa Naqsabandiyah, dimana keduanya berjalan beriringan demi kemajuan pesantren Darul Ulum.

Terobosan awal yang dilakukan Kyai As'ad Umar pada masa kepemimpinannya adalah mendirikan Fakultas Tarbiyah<sup>35</sup>, Akademi Perawat dan Sekolah Unggulan yang bekerjasama dengan BPPT pada tahun 1986/1987, yang sangat dibutuhkan masyarakat, dan belum banyak pesantren yang merespon kebutuhan tersebut pada saat itu. Sehingga pesantren Darul Ulum menjadi lebih terkenal lagi dan semakin banyak santrinya.

Pada perkembangan selanjutnya para putra putri Kyai (Gus dan Ning) pendiri Darul Ulum, dengan latar belakang pendidikan yang berbeda-beda (tidak seluruhnya dari pondok pesantren/sekolah agama) dan bahkan ada yang alumni Perguruan Tinggi Australia, dengan berbagai pengalaman dan pengetahuan mendirikan banyak pilihan system pendidikan modern dengan jurusan yang variatif.

Setidaknya terdapat 16 unit lembaga pendidikan formal<sup>36</sup>, mulai dari Sekolah Dasar/Madrasah Ibtidiyah sampai Perguru-

---

<sup>35</sup> Selanjutnya berkembang menjadi beberapa Fakultas (Fak. Teknik, Fak. Ilmu Kesehatan, dan Fak. Agama Islam) yang pada akhirnya menjadi Universitas yang berdiri sendiri (terpisah dengan Universitas Darul Ulum) namun tetap dibawah satu naungan Pesantren Darul Ulum.

<sup>36</sup> Lembaga pendidikan formal tersebut terdiri dari; Madrasah Ibtidaiyah Negeri Darul Ulum (MIN DU), Madrasah Tsanawiyah Negeri Darul Ulum (MTsN DU), Madrasah Tsanawiyah Plus Darul Ulum (MTs Plus DU), Sekolah Menengah Pertama 1 Unggulan Darul Ulum (SMP DU 1 Unggulan), Sekolah Menengah Pertama Negeri 3 Unggulan RSBI Darul Ulum (SMPN 3 DU Unggulan RSBI), Madrasah Aliyah Negeri Darul Ulum (MAN DU), Madrasah Aliyah Unggulan Darul Ulum (MAN Unggulan DU), Sekolah Menengah Atas 1 Unggulan BPPT Darul Ulum (SMA DU 1 Unggulan BPPT), Sekolah Menengah Atas 2 Darul Ulum Unggulan BPPT RSBI (SMA DU 2 Unggulan BPPT RSBI), Sekolah Menengah Atas 3 Darul Ulum (SMA DU 3), Sekolah Menengah Kejuruan 1 Darul Ulum (SMK DU 1), Sekolah Menengah Kejuruan Telkom Darul Ulum (SMK Telkom DU), Akademi Keperawatan Darul Ulum (AKPER DU), Akademi Kebidanan Darul Ulum (AKBID DU), Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum (UNIPDU) di dalam Pondok Pesantren Darul Ulum, dan Universitas Darul Ulum (UNDAR) di Jombang.

an Tinggi, dengan berbagai varian pilihan mulai dari sekolah reguler, sekolah unggulan, sampai pada sekolah berstandart internasional, bahkan mendirikan Rumah Sakit Umum di dalam pondok pesantren.

Latarbelakang pengalaman putra-putri kyai (Gus dan Ning) Darul Ulum yang menimbah ilmu di luar pesantren, telah membawa perubahan tidak hanya pada varian pendidikan, tetapi juga pada varian pilihan asrama santri yang dikembangkan dan dikelola oleh putra-putri kyai. Dari 3 pondok induk, yang terdiri asrama lor, asrama kidul, dan asrama putra. Kini pesantren Darul Ulum telah memiliki 25 asrama, yang memiliki spesifikasi pengajian (pengajian khusus)<sup>37</sup> yang berbeda antara asrama satu dengan asrama lainnya.

Dengan demikian pesantren Darul Ulum tidak saja menawarkan berbagai varian pilihan-pilihan pendidikan tetapi juga, varian pilihan-pilihan asrama yang akan dijadikan tempat mon-dok.

Berkembang pesatnya santri pesantren Darul Ulum ini sesungguhnya tidak hanya atau tidak sekedar dari besar pesantren ini, tapi juga karena jaringan-jaringan yang dibangun oleh putra putri dari Bani pendiri pondok pesantren ini. Di mana mereka tidak semua menjadi kyai yang menekuni aktivitas di pesantren, namun tidak sedikit dari mereka menjadi orang besar di luar pesantren, di antaranya pengusaha (salah satu pemegang saham Tv 9), Dokter, Anggota DPR, dan Dosen.

Semua ini adalah bentuk dari pilihan-pilihan kreatif (*Creative Change*) pesantren yang harus berkontestasi di dalam ra-

---

<sup>37</sup> Secara umum asrama-asrama ini mengajarkan/mengaji kitab yang wajib diajarkan di pesantren Darul Ulum atau pesantren-pesantren salafiyah lainnya yaitu; Tafsir, Hadist, Nahwu, Fiqh, Akhlak. Namun setiap asrama memiliki spesifikasi atau pengajian tambahan, seperti ada asrama selain ngaji kitab kuning juga menghafal al-qur'an, ada asrama yang lebih menekankan pada pengajian nahwu shorof saja, hal ini tergantung pada Gus atau Ning yang memiliki asrama tersebut.

nah sosial untuk tetap mempertahankan kesinambungan/keberlangsungan (*Continuity*) pesantren dalam perubahan social di era globalisasi.

### ***Synergy antara tasawuf (tareqat) dan Pendidikan Modern***

Di kalangan kaum modernis tasawuf (tareqat)<sup>38</sup> dipahami suatu hal yang “menghambat” kemajuan, karena kaum modernis lebih menekankan pada rasio dan logika, sehingga mampu mengembangkan penafsiran dan pemikiran keagamaan. Kalau alam pikiran kaum *fuqaha* (ahli fiqh) lebih menekankan agama sebagai ‘hukum’, kaum modernis mengembangkannya semacam ‘ideologi’.

Tasawuf (tareqat) biasanya lebih dipahami sebagai fakta spiritual daripada fakta social. Hal ini karena beberapa sebab, *pertama* banyak orang menganggap bahwa penganut tareqat adalah orang-orang yang menghanyutkan diri ke dalam dunia rohani dan melipur diri dengan berdzikir. Sehingga bagi orang di luarnya menilai orang yang bertareqat penuh dengan misteri. *Kedua*, aktivitas seperti itu dianggap sebagai orang-orang yang melarikan diri dari dunia publik lahiriyah dan menjauhkan diri dari nafsu kebendaaan (*zuhud*). *Ketiga*, cita-cita sufi sering digambarkan sebagai perjalanan mistis untuk bertemu dan bersatu dengan Tuhan, sehingga kaum tareqat sering dipahami sebagai tidak mempunyai preferensi social. Dan *keempat*, prasangka kaum modernis bahwa kejumudan kaum tareqat sangat berlebihan, seolah mereka berlalu tanpa dinamika social yang signifikan dengan dinamika transformasi social.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> **Tasawuf** adalah *tashfiyat al-Qolb ‘an al-Shifaaat al-Madzmuumah* yaitu membersihkan hati dari sifat-sifat tercela. Di kalangan sufi cara atau jalan untuk sampai pada kebeningan hati itu disebut dengan **tareqat**. (KH. Syansuri Badawi)

<sup>39</sup> Moeslim Abdurrahman, *Kesyahduan Sufi dalam Transformasi Sosial: Suatu Pengamatan Perkembangan Tareqat*, dalam *Jurnal “Pesantren”*, No 3/Vol.II, 1985, hlm. 50.

Pemahaman seperti ini tidak selama benar karena sikap asketik tarekat tidak selamanya merupakan mekanisme pelarian (*escape*) dari realitas social, tetapi justru menempatkan realitas itu sebagai tantangan dalam prespektif eskatologis yang bergairah. Sudah barang tentu ini tidak berarti bahwa semua golongan tarekat yang ada berbuat seperti itu, sebab ada di antaranya yang memang hanya berdzikir. Mereka hanyut dalam *trance* yang memberikan kepuasan batinnya, dan sekaligus menenggelamkan dirinya terpisah dari kegiatan social yang lebih luas.

Sejarah telah memberikan warna pada kehidupan tareqat, namun dalam masa transformasi yang sangat pesat dewasa ini, ada suatu tendensi bahwa beberapa kalangan masyarakat merasakan adanya sesuatu yang hilang dalam kontinum Pendidikan Islam selama ini. Sesuatu itu adalah hilangnya ruh keagamaan yang memberi kedalaman moralitas, dan kesyahduan spiritual di saat munculnya pola kehidupan yang berorientasi pada kebendaan atau materialistis. Sebagian orang seolah-olah merasakan kegersangan ruhaniyah dalam suasana fiqh yang formalistic dan legalistic, sedangkan di lain pihak gerakan-gerakan modernis terlalu mengarah pada skriptualistik atau formula intelektualistik dalam bahasa-bahasa pemikiran modern. Terlepas dari semua itu, tasawuf kemudian muncul menjadi dimensi lain dari penghayatan Islam yang telah semakin kehilangan dimensi batinnya. Artinya ketentuan-ketentuan agama tidak dipahami dari segi lahiriyah, tapi dibawa ke makna yang lebih dalam

Salah satu pesantren yang mensinergykan antara kekuatan nilai-nilai tasawuf berbasis tareqat<sup>40</sup> dan pendidikan modern adalah pesantren Darul Ulum Jombang. Pesantren Darul Ulum

---

<sup>40</sup> Hampir semua pesantren tradisional di Indonesia mengajarkan kitab-kitab klasik yang berhubungan dengan tasawuf/akhlak, seperti kitab *Durrotun Nasihin*, *Ihya' Ulumuddin*, *Hikam*, *Bidayatul Hidayah*, namun tidak memiliki basis tareqat.

menjadikan tareqat sebagai ruh dalam pengembangan pendidikan modern. Bergesernya system *salaf* ke *kholaf* berarti tidak bergeser pula tujuan lembaga ini pada nilai-nilai kesalafiyahan.

Hal ini dapat dilihat dari, *pertama* tujuan dari didirikannya pesantren ini sebagaimana yang tertulis dalam buku *Sejarah Darul Ulum* yaitu : membentuk kader muslim yang sejati. Aktif menjalankan ajaran Islam dan konsekwen terhadap kesaksiannya. Menempatkan ilmu pengetahuan sebagai penegak agama dan negara, sebagaimana bunyi ayat al qur'an *Wa ulul ilmi qoiman bilqisti* (orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan selalu tegak dalam sikapnya). Dan membentuk manusia-manusia yang akrab dan selalu mencintai Allah swt lewat kesadaran bahwa hanya petunjukNya yang sanggup menciptakan kebaikan, seperti sabda Nabi *Man izdaada ilman lam yazdan hudan wa lam yazdad minallah illa bu'dan* (Barangsiapa bertambah ilmunya dan tidak bertambah petunjuk Allah, maka akan menjauh dari kedamaian).<sup>41</sup>

Dalam konteks tujuan ini mengisyaratkan bahwa pesantren Darul Ulum sangat mendukung dan terbuka pada pengembangan ilmu baik ilmu agama atau pun ilmu umum (non agama) karena hanya orang-orang yang berilmu yang bisa berdiri tegak untuk agama dan negara. Namun disisi lain ilmu itu tidak akan berarti apa-apa dan bertambah jauh dari kedamaian, apabila tidak mendapatkan petunjuk dariNya. Sedangkan jalan satu-satunya untuk mendapatkan petunjuk tersebut adalah dengan mencintai Allah. Dan untuk mendapatkan Cinta Allah salah satu jalannya adalah tareqat / tasawuf. Maka hal ini dapat dipahami dengan bertareqat maka akan mudah dibukakan pintu ilmu apapun.

---

<sup>41</sup> Cholil Dahlan, *Perkembangan Tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah di Kabupaten Jombang Jawa Timur*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1991, hlm. 64-69. Dan Cholil Dahlan, *Sejarah Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang*, 1983.

*Kedua*, munculnya konsep Trisula di pesantren Darul Ulum, yaitu kesatuan tiga lembaga yang tidak dapat dipisahkan; Pondok, Tarekat, dan Universitas Darul Ulum. Dalam konsep ini mengandung pemaknaan bahwa pondok pesantren Darul Ulum ada “eksistensinya” hingga sampai saat ini karena adanya tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah atau dalam bahasa tasawufnya merupakan “barokah” dari amalan-amalan yang dilakukan oleh para pengikut tareqat di pesantren ini. Begitu pula adanya Universitas Darul Ulum juga karena adanya tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah.<sup>42</sup> Sehingga ruh dari Pondok Pesantren dan Universitas Darul Ulum bermuara pada tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah.

Sebagai pesantren tareqat maka ada ritual-ritual yang senantiasa di lakukan di pesantren ini sebagai amalan-amalan tareqat yaitu diantaranya; “*Kemisan*”, sampai sekarang dapat disaksikan tiap hari kamis banyak pengikut tareqat yang datang ke pondok pesantren Darul Ulum untuk mengikuti kegiatan yang berhubungan dengan ketareqatan yaitu *pertama*, berkumpul di masjid untuk mendengarkan ceramah dari kyai. *Kedua*, melakukan *aurat khususiyah* yaitu membaca dzikir yang dipimpin oleh Imam, yang dilakukan ba’da sholat dhuhur dan ba’da sholat ashar. *Ketiga*, acara pembai’atan bagi para pengikut yang ingin melakukan ba’iat sebagai pengikut tareqat. Kegiatan ini dipimpin langsung oleh sang mursyid. Dan *keempat*, silaturahmi ke kyai-kyai sepuh Darul Ulum.

*Sya’banan*, kegiatan ini dilakukan satu kali dalam setahun yaitu pada tanggal 15 Sya’ban. Kegiatan yang dilakukan sama dengan kegiatan ‘kemisan’ dan perbedaannya ada pembacaan manaqib Syech Abdul Qodir Jaelani.<sup>43</sup> Biasa kegiatan ini dihadiri

---

<sup>42</sup> Berdirinya Universitas Darul Ulum adalah hasil dari waqaf para pengikut tareqat Qodiriyah wa Naqsabandiyah sebagai bentuk pengabdian kepada sang Mursyid untuk mencapai Ridho Allah, yang pada saat itu kemursyidan di pegang oleh Kyai Mustain.

<sup>43</sup> Pembacaan manaqib Syech Abdul Qodir Jaelani ini selain bulan Sya’ban

oleh seluruh pengikut tareqat di seluruh penjuru nusantara, dari berbagai daerah yang telah memiliki khalifah untuk bertemu jadi satu kepada sang mursyid. Sehingga pondok pesantren Darul Ulum jika ada acara ini seminggu sebelumnya banyak pengikut dari daerah-daerah sudah berada di pondok.

Selain itu santri Darul Ulum diwajibkan untuk mengikuti “*istighosah*” yang merupakan aurat amalan tareqat Qodiriyah wa Naqshabandiyah ba’da sholat subuh yang dipimpin langsung oleh Imam, setelah itu dilanjutkan mengaji kitab klasik/kuning sesuai jadwal di masing-masing asrama.

Kitab-kitab klasik/kuning yang diajarkan adalah **Tafsir** meliputi; *Tafsir Jalalain, Tafsir Ibnu Katsir, Qurtubi, dan Tafsir Khamami*, **Hadist** meliputi; *Buchori Muslim, Tajridushhoreh, Bulughul Maram, Riyadush Sholihin, Jawahirul Bukhori, Arbain Nawawi*, **Ilmu Alat** meliputi; *Jurumiyah, Imriti, Alfiah Ibnu Malik, Milhatul I’rob, dan Qowaidul Lughoh*, **Fiqh**: *Mabadi Fiqqiyah,, Safinatun Najah, Sulam Taufik, Fathul Qorib, Fathul Mu’in, Khifayatul Ahyar*, **Akhlaq** meliputi; *Akhlaqul Banat, Akhlaqul Bannin, Uqudul Jain, Ta’lim Muta’alim, Durrotun Nasihin, Bidayatul Hidayah, Nashoikhul Ibad, Hikam dan Ihya’ Ulumuddin*.<sup>44</sup> Sedangkan untuk pengajian Al-qur’an selain diselenggarakan di asrama masing-masing juga diselenggarakan khusus oleh Madrasah Tahasus Al-Qur’an.

Ajaran wirid, membaca manakib dan mengalunkan *berjanji* (sholawat) yang dilakukan orang seorang sufi (tareqat) tidak hanya dapat dipahami sebagai rutinitas belaka, akan tetapi hal ini dapat dipahami bahwa amalan ketareqatan tersebut perlahan tapi pasti akan berkembang menjadi tata nilai yang umumnya di anut oleh kalangan santri pesantren. Pesantren Darul Ulum sebagai pondok pesantren tareqat, jika pada periode salaf,

---

juga dibaca pada tiap tanggal 11 Rabiul Akhir dan 10 Muharram. Jadi pembacaan ini dilakukan tiga kali dalam setahun.

<sup>44</sup> Pengajian kitab kuning ini diselenggarakan di asrama masing-masing ba’da subuh dan ba’da Isya’ sesuai jadwal.

ajaran tareqat *khususiyah* ini hanya diperkenankan pada santri yang telah mencapai batas tertentu, tetapi apa perkembangan selanjutnya yakni periode kholaf larangan batas usia bagi yang berkeinginan bai'atan semakin longgar, sehingga tareqat banyak yang masih usia muda, dari kalangan santri pondok pesantren sendiri.

Erat kaitannya hubungan tata nilai tareqat dengan kehidupan santri dan kyai-kyai. Hubungan guru-murid (dalam tareqat) dan santri-kyai (dalam pondok), rasa hormat dan kepatuhan mutlak kepada guru mengaji harus dilakukan oleh santri tidak hanya ketika di pondok saja melainkan setelah selesai mon-dok dan pulang ke kampung halamannya, masih berlaku etika tersebut.

Sebagai implimentasi dari tujuan didirikannya pondok pesantren Darul Ulum ini yaitu mengembangkan berbagai disiplin ilmu. Periode yang penting untuk dicatat dalam pengembangan system pendidikan modern adalah berdirinya Universitas Darul Ulum pada bulan September 1965, yang peresmiannya dihadiri para pejabat negara di antaranya Jendral A.H Nasution. Fakultas pertama yang dibuka adalah Fakultas Hukum, tepatnya tanggal 18 September 1965 sekaligus sebagai Fakultas pembuka Universitas Darul Ulum. Kemudian Fakultas Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) dan Fakultas Ilmu Pertanian, keduanya didirikan pada tahun 1966. Pada tahun 1969 berdiri Fakultas Agama dengan Fakultas Alim Ulama, tetapi tidak bertahan lama karena akhirnya ahrus berganti nama dengan Fakultas Ushuluddin. Menyusul tahun 1970 berdiri Fakultas Pendidikan, tahun 1978 berdiri Fakultas Tehnik, tahun 1981 Fakultas Ekonomi, tahun 1984 – 1985 Fakultas Psikologi dan Program Diploma D-3. Sesuatu yang menarik dan belum terjadi di pondok-pondok lainnya adalah pembangunan gedung Universitas Darul Ulum ini adalah hasil “mobilisasi spiritual” oleh warga tareqat Qodiriyah

wa Naqsabandiyah.<sup>45</sup>

Sedang awal dari pengembangan pendidikan dari tingkat dasar sampai tingkat atas dimulai pada tahun 1955, dimana di lingkungan pondok didirikan pendidikan tingkat menengah untuk santri putri yang disebut Madrasah Mu'alimat (Sekolah Guru Putri) dengan program pengajaran selama 3 tahun, yang kemudian tahun 1958 berdiri pula Madrasah Mu'alimin itu dibagi menjadi 2 unit, yaitu Mu'alimin tingkat menengah dan Mu'alimin tingkat atas, yang masing-masing mempunyai program jenjang 3 tahun. Ustadz Ahmad Baidowi sebagai Direktur.

Di tahun 1964, ada perkembangan ada perkembangan menarik sekaligus dapat disebut sebagai titik awal arah mana orientasi pendidikan di lingkungan pesantren Darul Ulum, Madrasah Mu'alimin Atas diganti Sekolah Menengah Atas (SMA) dengan kurikulumnya diselaraskan dengan standart kurikulum sekolah-sekolah Departemen P & K setingkat SMA Negeri. Kemudian Mu'alimin tingkat pertama diganti juga dengan nama Sekolah Menengah Pertama (SMP), kurikulumnya di sesuaikan juga dengan standart Departemen P & K, setingkat SMP Negeri.

Pendidikan modern di atas merupakan awal dari pengembangan pendidikan di pesantren Darul Ulum yang kini berkembang lebih pesat lagi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Namun disisi lain pesantren Darul Ulum masih tetap mempertahankan dimensi-dimensi tasawuf sebagai penyeimbang akhlak budi pekerti di tengah-tengah era globalisasi.

Santri-santri pondok pesantren Darul Ulum diharapkan selain memiliki kapasitas keilmuan yang tinggi namun harus tetap mengedepankan nilai-nilai tasawuf/akhlak. Sebenarnya dimensi tasawuf mempunyai akar yang amat kuat dalam al Qur'an, jauh lebih kuat daripada orientasi hokum (fiqh). Seba-

<sup>45</sup> Lihat: Soekamto.

gaimana ungkapan Kyai Musta'in yang sangat populer di pondok adalah "Otak Jerman Hati Masjidil Haram", yang kurang lebih maknanya Intelektual harus cerdas namun Hati tetap di Masjidil Haram (Allah).

Kendati pun teori sekulerisasi seringkali dipahami bahwa dalam proses modernisasi akan terjadi penurunan keberagaman dalam masyarakat, namun tampaknya masyarakat mengalami perkembangan yang berbeda. Komitmen keberagaman justru meluas di semua lapisan social.

Ini suatu keadaan yang mengingatkan pada kebangkitan sufi di jaman al- Ghozali yang merupakan jawaban secara intelektual dan religious yang mampu memadukan akal fikiran, wahyu dan hokum dalam dimensi yang merata dan seimbang.

## **E. KESIMPULAN**

Pesantren Darul Ulum Jombang adalah salah satu pesantren yang dinamis dalam merespon perubahan social. Pesantren Darul Ulum mampu mempertahankan kotinuitas eksistensinya di tengah perubahan sosial yang senantiasa berkembang dengan tantangan dan problematikanya. Dari deskripsi di atas, hal ini dapat disimpulkan sebagai berikut :

Selalu cerdas dalam merespon problematika dan perubahan social yang ada di masyarakat. Sejak awal berdirinya pesantren ini selalu mempunyai pemikiran-pemikiran yang genius dalam menjawab problematika dan perubahan social. Hal ini dapat dilihat dari setiap perubahan tongkat estafet kepemimpinan –baik dalam hal kemursyidan tareqat maupun kepemimpinan pondok—selalu saja ada ide kreatif yang dibangun dalam mengatasi sebuah kejumudan atau stagnasi. Sesungguhnya ini adalah tugas awal dan tugas utama dari munculnya sebuah pesantren.

Adanya Saling menghormati serta menghargai sebuah perbedaan pendapat dan dinamika pemikiran sesama kyai yang ada di dalam intern keluarga besar pesantren. Menerima per-

bedaan pendapat bukanlah suatu hal mudah, terutama di lingkungan Kyai yang notabene mereka mempunyai charisma sendiri. Namun di dalam internal pesantren Darul Ulum hal ini tidak nampak, justru perbedaan itu dijadikan kekuatan besar untuk menjadi pesantren Darul Ulum menjadi lebih baik. Sehingga muncul varian pendidikan dan asrama yang ada di dalam pesantren tersebut.

Pesantren Darul Ulum mampu mengakomodir mengakomodir dua dimensi yang berbeda dan berjalan beriringan. Dimensi dimaksud adalah antara (1) Islam esoteric sebagai ruh Islam itu sendiri, yakni ajaran tasawuf, dan (2) dinamika tuntutan praksis masyarakat sehari-hari, modernisasi dan globalisasi. Pesantren Darul Ulum, melalui kepiawaian para kyai dan sikap saling menghormati ide-ide kreatif para Kyai di dalamnya, dua dimensi yang 'dianggap bertentangan' bagi masyarakat di luar pesantren justru dijadikan kekuatan besar untuk kontinuitas eksistensi pesantren Darul Ulum dalam menjawab tantangan perubahan.

Jaringan yang kuat yang telah dibangun oleh keluarga besar pendiri pesantren. Salah satu yang menjadikan pesantren besar dan terkenal adalah ketokohan dan kharisma kyai. Selain itu adalah jaringan yang dibangun dengan masyarakat di luar pesantren. Hal ini menunjukkan bahwa pesantren adalah bagian yang tak terpisahkan dari perubahan itu. Pesantren Darul Ulum juga melakukan hal tersebut. Dengan berbagai latar belakang yang di miliki oleh putra-putri pendiri Darul Ulum (pengusaha, dosen, dokter, anggota DPR) menjadikan Pesantren ini memiliki jaringan yang kuat dengan di lingkungan luar pesantren.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Sub-Kultur*, dalam M. Dawan Raharjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, LP3ES, Jakarta, 1995
- Arif Zamhari, *Ritual of Islamic Sprituality: A Study Of Majlis Dhikr Groups in East Java*, Ph D Thesis, Australian National University, 2007
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, LP3ES, Jakarta, 1985.
- Anderson, Perry. 1976. *The Antinomies of Antonio Gramsci*. dalam *New Left Review* 100.
- Anis Humaidi, "Inovasi Sistem Pendidikan Lirboyo," dalam *Problematika Pemikiran Islam Kontemporer: Tantangan bagi Wacana Islamologi di Indonesia*, Masnun (ed), Maghza Pustaka, Jakarta, 2013
- Budiman, Arif. 1996. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Cliffort Geertz, *Santri, Abangan, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES. 1982.
- Endang Turmidi, 1996, *Strunggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*, PhD Thesis, Australian National University.
- ....., The Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah, *South-east Asian Journal of Social Science*, Vol.26, Number 2, 65 – 84. 1998.

- Fakih, Mansour. 2002. *Jalan Lain, Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar.
- Fuad Amsyari, *Masa Depan Umat Islam Indonesia*, Al-Bayan, Surabaya, 1993
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society, Teori Strukturalisasi Untuk Analisis Sosial*. Terj. Adi Loka Sujono dari judul asli *The Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration* (Polity Press Cambridge-UK, 1995). Paseruan: Penerbit Pedati. 2003.
- Giddens, Anthony, *Problematika Utama Dalam Teori Sosial Aksi, Struktur, dan Kontradiksi dalam Analisis Sosial*, terj. Dariyatno, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Hadimulyo, "Dua Pesantren Dua Wajah Budaya," dalam M. Dawan Raharjo (ed), *Pergulatan Dunia Pesantren dalam Membangun dari Bawah*, LP3ESm Jakarta, 1985
- Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu*, dalam *Basis* Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember. Yogyakarta: Kanisius. 2003.
- Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, P3M, Jakarta, 1987.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Mizan, Bandung, 1991
- Luthfi Makhasin, *Islam and The Making of Economic Habitus: Su-fism, Market Culture and The Muslim Business Community in Banyumas, Central Java*, Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Germany, 2011
- Mastuhu, *Prinsip Pendidikan Pesantren, dalam Dinamika Pesantren*, Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher (ed), P3M, Yogyakarta, 1988.
- Nurul Hak, "Pesantren in Tasikmalaya: In The First Half of The Twentieth Century," dalam *International Journal of Pe-*

- santrén Studies*, Volume 4, number 1, 2010, hal. 11.
- Qomar, Mujamil, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga. 1990
- Rubaidi, disertasi, *Perubahan Kelas Menengah NU: Dari ideology Moderat kepada Islamisme dan Post-Islamisme Paska Reformasi di Jawa Timur*, Program Paska Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013
- Santoso, Hery. 2004. *Perlawanan di Simpang Jalan, Kontes Harian di Desa-desa Sekitar Hutan*. Yogyakarta: Damar.
- Sukanto, *Kepemimpinan Kyai di Pondok Pesantren Darul Ulum*”, thesis Magister, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. 1992.
- Sztompka, Piotr. 2004. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada.
- Steenbrink, Karl A. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Zamaksyari Dhofier, *“The Pesantren Tradition: A Study of The Role of the Kyai in Maintenance of The Traditional Ideology of Islam in Java,”* Disertasi Ph.D Australian National University, 1980
- Ziemek, Manfred, 1986. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*. Terj. Burche B. Soendjojo. Jakarta: P3M.

## **INTRODUCTION**

This chapter by Imelda Wahyuni examines the teaching of Arabic and English at a State Islamic Institute (IAIN) in Kendari, Southeast Sulawesi. What lends the study special interest is that it examines that teaching through the lense of a Communicative Approach.

The Communicative Approach to foreign language teaching first became popular in the early 1980s, and by now it has become a dominant approach in Europe, North America and Australia, as well as increasingly in Asia. Its rise reflects a shift in how linguists view language competence itself. During the 1980s a narrowly structural view of language was replaced by more holistic and dynamic models of language competence. In line with that development, an Audio-lingual Approach to language teaching was largely replaced by a Communicative Approach. An Audio-lingual Approach relies on drilling of decontextualised sentences and stresses grammatical accuracy at all times. By contrast, a Communicative Approach emphasises the exchange of messages and meanings which are appropriate to the context. It aims for students to produce and understand coherent texts that have genuine communicative purpose.

Imelda Wahyuni's study uses multiple methods of data collection. She directly observes language lessons, administers questionnaires to teachers and to students, examines formal test results, and examines syllabus documents. She also assesses the physical infrastructure of IAIN Kendari and the broader socio-cultural setting in which the language program is conducted. These activities allow her to achieve a number of important and related goals. She discovers what the teachers of Arabic and English actually do in the classroom, what they believe about the aims, principles and strategies of language teaching, how the students perceive the instruction they receive, and how successful that instruction is. She also identifies the factors which contribute to its relative lack of success.

The author offers a nuanced analysis of those issues above. For example, she finds that certain individual lecturers of both Arabic and English at the Institute do in fact use a range of genuinely communicative activities in their classroom. She very usefully catalogues the exact nature of such activities as well. At the same time, she finds that many of the other lecturers make only sporadic efforts to implement a Communicative Approach, or else virtually ignore it. For instance, some of them use structurally-based syllabuses which they inherited from past lecturers and which they have not made the effort to amend or replace.

In explaining the poor outcomes of the program, the author considers an impressively wide range of factors. She identifies shortcomings in the physical infrastructure at the Institute. She also observes that the lecturers can get away with using outdated methods because their teaching practices are not centrally monitored. Central monitoring and evaluation of the program amounts, in reality, to little more than checking that teachers teach their allocated courses and that students receive a formal mark and grade.

The author also draws our attention to the diverse backgrounds of the students. They come from a variety of regions of Indonesia, and studied at schools of widely varying types and quality. As a result, when they enter the program at IAIN Kendari their proficiency in the target language varies drastically, as do their habits and expectations regarding language learning.

The broader social and cultural environment in which the students are living is also evaluated. The author observes that it is not conducive to learning to converse in Arabic or English. As neither Arabic nor English is used for everyday communication in that environment, the students have few chances to interact in their target language and perhaps see little practical value to learning to interact in it.

A particularly frank and interesting finding – discussed more fully in the larger study from which this chapter is derived – concerns the competence of the teachers in the program. Many of them do not understand the principles and strategies of communicative language teaching well enough to implement that approach in their own classroom even if they wished to. In addition, their proficiency in the foreign language they teach tends to be distinctly limited. They are typically more adept at teaching grammar rules and explaining the meaning of vocabulary items than they are at conversing or at constructing coherent written texts in the target language. Thus, a strong temptation exists for them to play to their own strengths and focus on the teaching of structural elements, even if that practice does not equip their students to engage in genuine communication.

In short, Imelda Wahyuni's chapter is valuable in several ways. It has theoretical value as a contribution to research on language pedagogy. It is rich in empirical data on language teaching practices at a State Islamic Institute in Indonesia, and astutely analyses shortcomings in those practices, while explain-

ing how those practices can be improved. Those qualities give it practical value as a tool to improve foreign language teaching, both in State Islamic Institutes (IAIN) and more broadly in Indonesia.

**Tim Hassall**

Research School of Pacific and Asian Studies The Australian National University

# **Pembelajaran Bahasa Asing pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri: Kebijakan dan Hasil**

Imelda Wahyuni

## **Abstract**

Language learning is an important part of the education system in Indonesia. The policy towards foreign language learning plays an important role in contributing to develop foreign language skills for human resources, particularly in Islamic Higher Education. This article discusses a model of language learning, called Communicative Language Teaching (CLT). The implementation of CLT faces many challenges and opportunities. The reality of foreign language learning in Indonesia is that the aim of learning is to achieve a command of the basic structure of language (grammatical skills) based on the audio-lingual method. However, since 1990 the curriculum has introduced the paradigm of CLT, which aims to teach mastery of the four macro skills of language (listening, speaking, reading, and writing). I argue that language learning in Indonesia based on CLT supported by a sound structural policy can contribute to the communicative language acquisition for student of Islamic Higher Education in Indonesia.

Islamic Higher Education in Indonesia has pursued an intensive language training program to develop the ability of their students in foreign languages (English and Arabic). It aims at facilitating two basic skills for students, namely the ability to read foreign literature and the ability to communicate either in English or Arabic. However, the program has resulted in low success in language learning. Taking the case of the language centre of State Islamic Institute (IAIN) in Kendari Southeast Sulawesi, this study seeks to examine the low achievement of the goals of language teaching at this centre. This study found that the weakness of language teaching lies in the structure and the learning culture of the institution and the lecturers. These include lack of evaluation and monitoring procedures, poor facilities and an unsupportive language environment outside the classroom, weak support by the language learning center of the language learning and teaching system, and an attitude by some lecturers that the teaching of language is largely just a formal discharging of their duties. My study further argues that a major specific problem is the inability of lecturers to understand and implement the communicative approach in their own teaching.

## A. Pendahuluan

Pendidikan<sup>1</sup> tergambar melalui suasana pembelajaran yang bertujuan agar seseorang mampu secara aktif mengembangkan potensi diri. Pembelajaran merupakan proses interaksi pebelajar dengan pengajar dan sumber belajar pada suatu lingkungan belajar. Pada proses tersebut terjadi pemerolehan ilmu dan pengetahuan, pembentukan sikap dan kepercayaan, dan

---

<sup>1</sup> Pendidikan merupakan suatu usaha untuk menambah kecakapan, keterampilan, pengalaman, dan sikap belajar yang dibutuhkan untuk memungkinkan manusia mempertahankan dan mencapai tujuan hidup. Pendidikan Islam merupakan usaha pembinaan dan pengembangan pribadi manusia dari aspek jasmani dan rohani secara integratif dan bertahap. Mappanganro, *Rasyid Ridha dan Pendidikannya tentang Pendidikan Formal* (Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2008), h. 3. Bandingkan dengan Abd. Rahman Getteng, *Pendidikan Islam di Sulawesi Selatan: Tinjauan Historis dari Tradisional hingga Modern* (Cet I; Graha Guru: Yogyakarta, 2005), h. 13.

penguasaan kemahiran. Salah satu bentuk pembelajaran yang menekankan penguasaan kemahiran adalah pembelajaran bahasa.<sup>2</sup> Pembelajaran bahasa telah dilegalisasi melalui kebijakan kurikulum pada jenjang pendidikan formal, mulai pada jenjang Sekolah Dasar (SD) hingga jenjang Perguruan Tinggi (PT).

Peran lembaga pendidikan sebagai wadah dalam membangun dan mengembangkan pengetahuan, kompetensi, dan kemahiran dirancang dan diatur sedemikian rupa agar dapat membantu mewujudkan keterampilan belajar secara individu maupun kolektif, khususnya penguasaan bahasa asing. Lembaga Perguruan Tinggi Islam menjadi wadah pengembangan tradisi intelektualitas yang mengedepankan asas kebutuhan mahasiswa, khusus pada kebutuhan pengetahuan bahasa. Pengetahuan bahasa saat ini ditekankan terutama untuk mewujudkan tujuan pembelajaran, yaitu berbahasa dan berkomunikasi dalam situasi komunikatif di samping belajar bahasa secara struktural.

Problematika pembelajaran bahasa asing di Indonesia pada umumnya telah menjadi buah pena dan buah bibir para *researcher*, praktisi pengajaran bahasa, dan para teoritis. Yang sering menjadi perhatian adalah pendekatan pembelajaran yang melahirkan metode dengan kecenderungan pembelajaran lebih mementingkan penghafalan aturan-aturan gramatika. Kecenderungan ini mengalami pergeseran kepada pendekatan yang lebih menekankan pembelajaran bahasa komunikatif. Namun, pada akhirnya setiap penggunaan pendekatan dan penentuan metode serta penerapan strateginya sangat ditentukan oleh faktor khusus, yaitu tujuan mempelajari bahasa asing.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Bahasa adalah ungkapan pikiran dan perasaan manusia yang secara teratur dinyatakan melalui alat bunyi. Perasaan dan pikiran merupakan bahasa, sedangkan bunyi yang teratur merupakan bentuk bahasa. Jika bahasa-bahasa menyerupai satu dan lainnya maka secara sistematis beberapa bahasa itu dinamakan sejenis. Sedangkan kelompok besar dari bahasa-bahasa bersaudara dinamakan rumpun. Tim Penulis Ensiklopedi Umum, *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1973), h. 139.

<sup>3</sup> Keragaman metode pengajaran bahasa asing banyak terkait dengan tujuan

Pembelajaran bahasa asing, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris telah mewarnai pembelajaran pada semua jenjang pendidikan di Indonesia. Kajian ini fokus terhadap pembelajaran bahasa asing pada jenjang pendidikan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) dengan mengambil kasus di Sulawesi Tenggara, yaitu Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sultan Qaimuddin Kendari yang saat ini telah beralih status menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari. Titik sentral pembahasan ini mengkaji tentang kondisi pembelajaran bahasa asing yang berlangsung pada institusi ini dibawah naungan pengelolaan Pusat Studi Bahasa dan diperuntukkan bagi seluruh mahasiswa (semester I dan semester II) pada setiap jurusan –saat ini pada setiap fakultas- sebagai upaya pengembangan kemampuan berbahasa asing.

Lembaga bahasa membentuk sebuah program khusus untuk mewadahi pembelajaran bahasa asing, kebijakan internal program khusus tersebut sangat tergantung kepada beberapa faktor yang harus berkesesuaian, seperti kemampuan dosen dalam mengajar, kemampuan awal mahasiswa dalam belajar, materi ajar, sarana prasarana belajar dan metode serta pendekatan yang digunakan dalam pembelajaran.<sup>4</sup> Hampir semua

---

pembelajaran bahasa. Para pakar pengajar bahasa seperti Smith dan Steiner Florence menyebutkan empat sasaran utama pembelajaran bahasa asing, yaitu penyimakan, percakapan, penelaahan, dan penulisan. Keempat sasaran utama tersebut saling menunjang secara urunan, disamping itu setiap sasaran dilatih secara terpisah-pisah. Sasaran kemampuan penyimakan, yaitu: pembedaan bunyi atau suara; pengertian kata dalam struktur kalimat dan semantik; dan pemahaman makna kalimat dalam konteksnya yang lebih luas. Pada kemampuan percakapan, yaitu: peniruan pengucapan kata dan kalimat; spontanitas terhadap situasi kebahasaan, dan penguasaan gaya atau uslub percakapan. Sasaran-sasaran ini diharapkan dapat menumbuhkan kreativitas dalam interaksi dosen dan mahasiswa, evaluasi hasil belajar, dan pemilihan materi dan bahan yang diorientasikan pada kebutuhan mahasiswa. Smith dan Steiner Florence, *Behavioral Objectives and Evaluation Individualization of Instruction* (Ilionis: National Teksbook Co., 1974), h. 11.

<sup>4</sup> Abdul Ghofir dkk, *Strategi Belajar Mengajar (Penerapannya dalam Pembelajaran) Pendidikan Agama Islam* (Cet. I; Surabaya: Citra Media, 1996), h. 43.

kecakapan, keterampilan, pengetahuan, kebiasaan, kegemaran dan sikap mahasiswa terbentuk karena faktor-faktor tersebut.<sup>5</sup> Oleh karena itu, program khusus tersebut menetapkan model pembelajaran “*active learning*” sebagai rujukan pendekatan dan metode pembelajaran yang relevan dengan kebutuhan mahasiswa.<sup>6</sup>

Seiring berjalannya kebijakan tersebut, pendekatan komunikatif menjadi salah satu pendekatan yang digunakan oleh beberapa dosen bahasa dengan penekanan pembelajaran bahasa fungsional. Pendekatan ini memberi petunjuk bagi mahasiswa dalam menggunakan bahasa berdasarkan konteks bahasa dan selanjutnya digunakan dalam kehidupan sehari-hari.<sup>7</sup> Ekspektasi program khusus tersebut adalah mahasiswa mampu menggunakan bahasa yang dipelajari sebagai alat komunikasi lisan dan tulisan, baik di dalam maupun di luar lingkungan belajar. Oleh karena itu, harapan tersebut menjadi salah satu tujuan pelaksanaan pembelajaran bahasa asing, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris pada IAIN Kendari.

IAIN Kendari sebagai lembaga pendidikan perguruan tinggi yang memiliki misi untuk membina dan mengembangkan Sumber Daya Manusia (SDM) yang berkualitas, menjadi penyelenggaraan pendidikan dan pembelajaran yang bermutu, telah memberikan perhatian terhadap penguasaan bahasa asing bagi mahasiswa, baik bahasa Arab maupun bahasa Inggris. Perha-

---

<sup>5</sup> Abdul Ghofir dkk, *Strategi Belajar Mengajar (Penerapannya dalam Pembelajaran) Pendidikan Agama Islam*, h. 44.

<sup>6</sup> Pada awalnya, program ini mengadakan perkuliahan intensif yang diselenggarakan untuk peningkatan kemampuan bahasa mahasiswa, pembelajaran bahasa dilaksanakan dengan anjuran penggunaan pendekatan *active learning*, yaitu sistem pembelajaran dengan belajar aktif yang menitikberatkan pembelajaran pada keaktifan mahasiswa dalam berkomunikasi lisan dan tulisan. Tim Penyusun, *Profil Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kendari*, (Kendari: Unhalu Press, 2008), h. 12.

<sup>7</sup> Imam Syafi'ed an Abdul Syukur Gazali, *Terampil Berbahasa Indonesia 3* (Jakarta; Pustaka pelajar, 1999), h. 5.

tian ini berupa pengadaan program khusus dalam mendampingi perkembangan pembelajaran bahasa asing, program tersebut dirancang untuk membantu mahasiswa dengan cepat dan mudah menguasai dasar-dasar bahasa Arab dan bahasa Inggris. Meskipun perjalanan pengembangan program tersebut diwarnai dengan situasi pasang surut, tetap saja dipertahankan dengan melekatkan karakter berdasarkan eksistensinya sebagai program akademik pengembangan bahasa asing.

Urgensi pengetahuan dan pembelajaran bahasa Arab dalam lembaga pendidikan dijelaskan oleh Azhar Arsyad bahwa apabila seseorang ingin belajar efektif dan efisien pada perguruan tinggi agama maka penggalakan penguasaan bahasa Arab menjadi kebutuhan mutlak.<sup>8</sup> Kebutuhan mutlak tersebut menggambarkan betapa pentingnya pembelajaran bahasa Arab dalam dunia kampus dan pengembangan khazanah keilmuan terkait dengan kemampuan berkomunikasi dengan bahasa Arab, baik lisan maupun tulisan.

Seperti halnya dengan bahasa Arab, bahasa Inggris juga merupakan bahasa asing yang penting untuk diketahui, dipahami, dan dikuasai dengan maksimal. Terdapat begitu banyak literatur buku asing yang berbahasa Inggris terkait dengan bidang keilmuan yang sedang ditekuni oleh para mahasiswa, literatur tersebut dapat menjadi referensi bagi pengembangan keilmuan hanya dengan jalan memahami isi dan uraiannya. Pengetahuan terhadap bahasa Inggris dapat membantu mahasiswa memahami literatur berbahasa Inggris tersebut. Selain itu, bahasa Inggris sebagai bahasa Internasional menjadi penting dalam menjelajahi dunia. Bahasa Inggris yang telah mendunia dapat menjadi bekal dalam mengarungi penjelajahan intelektual mahasiswa dalam ruang lingkup akademik dan sosial masyarakat.

---

<sup>8</sup> Azhar Arsyad, *Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya: Beberapa Pokok Pikiran* (Cet.I;Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 10.

Pencapaian ekspektasi menguntungkan dalam pembelajaran bahasa asing tidak berjalan sendiri melainkan diiringi hadirnya beberapa tantangan dan sekaligus menjadi faktor penyebab rendahnya kesuksesan pembelajaran bahasa asing, yaitu: *pertama*, bekal ajar awal yang berbeda dari asal sekolah masing-masing. Berdasarkan data awal yang diperoleh, informasi tentang bekal ajar awal tersebut dapat dibedakan dengan dua kategori, yaitu; bekal ajar awal mahasiswa yang berasal dari sekolah umum (SMAN, SMA Swasta, SMK, STM), bekal ajar awal mahasiswa yang berasal dari madrasah (Madrasah Aliyah Negeri (MAN), Madrasah Aliyah Swasta (MAS), dan Madrasah Aliyah Pesantren. Realitas dan beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa bekal ajar awal mahasiswa yang berasal dari Madrasah cenderung lebih baik dari pada mahasiswa yang berasal dari sekolah umum.

*Kedua*, lingkungan berbahasa yang tidak memadai, mengingat bahwa peserta didik memiliki ragam bahasa pertama yang sangat variatif dan berasal dari lingkungan *non-native speaker* kedua bahasa asing yang dipelajari, sehingga tidak tersedia lingkungan berbahasa yang kondusif sesuai bahasa yang dipelajari, terutama lingkungan dalam kelas. Kenyataan selama ini adalah belum terdapat tenaga dosen *native speaker* sehingga pembiasaan menyimak bahasa ajar belum maksimal. *Ketiga*, fasilitas sarana dan prasarana dan media pembelajaran yang kurang mendukung. Pembelajaran bahasa membutuhkan laboratorium bahasa untuk menunjang keberhasilan penguasaan keterampilan bahasa. *Keempat*, Peran dan fungsi Lembaga Pusat Studi Bahasa kurang maksimal dalam mendampingi proses pengembangan penguasaan bahasa asing. *Keenam*, keterampilan berbahasa tenaga pengajar yang memang bukan *native speakers* mempengaruhi kualitas model pembelajaran bahasa asing, utamanya dalam keterampilan berbicara. Penggunaan pendekatan komunikatif dalam pem-

belajaran bahasa asing saat ini menunjukkan keberhasilan dalam mengatasi beberapa faktor tersebut, namun terdapat pula beberapa kelas yang mengalami hambatan berdasarkan beberapa faktor tersebut.

Berbeda dengan kajian lainnya, tulisan ini membahas tentang pembelajaran bahasa asing berdasarkan pendekatan komunikatif yang mengacu pada tujuan pembelajaran bahasa asing mahasiswa Perguruan Tinggi Islam pada umumnya, dan khususnya bagi mahasiswa IAIN Kendari. Bentuk implementasi pembelajaran berdasarkan pendekatan komunikatif, baik terkait dengan prinsip maupun yang terkait dengan strategi. Tulisan ini juga mengkaji tentang faktor-faktor penyebab rendahnya kesuksesan pembelajaran bahasa asing di IAIN Kendari.

## **B. STAIN Menuju IAIN**

Berawal dari Fakultas IAIN Alauddin di Kendari sebagai bagian dari IAIN Alauddin Ujung Pandang beralih menjadi Fakultas Filial berdasarkan Surat Keputusan Rektor Nomor 8 tahun 1967 tentang Fakultas Tarbiyah Menjadi Filial Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin di Kendari, Perguruan Tinggi Islam yang semula berupa Fakultas Filial ini kemudian berubah menjadi STAIN Sultan Qaimuddin Kendari berdasarkan Surat Keputusan Presiden RI Nomor 11 Tahun 1997 tentang Pendirian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri dan di penghujung tahun 2014 beralih status menjadi IAIN berdasarkan Peraturan Presiden RI Nomor 145 Tahun 2014 tentang Perubahan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kendari menjadi Institut Agama Islam Negeri. Perubahan itu telah melewati proses panjang dan perjuangan yang merekam rasa suka dan duka, namun semua berhasil terlewati dengan dukungan kalangan akademisi Perguruan Tinggi Islam khususnya dan Kementerian Agama pada umumnya yang selalu memberikan apresiasi terhadap pertum-

buhan dan perubahan yang dialami oleh STAIN Sultan Qaimuddin Kendari hingga berstatus IAIN Kendari.

IAIN saat ini memiliki 4 (empat) Fakultas dan Program Pascasarjana, yaitu: (1) Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI), Jurusan Manajemen Pendidikan (MP), Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Jurusan Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI) dan Jurusan Pendidikan Guru Madrasah Raudatul Atfal (PGRA), (2) Fakultas Syari'ah, Jurusan Al-Ahwal al-Syakhshiyah (AS), Jurusan Muamalah, dan Jurusan Siyasa (3) Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Jurusan Ilmu Al-quran, Jurusan Ilmu Hadist, Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI), jurusan Bimbingan dan Konseling, dan Jurusan Manajemen Dakwah, (4) Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, Jurusan Ekonomi Islam dan jurusan Perbankan Syariah, dan Program Pascasarjana mengembangkan 4 (empat) Program Studi Magister, yaitu: (1) Program Magister Manajemen Pendidikan Islam, (2) Program Magister Pendidikan Agama Islam, (3) Program Magister Hukum Islam, dan (4) Program Magister Ekonomi Islam. Selain itu, terdapat Perpustakaan, Pusat Penjamin Mutu, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat, dan Lembaga Pusat Bahasa.

### ***Kebijakan Pusat Studi Bahasa: Program Khusus Pengembangan Bahasa Asing***

Bentuk kebijakan mewarnai perjalanan pengembangan lembaga Perguruan Tinggi Islam, sejak berubah menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri hingga saat ini menjadi IAIN, semangat segenap civitas akademika tumbuh dan berkembang sehingga muncul beberapa kebijakan yang menunjang pengembangan akademik, seperti menentukan arah pengembangan perguruan tinggi yang terencana melalui pengembangan program khusus pada Pusat Studi Bahasa yang pada awal didirikan disebut sebagai Program Matrikulasi Bahasa. Program khusus ini menga-

lami pasang surut dalam beberapa masa, eksistensinya sangat dipengaruhi oleh kebijakan internal pimpinan lembaga dan institusi yang memegang peran penting selama beberapa masa pergantian kepemimpinan.

Secara historis dapat dijelaskan bahwa program Matrikulasi STAIN Sultan Qaimuddin Kendari dibentuk pada tahun ajaran 1999/2000 berdasarkan SK Ketua STAIN Sultan Qaimuddin Kendari Nomor: 049 Tahun 1999 tentang Pengelola Matrikulasi Bahasa bagi Mahasiswa STAIN Sultan Qaimuddin Kendari Tahun Akademik 1999/2000. Program Matrikulasi ini berada di bawah naungan Unit Bahasa yang bernama Program Matrikulasi Bahasa, fungsi utama program ini adalah memwadahi pengembangan penguasaan bahasa asing, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris bagi setiap mahasiswa pada semester I (pertama) dan semester II (kedua).

Pada kenyataannya dinamisasi mewarnai eksistensi keberlangsungan program ini selama tiga tahun pertama, yaitu sejak terbentuknya pada tahun 1999 hingga tahun 2002, kebijakan pimpinan saat itu menginginkan pembekuan aktivitas pada program tersebut sehingga menjadi *vacum* selama kurang lebih 2 (dua) tahun. Pergantian pimpinan menghadirkan kebijakan baru untuk mengaktifkan kembali program tersebut terhitung mulai tahun 2004, perluasan kebijakan tentang distribusi mata kuliah pun terjadi. Pada awal masa pembentukan, program ini mengadakan mata kuliah bahasa asing sebagai pengembangan pengetahuan dasar mahasiswa, tetapi pada masa selanjutnya diadakan perluasan jumlah mata kuliah dasar lainnya yang berorientasi untuk memenuhi kemampuan dasar mahasiswa dalam bidang lain, atau lebih tepatnya disebut mata kuliah dasar umum.

Pada semester pertama, mata kuliah yang diadakan adalah bahasa Arab terdiri dari: (*Qawa'id, Insyah, Mutala'ah, Muhadasah*), bahasa Inggris terdiri dari: (*Structure, Writing, Reading,*

*dan Conversation*), Komputer, Baca Tulis Alquran (BTQ) dan Metodologi Penulisan Karya Ilmiah (MPKI). Pada semester kedua, yaitu semester genap, mata kuliah yang diadakan adalah bahasa Arab (*Qawa'id, Insya', Mutala'ah, dan Muhadasah*), bahasa Inggris (*Structure, Writing, Reading, dan Conversation*), Pembinaan Akhlak, Strategi Belajar di Perguruan Tinggi dan Pengantar Filsafat Ilmu. Setiap mata kuliah tersebut diberi bobot SKS dan diberi nilai kecuali mata kuliah praktikum bahasa Arab dan Inggris.<sup>9</sup>

Pada tahun 2006, Program Matrikulasi berperan aktif dalam menghidupkan kegiatan yang berbasis pengetahuan berbahasa. Selain mengadakan pembelajaran bahasa asing secara formal pada kelas perkuliahan, program ini juga mengadakan beberapa kegiatan, seperti: Lomba Pidato Tingkat Kampus antar Mahasiswa dengan menggerakkan tenaga pengajar atau dosen selaku Deawan Juri, Lomba Menulis Artikel Berbahasa Asing, dan Pelatihan Peningkatan Mutu Dosen Bahasa Asing. Selain itu, Program Matrikulasi juga mengadakan Buku Ajar Bahasa Asing yang disusun oleh *Team Teaching* bahasa asing, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris. Pengelolah Program Matrikulasi STAIN Sultan Qaimuddin Kendari saat itu mengalami pergantian formasi beberapa kali, Surat Keputusan terakhir terkait dengan pengelola program ini adalah program ini dipimpin oleh seorang ketua berdasarkan SK Ketua STAIN Kendari Nomor 02.a Tahun 2010 tentang Pengelola Matrikulasi STAIN Sultan Qaimuddin Kendari tahun 2010, pengelola memiliki dua tugas utama, yaitu; *pertama*, menyiapkan instrument dan ke-

<sup>9</sup> Pembelajaran bahasa asing (bahasa Arab dan bahasa Inggris) yang berlangsung pada Program Matrikulasi bertujuan untuk mencapai keterampilan berbahasa pada empat komponen, yaitu; menyimak, berbicara, membaca, dan menulis. Keempat komponen tersebut dipelajari secara sistematis dan komprehensif karena antara satu komponen dengan komponen lainnya saling membutuhkan. Hal ini menjadi alasan ditetapkannya 4 (empat) bagian jenis mata kuliah yang diajarkan pada program tersebut untuk setiap bahasa Arab dan bahasa Inggris. Dokumentasi Unit Bahasa STAIN Kendari, tanggal 12 April 2010.

lengkapan lainnya yang terkait dengan Matrikulasi khususnya pembelajaran pada program Matrikulasi; *kedua*, menyiapkan laporan pertanggungjawaban hasil pelaksanaan kegiatan tersebut kepada Ketua STAIN Sultan Qaimuddin Kendari.

Pengelola program Matrikulasi melakukan beberapa hal dalam menyiapkan instrumen perkuliahan, yaitu: menyusun distribusi mata kuliah, menentukan dosen, menentukan SKS mata kuliah, dan melakukan *monitoring* dan *controlling* pada pembelajaran beberapa mata kuliah program Matrikulasi. Kebijakan pengelolah yang lain adalah mengadakan kegiatan praktikum bahasa (bahasa Arab dan bahasa Inggris), dengan tujuan untuk memediasi latihan keterampilan berbahasa. Kebijakan terkait tugas edukatif dosen adalah perencanaan pembelajaran berupa penyusunan silabus, keseragaman pendekatan dan metode pembelajaran, pelaksanaan aktivitas kelas, dan proses evaluasi. Secara umum kebijakan tersebut terarah pada pembelajaran bahasa berdasarkan pendekatan dan metode *active learning*.

Pada Tahun Akademik 2014/2015 pimpinan mengeluarkan kebijakan yang mengatur kesinambungan program Matrikulasi tidak lagi berada di bawah naungan Pusat Studi Bahasa -saat ini disebut Lembaga Bahasa- melainkan kewenangan pendistribusian dan pelaksanaan mata kuliah pembelajaran bahasa asing dilimpahkan ke setiap jurusan -saat ini disebut Fakultas- di IAIN Kendari. Mulai tahun akademik 2014/2015 pembelajaran bahasa asing dialokasikan pada setiap semester yaitu dimulai pada semester I (pertama) sampai semester VI (keenam) pada setiap fakultas, mata kuliah ini merupakan mata kuliah tahapan. Distribusi mata kuliah tahapan ini berdasarkan kurikulum yang berlaku, pembelajaran bahasa tidak lagi dipelajari secara terpisah berdasarkan 4 (empat) keterampilan berbahasa seperti sebelumnya melainkan dipelajari sebagai satu kesatuan dalam waktu yang bersamaan.

### C. PENDEKATAN KOMUNIKATIF: SUATU TINJAUAN METODOLOGIS

Pembelajaran bahasa asing yang berlangsung pada IAIN Kendari diwarnai dengan dinamisasi kebijakan internal institusi yang memberi peluang bagi kelanjutan peran dan fungsi Lembaga Pusat Bahasa, Program Matrikulasi saat itu menetapkan pendekatan belajar yang berkiblat pada *Student-centered study* yang bermuara pada metode *active learning*, namun kebijakan tersebut direspon dengan melaksanakan pembelajaran tidak hanya dengan pendekatan dan metode itu saja. Terdapat beberapa dosen yang menggunakan pendekatan komunikatif dalam tatanan implementasi. Oleh karena itu, pendekatan ini menjadi populer di kalangan beberapa dosen, namun pada sisi lain beberapa dosen masih merasa asing dengan pendekatan tersebut. Berikut digambarkan rangkaian kajian tentang pendekatan komunikatif.

#### ***Pendekatan, Metode, dan Teknik***

Kata “pendekatan” berasal dari bahasa Inggris “*approach*” yang populer mewarnai dunia pembelajaran bahasa. Seorang linguis terapan Edward Anthony asal Amerika pada 1963 mengajukan skema yang dikonseptualisasi menjadi tiga level, yaitu pendekatan, metode dan teknik. Perbedaan makna antara ketiga istilah yang dipopulerkan ini menjadi konsumsi penalaran dosen yang memahami secara sistematis berdasarkan alur kronologis yang menunjukkan rangkaian penggunaan dengan pemaknaan yang berbeda.

Para dosen memahami bahwa pendekatan adalah sebuah perangkat asumsi korelatif yang berhubungan dengan hakikat belajar dan pembelajaran bahasa. Metode adalah seperangkat rencana dalam pengajaran materi bahasa berdasarkan pendekatan yang dipilih. Sedangkan teknik adalah strategi atau prosedur tertentu yang digunakan untuk mencapai tujuan, si-

fatnya konsisten dengan metode dan harmonis pula dengan pendekatan yang dipilih. Oleh karena itu, para dosen selaku pelaksana pendidikan memahami bahwa pendekatan adalah sumber praktik dan prinsip dalam pembelajaran bahasa, atau dengan kata lain bahwa pendekatan merupakan payung bagi metode dan teknik.<sup>10</sup>

Secara historis, pergeseran zaman dua abad berselang meluaskan Jack Richards dan Theodore Rodgers memodifikasi teori yang diungkapkan oleh Edward Anthony. Istilah-istilah yang dipopulerkan Anthony, yaitu “pendekatan, metode, dan teknik” dipopulerkan menjadi “pendekatan, desain, dan prosedur”.<sup>11</sup> Perubahan sebutan istilah-istilah tersebut dapat dipahami karena pada dasarnya “metode” tertuang dalam “desain, dan “teknik” menjadi bagian dari “prosedur”. Pemahaman mereka terlihat bahwa ada keterkaitan antara ketiga istilah ini, yaitu pendekatan secara organisasi ditentukan oleh desain, dan

---

<sup>10</sup> Apabila pendekatan, metode, dan teknik didudukkan dalam wawasan pembelajaran aktif, maka istilah-istilah tersebut menuntut agar aktivitas subyek didik dipertinggi. Pendekatan ditujukan untuk suatu obyek akan dianalisis, dikenai sebuah perlakuan, dievaluasi atau dijadikan obyek piker. Sedangkan metode dapat dianalogikan sebagai jalan yang ditempuh untuk mencapai suatu tujuan belajar. Teknik dianalogikan sebagai alat yang dipakai melalui jalan tersebut. Noeng Muhajir, *Ilmu pendidikan dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta; Rake Sarasin, 1987), h. 21.

<sup>11</sup> Pendekatan mengacu pada teori-teori tentang sifat bahasa dan acuan bahasa yang berfungsi sebagai sumber praktek dan prinsip-prinsip pembelajaran bahasa. Desain adalah suatu sistem instruksional yang berasal dari pendekatan. Prosedur mengacu pada bagaimana pendekatan dan desain yang diwujudkan dalam perilaku kelas. J. C. Richards and T. S. Rodgers, “Method: Approach, Design, and Procedure” dalam *TESOL Quarterly*, 16 (2) Edition June (Teachers of English to Speakers of Other Languages, Inc. (TESOL), 1982), h. 153-168. Diakses 29 Maret 2014 pada <http://www.jstor.org/stable/3586789>. Lihat pula J. C. Richards, *The Context of Language Teaching* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), h. 17. Lihat pula J. C. Richards and T. S. Rodgers, *Approach and Methods in Language Teaching: A Description and Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) h. 15. Bandingkan dengan T. S. Rodgers, *Language Teaching Methodology* (Washington, DC: Centre for Applied Linguistics, 2001), h. 19.

praktis diwujudkan dalam prosedur.

Ketiga konsep “pendekatan, desain, dan prosedur” yang diusulkan berdasarkan kerangka pikir Richards dan Rodgers ini dianggap sangat efektif oleh para dosen sebagai kerangka kerja dalam pembelajaran bahasa dengan tujuan khusus mengembangkan komunikasi serta untuk memahami metodologi dalam penggunaan bahasa komunikatif. Mereka melakukan pengkajian mendalam tentang istilah pendekatan dengan istilah yang sering tumpang tindih, yaitu metode.<sup>12</sup> Mereka menganggap metode sebagai sistem pengajaran dengan praktek atau teknik, sedangkan pendekatan lebih dipahami secara filosofis merupakan penerapan teori dalam pembelajaran dengan proses berbeda.<sup>13</sup>

Penggunaan istilah metode untuk merujuk kepada filosofis pembelajaran bahasa yang berisi suatu standar prosedur atau prinsip-prinsip untuk mengajar bahasa yang berdasarkan kumpulan teoritis tentang kealamiah bahasa dan pembelajaran bahasa.<sup>14</sup> Rodgers memberikan penawaran yang berbeda dengan membedakan antara metode dan pendekatan, pendekatan adalah penerapan pembelajaran bahasa yang lebih filosofis dalam berbagai variasi, sedangkan metode adalah sistem pengajaran yang lebih esensial menggabungkan teknik yang dijalankan.<sup>15</sup> Berdasarkan kedua pandangan tersebut, pemahaman para dosen tentang istilah pendekatan dan metode dijabarkan dalam pengertian bahwa pendekatan menjadi sesuatu yang

---

<sup>12</sup> David Nunan, *Language Teaching Methodology, a Textbook for Teachers*. (Hertfordshire, UK: Prentice Hall, 1991), h. 67.

<sup>13</sup> Pendapat lain menganggap bahwa Richards dan Rodgers dalam konsepnya tidak menggunakan istilah “metode”, hal tersebut adalah preferensi mereka menggunakan itu sebagai payung istilah untuk merujuk pada hubungan yang lebih luas antara teori dan praktek dalam pengajaran bahasa. B. Kumaravadivelu, *Understanding Language Teaching from Method to Post Method* (Philadelphia, NJ: Lawrence Erlbaum 2006), h. 86.

<sup>14</sup> J. C. Richards, *The Context of Language Teaching*, h. 32.

<sup>15</sup> T. S. Rodgers, *Language Teaching Methodology*, h. 20.

melandasi metode, sedangkan metode menjadi acuan dalam melaksanakan kegiatan.

Para dosen menentukan pendekatan sebagai langkah awal persiapan pembelajaran, lebih lanjut dapat dipahami sebagai pandangan-pandangan yang dimiliki oleh para dosen dalam proses pembelajaran. Pendekatan dalam pembelajaran bahasa merupakan seperangkat asumsi atau kerangka teori tentang bahasa dan pembelajaran bahasa yang mendasari penyusunan suatu metode pembelajaran bahasa asing.<sup>16</sup> Para dosen bahasa Arab mengenal istilah pendekatan dengan istilah yang populer dalam bahasa Arab, yaitu istilah *al-madkhal* yang bermakna seperangkat asumsi mengenai hakekat bahasa dan hakekat belajar mengajar bahasa, sifatnya aksiomatik.<sup>17</sup> Pendekatan juga dapat diartikan sebagai seperangkat asumsi korelatif mengenai hakikat pembelajaran bahasa.<sup>18</sup>

Berdasarkan uraian realitas tersebut, maka dapat dipahami bahwa pendekatan dalam pembelajaran bahasa adalah konsep atau asumsi yang menjadi acuan bagi dosen dalam melaksanakan pembelajaran bahasa. Asumsi ini sangat menegaskan bahwa pendekatan memiliki peran penting dalam proses pembelajaran yang berupa konsep dasar dalam melaksanakan pembelajaran.

### ***Komunikasi: Konsep dan Pemaknaannya***

Istilah “komunikatif” dapat dipahami melalui salah satu prinsip teori bahasa yang menunjukkan bahwa bahasa adalah komunikasi, maka memahami makna kata “komunikasi” dalam pengertian tersebut sangat penting sehingga dapat dipahami

---

<sup>16</sup> Ramli Sannang, *Pendekatan Pembelajaran Bahasa* (Ujung Pandang: IKIP Ujung Pandang Press, 1986), h. 5.

<sup>17</sup> Azhar Arsyad, *Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya: Beberapa Pokok Pikiran* (Cet. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 19.

<sup>18</sup> Henry Guntur Tarigan, *Metodologi Pengajaran Bahasa I* (Banding: angkasa, 1991), h. 10.

hubungan antara kata “pendekatan” dan kata “komunikasi”. “Komunikasi” berasal dari bahasa Latin yang terbentuk dari dua suku kata, yaitu “cum” dan “umus”. “Cum” berarti “dengan”, “umus” berarti “satu”.

Berdasarkan dua kata tersebut terbentuk kata benda “*communio*”, dan disebut dengan kata “*communion*” dalam bahasa Inggris yang mengandung beberapa pengertian, yaitu kebersamaan, persatuan gabungan, pergaulan, atau hubungan. Untuk ber-*communio* dibutuhkan adanya usaha dan kerja, maka berdasarkan kata benda “*communio*” lahir kata kerja “*communicare*” yang memiliki beberapa pengertian, yaitu; membagi sesuatu dengan seseorang, tukar-menukar, membicarakan sesuatu dengan seseorang, memberitahukan sesuatu kepada seseorang, bercakap-cakap, bertukar pikiran, berhubungan, atau berteman.

Kata “*communicate*” dalam *Longman Dictionary of Contemporary* berarti *to make opinion, feelings, information, know or understood by others*. Pengertian lain yang juga disebutkan dalam kamus tersebut adalah “*to share*” artinya berbagi, “*to exchange*” artinya bertukar. Sedangkan kata “*communication*” diartikan sebagai tindakan atau proses berkomunikasi (*the act or process of communicating*).<sup>19</sup>

Komunikasi adalah proses yang berkesinambungan dalam ekspresi, interpretasi, dan negosiasi yang berlangsung setidaknya antara para dosen dengan mahasiswa yang terlibat dalam situasi pembelajaran bahasa. Kesempatan untuk komunikasi yang tidak terbatas dan mencakup sistem tanda dan simbol oleh keduanya, dosen dan mahasiswa (tidak bisa mulai untuk mengklasifikasikan atau bahkan mengidentifikasi) menjadi bagian penting dari bahasa. Mahasiswa prihatin dengan komunikasi sejak lahir, dan belajar untuk menanggapi dalam

---

<sup>19</sup> *Longman Dictionary of Contemporary English*, <http://www.ldoceonline.com/dictionary/communicate?PageSpeed=noscript>, (Diakses 12 Februari 2013).

konteks baru seperti yang terkumpulkan melalui pengalaman hidup, niat dan pesan yang disampaikan sering tidak serupa. Pesan yang disampaikan tergantung pada berbagi pemahaman dan tentang simbol yang mungkin dan tidak mungkin ditafsirkan seperti yang diinginkan.<sup>20</sup>

Keragaman makna dan simbol yang menjadi bagian dalam komunikasi dipahami oleh dosen tidak terbatas pada fungsi komunikasi untuk berinteraksi dalam keseharian tetapi seyogyanya menjadi bagian komunikasi dua arah antara dosen dan mahasiswa pada saat proses pembelajaran berlangsung. Memahami makna komunikasi sebagai bagian aktivitas pembelajaran menegaskan bahwa manusia perlu menyadari esensi pembelajaran tersebut bermuara pada keterlibatan dalam aktivitas komunikatif. Aktivitas yang dapat mencerminkan fungsi komunikasi yang efektif dalam ruang lingkup pembelajaran berdasarkan pendekatan komunikatif.

Bahasa adalah komunikasi, ketika dosen menyampaikan keinginan dan pikiran kepada mahasiswa ataupun sebaliknya, bahasa juga adalah aktivitas, pada dasarnya empat jenis (mendengar, berbicara, membaca dan menulis), serta bahasa tubuh dan semiologi<sup>21</sup> Sedangkan bahasa lisan adalah kompleks utama dan paling teknik yang dimiliki dalam mengkomunikasikan informasi.<sup>22</sup> Hal ini memungkinkan untuk menghasilkan urutan suara vokal yang beragam sehingga orang lain bisa merekonstruksi dari suara-suara dan pendekatan berguna untuk menerjemahkan makna yang dimaksudkan. Pada proses komunikasi lisan, pengiriman pesan dimulai dengan hal yang ada dalam pikiran dan menyampaikan melalui bahasa. Penerima

---

<sup>20</sup> Sandra J. Savignon, *Communicative Competence: Theory and Classroom Practice* (t.tp: Addison Wesley Publishing company, 1983), h. 8.

<sup>21</sup> B. Seaton, *A Handbook of English Language Teaching Terms and Practice* (tp: The Macmillan Press, 1982), h. 86.

<sup>22</sup> Broughton, et al, *Teaching English as a Foreign Language* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), h. 27.

mempersepsikan bahasa dan dengan demikian memahami pikiran pengirim.

Teori bahasa sebagai komunikasi merupakan teori yang menjadi acuan pengembangan pembelajaran bahasa komunikatif. Pembelajaran tersebut disebut pula sebagai pembelajaran yang berdasarkan pendekatan komunikatif. Sebelum teori bahasa ini muncul telah dikenal teori bahasa yang menitikberatkan pembelajaran pada struktur bahasa atau gramatikal. Teori inilah yang mempengaruhi hampir semua kreativitas dosen dalam kelas bahasa, teori yang menyebabkan benturan antara ekspektasi dan capaian tujuan pembelajaran bahasa di kalangan perguruan tinggi Islam. Berbeda dengan teori tersebut, teori bahasa sebagai komunikasi<sup>23</sup> memandang bahasa bukan hanya sekedar penguasaan sistem kaidah bahasa, namun yang lebih penting adalah pengetahuan tentang sistem komunikasi.

Oleh karena itu, penting untuk mengetahui makna penamaan pendekatan komunikatif tersebut sebagai salah satu bentuk pendekatan di antara pendekatan lainnya. Memahami pendekatan komunikatif sebagai bagian dari pendekatan pembelajaran bahasa berdasarkan tiga pandangan teoretis tentang hakikat bahasa yang menginformasikan pendekatan dan metode dalam pembelajaran bahasa, yaitu: *Pertama*, pandang struktural berpandangan bahwa bahasa adalah sistem dari elemen pengkodean arti yang terhubung secara struktural. Targetnya adalah penguasaan terhadap sistem kebahasaan seperti satuan-satuan fonologis (fonem), satuan-satuan gramatikal (klausa, frasa,

<sup>23</sup> Richards dan Rodgers meringkas beberapa karakteristik pandangan komunikatif bahasa: *Language is a system for the expression of meaning; the primary function of language is for interaction and communication; the structure of language reflects its functional and communicative use; the primary units of language are not merely its grammatical and structural features, but categories of functional and communicative meaning as exemplified in discourse.* J. C. Richards and T. S. Rodgers, *Approach and Methods in Language Teaching: A Description and Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) h. 71.

kalimat), operasi gramatikal (menambah, menggeser, menggabungkan, atau mentransformasi elemen-elemen), dan item leksikal. *Kedua*, pandangan fungsional berpendapat bahwa bahasa adalah sarana untuk mengungkapkan arti fungsional. Teori ini menekankan pada aspek semantik dan dimensi komunikatif. *Ketiga*, pandangan interaksional melihat bahasa sebagai sarana untuk merealisasi hubungan interpersonal dan untuk melakukan transaksi sosial antar individu.

Komunikasi yang digunakan dalam istilah pendekatan komunikatif sebagai bagian dalam uraian makna bahwa komunikasi adalah tindakan berkomunikasi yang dilahirkan dalam bentuk berekspresi, menginterpretasi, dan bernegosiasi dengan menggunakan bahasa. Pendekatan komunikatif merupakan pendekatan yang bertujuan untuk melatih kompetensi komunikatif, sehingga sangat penting untuk memahami lebih jauh istilah kompetensi komunikatif atau populer dengan sebutan *communicative competence*.

### ***Konsep Kompetensi Komunikatif: Silang Pendapat para Pakar***

Penggunaan makna *communicative competence*<sup>24</sup> terbilang tidak asing karena istilah ini telah banyak digunakan, baik oleh dosen selaku pengajar bahasa maupun para penulis yang menggunakan istilah tersebut dalam teks buku ajar bahasa. Pemakaian istilah ini sangat beragam, ada yang telah menggunakannya dengan makna yang pasti dan tepat, ada yang

---

<sup>24</sup> Richards sees communicative competences as understanding “how to use language for a range of different purposes and functions”, understanding how to adjust language depending on the setting (socio-linguistics), “knowing how to produce and understand different types of texts” such as interviews and conversations for instance, as well as having the ability to continue communication in spite of one’s limitation in the language through the use of different strategies. J. C. Richards, *Communicative Language Teaching Today* (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2006), h. 3.

sebatas pemaknaan terbatas atau disebabkan oleh suatu hal yang melatarbelakanginya, dan ada pula yang masih kurang maksimal dalam memaknainya.<sup>25</sup>

Kompetensi komunikatif<sup>26</sup> dapat dipahami sebagai pengetahuan dan kemampuan untuk menunjukkan perilaku komunikatif yang tepat dalam konteks interaksi.<sup>27</sup> Chomsky mengemukakan istilah kompetensi yang digambarkan sebagai sistem linguistik belaka atau pengetahuan tata bahasa abstrak.<sup>28</sup> Kompetensi adalah penguasaan sistem aturan tata bahasa dimana seseorang mampu memahami dan menghasilkan kalimat yang beraturan sesuai dengan tata bahasanya, yaitu kompetensi linguistiknya.<sup>29</sup>

Istilah “kemampuan komunikatif” ini berasal dari Dell Hymes<sup>30</sup> yang dipopulerkan melalui artikelnya yang berjudul *On*

<sup>25</sup> Sandra J. Savignon, *Communicative Competence: Theory and Classroom Practice* (t.tp: Addison Wesley Publishing company, 1983), h. 1.

<sup>26</sup> In the early 1970s the term *communicative competence* emerged as an important theoretical construct in explorations of the relationship of language to society and culture. Scholars in Great Britain (Campbell and Wales 1970), West Germany (Habermas 1970, 1971), and the United States (Hymes 1971) introduced the term in a variety of interpretations. Although each interpretation has contributed to the indispensable role the concept has come to play in a number of disciplines, the American anthropologist Dell Hymes' use of the term, perhaps because it was a direct challenge to the prevailing linguistic theory of the time, has had the most significant impact on linguistics and language teaching in the United States. Margie Berns, *Context of Competence: Socio and Cultural Considerations in Communicative Language Teaching* (New York, Plenum Press, 1990), h. 29. Jack C. Richards dan Theodore S. Rodgers, *Approaches and Methods in Language Teaching*, h.69. D. H. Hymes, On Communicative Competence dalam C. Brumfit and K. Johnson (eds.), *The Communicative Approach to Language Teaching* (Oxford: Oxford University Press, 1983), h.7

<sup>27</sup> Hu Wei, “Communicative Language Teaching in the Chinese Environment”, *US-China Education Review, ISSN 1548-6613, USA Volume 7, No.6* (Serial No.67) (June 2010), h. 78. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED511286.pdf> (Diakses 27 Maret 2014).

<sup>28</sup> N. Chomsky, *Aspect of Theory of Syntax* (t.tp: MIT Press, 1965), h. 3.

<sup>29</sup> J. Munby, *Communicative Syllabus Design* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), h. 7.

<sup>30</sup> *Since its introduction by Hymes in the mid-1960s, the term “communicative competence” has enjoyed increasing popularity among teachers, researchers and*

*Communication Competence*. Menurut Hymes, *Theory of communicative competence was a definition of what a speaker needs to know in order to be communicatively competent in a speech community*.<sup>31</sup> Pendapat Hymes tersebut menggambarkan bahwa kemampuan komunikatif adalah penguasaan secara naluri yang dimiliki seorang penutur asli untuk menggunakan dan memahami bahasa secara wajar dalam proses berkomunikasi atau berinteraksi dengan orang lain. Gambaran ini terkait dengan situasi sosial atau budaya yang membutuhkan bahasa sebagai alat komunikasi.<sup>32</sup>

Hymes menyatakan bahwa konsep “kompetensi komunikatif” yang disampaikan merupakan pengembangan dan penjabaran gagasan Chomsky tentang kompetensi, gagasan tersebut merupakan reaksi terhadap dua aspek dari Chomsky, yaitu pandangan bahasa dan linguistik. *Pertama* adalah pembatasan domain penemuan linguistik terhadap kompetensi gramatikal, yaitu pengetahuan tentang aturan tata bahasa. Bagi Hymes, tugas linguist tidak hanya mendeskripsikan yang diketahui pembicara tentang tata bahasa tetapi juga mempertimbangkan fakta bahwa “anak normal memperoleh pengetahuan tentang kalimat tidak hanya sebagai gramatikal tetapi juga kesesuaian”.<sup>33</sup>

Berbeda dengan gagasan tersebut Richards melihat kompetensi komunikatif sebagai pemahaman “bagaimana menggunakan bahasa untuk berbagai tujuan dan fungsi yang berbeda”,

---

*others interested in language. In field of second (and foreign) language pedagogy, this general interest in language for communication is viewed as a promising departure from the narrower and still popular focus on language as grammar.* J. C. Richards and Richards W. Schmidt, *Language and Communication* (Cet. II; New York: Longman Inc., 1984), h. 2.

<sup>31</sup> D. H. Hymes, On Communicative Competence, dalam C. Brumfit and K. Johnson (eds.), *The Communicative Approach to Language Teaching*, h. 7.

<sup>32</sup> Sri Utari Subyakto dan Nababan, *Metodologi Pengajaran Bahasa*, h. 63.

<sup>33</sup> Dell Hymes, “Competence and performance in linguistic theory” dalam R. Huxley & E. Ingram (Eds.), *Language acquisition: Models and methods* (London: Academic Press, 1971), h. 5.

memahami bagaimana untuk menyesuaikan bahasa tergantung pada pengaturan (socio-linguistik), “mengetahui bagaimana untuk menghasilkan dan memahami berbagai jenis teks” seperti wawancara dan percakapan misalnya, serta memiliki kemampuan untuk melanjutkan komunikasi meskipun keterbatasan seseorang dalam bahasa melalui penggunaan strategi yang berbeda.<sup>34</sup>

Beberapa analisis terkait kompetensi komunikatif ditemukan dari linguist yang lain. Canale dan Swain mengakumulasi berbagai titik pandang kompetensi komunikatif menjadi koheren, orientasi linguistik, dan kerangka pedagogis yang bermanfaat, dengan alasan bahwa kompetensi komunikatif minimal mencakup empat bidang pengetahuan dan keterampilan. Usaha membangun penggunaan bahasa secara struktural dan pragmatik menginginkan sasaran pembelajaran bahasa yang komunikatif, yaitu meliputi empat kompetensi: kompetensi gramatikal, kompetensi sosiolinguistik, kompetensi wacana, dan kompetensi strategis.

Berbanding terbalik dengan kenyataan yang dihadapi pada kebanyakan kelas pembelajaran bahasa asing, tidak terkecuali pada pembelajaran bahasa asing di perguruan tinggi khususnya di IAIN Kendari, bahasa yang diajarkan bagi mahasiswa yang bukan pengguna bahasa ajar (*non-native speaker*) dan berada pada lingkungan berbahasa yang tidak kondusif. Dosen telah berusaha maksimal untuk membudayakan bahasa ajar dengan memperdengarkan bahasa tersebut dalam kelas, namun tidak jarang usaha ini mengalami hambatan karena proses penyamakan mahasiswa tidak ditopang dengan perbendaharaan kosa kata yang memadai. Kondisi ini membutuhkan waktu yang relatif banyak untuk menjelaskan kembali makna setiap kalimat dalam bahasa pertama mahasiswa pada umumnya, yaitu bahasa

---

<sup>34</sup> Jack. C. Richards, *Communicative language teaching today* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), h. 3.

Indonesia. Azhar Arsyad berpendapat bahwa peserta didik memerlukan sesegera mungkin kebiasaan mendengarkan bunyi yang belum dikenal atau belum pernah didengarkan. Gunakanlah bahasa ajar dalam memberikan instruksi kepada peserta didik untuk melakukan sesuatu dalam kelas pada kondisi alami berdasarkan realitas.<sup>35</sup>

Pandangan kalangan komunikatif menyatakan bahwa pembelajaran bahasa bermula dari suatu teori yang berlandaskan bahasa sebagai komunikasi. Terkait dengan hal tersebut Hymes menyatakan bahwa tujuan pembelajaran bahasa adalah mengembangkan kompetensi komunikatif.<sup>36</sup> Sedangkan Littlewood mengemukakan dua karakteristik pembelajaran bahasa berdasarkan pendekatan komunikatif, yaitu: *pertama*, materi pembelajaran bahasa terdiri dari fungsi-fungsi bahasa di samping struktur bahasa. *Kedua*, peserta didik diberi kesempatan seluas-luasnya baik berkelompok maupun individual untuk menggunakan berbagai sumber untuk memecahkan masalah, karena manusia selain sebagai makhluk individu manusia juga merupakan makhluk sosial.<sup>37</sup>

Salah satu solusi tersebut adalah penggunaan pendekatan berbasis kompetensi dan teknologi informasi yang memperhatikan kemajuan pada formasi kompetensi komunikatif para ahli di masa yang mendatang. Korelasi antara pendekatan berbasis kompetensi dan teknologi informasi dalam proses pembelajaran menunjukkan peningkatan terhadap kemajuan signifikan dan formasi kompetensi komunikatif.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Azhar Arsyad, "Mengefektifkan Pendidikan Bahasa Asing di Universitas" dalam Azhar Arsyad, *Membangun Universitas Menuju Peradaban Islam Modern* (Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2009), h. 84-85.

<sup>36</sup> Dell Hymes, "On Communicative Competence" dalam C. J. Brumfit and K. Johnson, *The Communicative Approach to Language Teaching*, h. 8.

<sup>37</sup> William Littlewood, *Communicative Language Teaching an Introduction*, h. 86.

<sup>38</sup> Madina Murzkhanovna Akeshova et. al, "The Problem of Using Competence-Based Approach and Information Technologies in Formation of Communicative Competence of the Future Specialist" *Journal of Creative Educa-*

Savignon berpendapat tentang “kompetensi komunikatif” menganjurkan pembelajaran bahasa melalui percakapan, bukan analisis tata bahasa dan terjemahan. Semua bentuk pembelajaran bahasa komunikatif adalah pembelajaran bahasa yang dimulai dengan model komunikatif dan menggunakan bahasa dalam pembelajaran sistem instruksional. Juga mendeskripsikan tentang peran tenaga pengajar dan peserta didik, kegiatan kelas dan teknik yang digunakan.<sup>39</sup> Manusia sebagai makhluk sosial cenderung hidup berkelompok. Pada setiap kelompok, manusia menggunakan suatu bahasa tertentu sebagai alat komunikasi, apabila sekelompok manusia telah dapat menggunakan bahasa tertentu, maka komunitas tersebut cenderung melestarikan bahasa tersebut.<sup>40</sup> Pada realitasnya, kondisi ini belum maksimal dapat tercipta pada pembelajaran bahasa asing di Perguruan Tinggi Islam, khususnya IAIN Kendari karena pembelajaran bahasa masih berkuat pada masalah structural atau gramatikal semata.

Pendekatan komunikatif ini bertolak dari teori tata bahasa generatif transformasi yang mengarahkan dosen pada kemampuan mengelola pembelajaran berdasarkan prinsip komunikasi dan membuat peserta didik memiliki keterampilan dan kemampuan berbahasa dalam konteks komunikasi. Pendekatan komunikatif lebih mengutamakan pengetahuan makna dalam berbahasa. Apabila asumsi teoretis tersebut di atas diamati, maka dapat membentuk dua bentuk asumsi. Pertama, asumsi yang menekankan komunikasi sebagai tujuan belajar bahasa atau dengan kata lain belajar bahasa untuk berkomunikasi ber-

---

tion, vol 4., no. 8 (Augustus 2013), h. 503. <http://search.proquest.com/docview/1441488176?accountid=136648> (Diakses 21 Oktober 2013).

<sup>39</sup> Manoliu and Marius Narcis, “A Communicative Approach to Language- Origin and Development” *International Journal of Communication Research*, vol 2., no. 2 (April-June 2012), h.138. <http://search.proquest.com/docview/1441488176?accountid=136648> (Diakses 21 Oktober 2013).

<sup>40</sup> Guntur Henry Tarigan, *Metodologi Pengajaran Bahasa I*, h. 29.

dasarkan kaidah bahasa. Kedua, asumsi yang menekankan komunikasi sebagai produk belajar bahasa atau dengan kata lain belajar bahasa dalam situasi sambil berkomunikasi melalui kemampuan menyusun kalimat berdasarkan kaidah bahasa.

Penekanan kegiatan komunikasi dalam pembelajaran bahasa sangat jelas bermuara pada penggunaan bahasa sebagai alat komunikasi. Penggunaan bahasa tersebut selalu tergantung kepada tujuan pengguna bahasa, sehingga pembelajaran bahasa yang dirancang dengan pendekatan komunikatif dapat bertujuan untuk belajar bahasa agar mampu berkomunikasi menggunakan bahasa dalam kebermaknaan. Sedangkan penekanan kegiatan komunikasi yang diumaksudkan sebagai produk pembelajaran bahasa merupakan belajar bahasa tertentu dengan tujuan menciptakan komunikasi dalam konteks susunan kalimat yang terstruktur.

Pembelajaran bahasa asing secara umum telah mengalami perubahan fultuatif dalam beberapa tahun ini, perubahan tersebut seperti sesuatu yang datang dan pergi sangat santun dan terjadi dalam ruang lingkup budaya yang menjelma sebagai bentuk perubahan dan mempengaruhi tatanan perkembangan pembelajaran bahasa asing di permukaan persada dunia pendidikan, khususnya pendidikan bahasa. Betapapun diketahui bahwa bahasa sebagai kunci dalam proses pertukaran ide dan pikiran antara satu dan yang lainnya, namun tidak jarang terjadi kekeliruan hadirnya tutur dan bahasa itu antara sesama pengguna bahasa. Itulah dinamika penggunaan bahasa di tengah-tengah keragaman pendapat dan keinginan makhluk hidup sebagai pengguna bahasa.

Penjelasan tentang tipe pendekatan dalam pembelajaran bahasa penting pula untuk diketahui agar dapat lebih mudah memahami pendekatan komunikatif. Terdapat dua tipe pendekatan dalam metodologi pembelajaran bahasa, yaitu: *pertama*, tipe pendekatan yang fokus terhadap penggunaan bahasa (per-

cakupan dan fungsi komunikasi bahasa). *Kedua*, pendekatan yang fokus terhadap penganalisaan bahasa (belajar tata/aturan bahasa).<sup>41</sup> Kedua tipe pendekatan tersebut memiliki penekanan masing-masing dalam pembelajaran bahasa asing. Tipe pertama menekankan pembelajaran bahasa pada sisi pragmatis dan fungsional sehingga pembelajaran bahasa berdasarkan tipe pendekatan tersebut menginternalisasikan tujuan pembelajaran komunikatif. Tujuan pembelajaran bahasa komunikatif adalah menguasai empat keterampilan berbahasa yang disajikan secara berurutan, yaitu: menyimak, berbicara, membaca, dan menulis.<sup>42</sup> Sedangkan tipe kedua menekankan pembelajaran bahasa pada sisi gramatikal dan struktural sehingga pembelajaran bahasa dominan diarahkan terhadap pengetahuan tentang kaidah atau tata bahasa.

Tujuan pembelajaran bahasa asing adalah untuk memberikan peserta didik kemampuan dan keterampilan berbahasa. Keterampilan dan kemampuan berbahasa tersebut diharapkan dapat digunakan oleh peserta didik baik dalam aktivitas ruang kelas maupun aktivitas sehari-hari. Hal ini mengindikasikan bahwa pembelajaran bahasa harus memiliki tujuan yang jelas, agar dapat mengarahkan peserta didik dalam mencapai tujuan tersebut, yaitu memiliki kemampuan dan keterampilan berbahasa.

### ***Konteks Munculnya Pendekatan Komunikatif***

Pendekatan komunikatif disebut dengan berbagai istilah dalam bahasa Inggris. Pendekatan komunikatif disebut "*the Communicative Approach*" oleh Widdowson, disebut pula *Communicative Language Teaching* (CLT) oleh Richards dan Rogers dalam beberapa literatur yang dikarang dan terkait dengan

<sup>41</sup> Marianne Celce Murcia, *Teaching English as a Second Language (Second Edition)* (Los Angeles: Newbury House Publisher, 1991), h. 3

<sup>42</sup> Furqanul Azies dan Chaedar Alwasilah, *Pengajaran Bahasa Komunikatif: Teori dan Praktek* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996), h. 81.

pendekatan komunikatif. Istilah lain juga digunakan oleh Mumbly, yaitu "*Communicative Syllabus*", selain dari beberapa istilah tersebut masih ada istilah yang menunjuk kepada makna pendekatan komunikatif, yaitu *Notional Functional Approach*. Pendekatan komunikatif dalam bahasa Arab disebut dengan *al-Madkhal al-Ittishaliy*.

Sejak tahun 1960-an, pembelajaran bahasa berkembang dengan pesat, setelah audiolingual berkurang popularitasnya, muncul pendekatan-pendekatan yang lebih melibatkan pikiran atau kegiatan kognitif dari pembelajar bahasa sasaran. Pendekatan-pendekatan tersebut antara lain *The silent way*, *Community Language Learning* dan *Sugestopedia*. Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, muncul di Eropa suatu pendekatan yang disebut *Communicative Language Teaching*. Pendekatan ini menekankan pada kebermaknaan (*meaningfulness*) dan penyampaian makna pesan, yakni fungsi menggunakan bahasa secara wajar.

Awal mula munculnya pendekatan komunikatif dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan terhadap penggunaan metode audiolingual, yang meski telah berjalan sejak tahun 1960-an, tetapi tidak kunjung memberikan perubahan berupa kemampuan berkommunikasi secara lancar. Teori yang dijadikan landasan pun sering dikecam oleh para linguis karena suatu pendekatan aural-oral atau metode audio-lingual didasarkan atas teori tata bahasa strukturalisme dan teori ilmu jiwa behaviorisme.<sup>43</sup>

Kemunculan pendekatan komunikatif dalam pembelajaran bahasa pada tahun 1970-an sebagai reaksi terhadap empat aliran pembelajaran bahasa yang dianut sebelumnya dan masing-masing mempopulerkan metode (*grammar translation method*, *direct method*, *audiolingual method*, dan *cognitive learning theory*). Keempat metode itu memiliki ciri umum yang serupa yaitu pembelajaran bahasa dalam bidang struktur ba-

---

<sup>43</sup> Ahmad Fuad Efendy, *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab: Pendekatan, Metode, dan Teknik* (Malang: Misykat, 2005), h. 52.

hasa yang disebut pembelajaran bahasa struktural atau pembelajaran bahasa yang berdasarkan pendekatan struktural.

Cikal bakal lahirnya pendekatan komunikatif dalam pembelajaran bahasa disebabkan karena perubahan tradisi pembelajaran bahasa di Inggris pada akhir tahun 1960-an yang dikenal sebagai *Situational Language Teaching* (SLT) dalam pembelajaran bahasa Inggris sebagai bahasa Asing. SLT memiliki orientasi pembelajaran bahasa yang diajarkan dengan latihan struktur dasar dan kegiatan berbahasa yang bermakna.<sup>44</sup> Metode pembelajaran bahasa situasional merupakan respon terhadap kritik Chomsky yang mengkritik pendekatan struktural yang dianggap sebagai metode pembelajaran bahasa yang tidak mampu memediasi karakteristik fundamental bahasa, kreativitas, dan keunikan kalimat-kalimat individual. Kritik ini menyadarkan para pakar linguistik dan dosen bahasa di Inggris bahwa betapa pentingnya kemampuan komunikatif dalam pembelajaran bahasa asing apabila dibandingkan dengan penguasaan struktur bahasa secara mekanis.

Lebih lanjut dijelaskan bahwa:

The work of the Council of Europe, the writing of Wilkins, Widdowson, Candlin, Christopher Brumfit, Keith Johnson, and other British applied linguists on the theoretical basis for a communicative or functional approach to language teaching.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> This was partly a response to the sorts of criticisms the prominent American linguist Noam Chomsky had leveled at structural linguistic theory in his now classic book *Syntactic Structures*. Chomsky had demonstrated that the current standard structural theories of language were incapable of accounting for the fundamental characteristic of language- the creativity and uniqueness of individual sentences. British applied linguists emphasized another fundamental dimension of language that was inadequately addressed in current approaches to language teaching at that time- the functional and communicative potential of language. They saw the need to focus in language teaching on communicative proficiency rather than on mere mastery of structures. Jack C. Richards dan Rodgers Theodore S., *Approaches and Methods in Language Teaching* (New York: Cambridge Language University Press, 1986), h. 64.

<sup>45</sup> Jack C. Richards dan Rodgers Theodore S., *Approaches and Methods in Lang-*

Maksud dari pernyataan tersebut bahwa hasil kerja Council of Europe memperlihatkan tulisan Wilkins, Widdowson, Candlin, Christopher Brumfit, Keith Johnson, dan pakar bahasa yang lain di Inggris tentang teori dasar komunikatif atau pendekatan fungsional dalam pembelajaran bahasa, yang kemudian lebih terkenal dengan istilah *Communicative Language Teaching* (CLT).

Pendekatan komunikatif yang juga populer dengan sebutan *Communicative Language Teaching* (CLT) berkembang pada dekade akhir abad 20. Pada awal masa modern pembelajaran bahasa asing terdapat beberapa metode yang merespon kebutuhan pembelajaran bahasa yang bertujuan komunikasi. Seseorang yang belajar bahasa dengan tujuan agar dapat membaca literatur asing, filsafat, dan konstruksi budaya pada suatu negara dengan belajar tata bahasa atau gramatikal dan praktek penerjemahan dapat dengan mudah beradaptasi dengan kemampuan menulisnya. CLT fokus terhadap perubahan perhatian khusus terhadap kemampuan gramatikal dengan mengidentifikasi kemampuan lain yang lebih penting dalam komunikasi melalui percakapan.<sup>46</sup>

#### **D. Pembelajaran Bahasa Asing Berdasarkan Pendekatan Komunikatif**

##### **Prinsip Pembelajaran Bahasa Komunikatif**

Kemampuan menggunakan bahasa menjadi hal yang ingin dicapai dalam proses pembelajaran bahasa. Oleh karena itu, tantangan yang menghadang adalah kemampuan dosen untuk menciptakan kondisi atau situasi pembelajaran yang dapat membawa mahasiswa belajar bahasa dengan baik sehingga

---

*uage Teaching*, h. 64.

<sup>46</sup> Michael Byram and Mari del Carmen Mendez Garcia "Communicative Language Teaching" in Karlfried Knapp and Barbara Seidlhofer (ed.), *Handbook of Foreign Language Communication and Learning*, (491-516) (Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2009), h. 491.

dapat memiliki kemampuan bahasa yang cakap. Kondisi dan situasi ini tercipta sangat tergantung pada acuan yang dijadikan dasar dalam bertindak pada proses pembelajaran, yaitu prinsip pembelajaran bahasa. Setidaknya ada beberapa prinsip utama yang relevan dengan pendekatan komunikatif terlihat pada pembelajaran bahasa asing di IAIN Kendari.

*Pertama*, prinsip skala prioritas, dosen melaksanakan pembelajaran sesuai dengan urutan pencapaian keterampilan bahasa, yaitu; pembelajaran dimulai secara berurut dengan kegiatan menyimak, berbicara, membaca, dan menulis. Para dosen mengisi keterampilan menyimak dengan memperdengarkan pengucapan kata atau pengucapan kalimat. Keterampilan berbicara diisi dengan kegiatan dialog dan atau penyebutan kosa kata yang terkadang diberi contoh terlebih dahulu oleh dosen. Keterampilan membaca dimanfaatkan dengan menyiapkan teks atau naskah berbahasa asing, kemudian meminta mahasiswa untuk membaca teks tersebut dengan mengoreksi pengucapan kata dan kalimat yang kurang tepat dengan memberi contoh pengucapan yang benar. Keterampilan terakhir adalah menulis, keterampilan ini diisi dengan latihan menulis kalimat dan atau membuat karangan/cerita.

*Kedua*, prinsip gradasi adalah prinsip yang membagi pembelajaran dalam tahapan berdasarkan tingkat kesulitan materi yang disesuaikan dengan tingkat masa perkuliahan mahasiswa. Dosen menyajikan materi dimulai dari materi atau topik pembahasan yang mudah hingga materi yang sulit atau lebih sulit. Para dosen memulai pembelajaran dengan memperkenalkan kosa kata kepada mahasiswa sebelum meminta mereka untuk membuat kalimat, prinsip ini menunjukkan kebiasaan yang juga terjadi pada penguasaan bahasa pertama atau bahasa ibu, seorang anak belajar bahasa ibunya melalui penyimakan terhadap kata-kata yang diucapkan oleh ibu atau orang di sekelilingnya. Pembelajaran bahasa bagi *non-native speaker* harus

dimulai dengan perbendaharaan kosa kata sebagai modal awal untuk merangkai kalimat bermakna.<sup>47</sup>

*Ketiga*, prinsip motivasi adalah prinsip yang ditanamkan oleh para dosen kepada mahasiswa untuk memotivasi mereka dalam pembelajaran bahasa, langkah awal yang dilakukan dosen adalah menumbuhkan minat mahasiswa belajar bahasa, keinginan merupakan kunci keberhasilan yang utama dalam mencapai tujuan pembelajaran bahasa secara maksimal. Selanjutnya, dosen menetapkan metode yang disertai dengan pemilihan strategi pembelajaran yang memiliki daya tarik kuat untuk menumbuhkan minat belajar mahasiswa, mengingat bahasa asing bukan bahasa pertama bagi mahasiswa maka dapat dipahami pembelajaran tentang bahasa tersebut tidak mudah tanpa keinginan yang teguh.<sup>48</sup> Mahasiswa termotivasi apabila muncul keinginan dalam dirinya dan mereka merasa butuh untuk belajar bahasa asing tersebut, sebagai mahasiswa pada perguruan tinggi Islam tentu membutuhkan penguasaan bahasa asing dalam membangun karakter ilmu keislaman, namun yang menjadi tantangan adalah menumbuhkan rasa butuh dan minat pada diri mahasiswa. Oleh sebab itu dalam rangka membangkitkan motivasi, dosen menunjukkan pentingnya pengalaman dan materi belajar bagi kehidupan mahasiswa, dengan demikian mahasiswa belajar bukan hanya sekedar untuk memperoleh nilai atau pujian tetapi didorong oleh keinginan untuk memenuhi kebutuhannya.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Pembelajaran bahasa Arab, sebelum mengajarkan kalimat luas harus diajarkan kalimat sederhana sebagai dasar, dari yang kongkret kepada yang abstrak, dari hal yang transitif ke intransitif, dari contoh-contoh ke kaedah atau definisi, dari susunan kalimat sederhana ke susunan kalimat yang lebih kompleks, sedikit menjelaskan lebih banyak mengadakan latihan-latihan. Azhar Arsyad, *Madkhal ila T}uruq Ta'li>m al-Lugah al-'Arabiyah li Mudarris al-Lugah al-'Arabiyah*, h. 11-12.

<sup>48</sup> Rusydi Ahmad Ta'imah, *Ta'lim al-'Arabiyyah li Gairi al-Natiqina biha Manahijih wa Asalibihi* (Mesir: ISESCO, 1989), h. 77.

<sup>49</sup> Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*

*Keempat* adalah menanamkan prinsip pada jiwa mahasiswa bahwa belajar bahasa asing adalah belajar berkomunikasi melalui bahasa yang dipelajari, baik secara lisan maupun tulisan. Dosen dapat merangsang pemahaman mahasiswa untuk berkomunikasi dengan menampilkan model atau figure komunikatif dalam kelas, menciptakan pembelajaran intensif terhadap unsur-unsur bahasa, yaitu: perbendaharaan kosa kata, tata bahasa, dan kemampuan pelafalan. Unsur-unsur bahasa tersebut sebagai komponen utama dalam mengembangkan kemampuan linguistik dan kemampuan komunikatif mahasiswa. Prinsip ini diperkuat pula dengan latihan intensif dalam berkomunikasi melalui beberapa bentuk kegiatan, seperti; berdialog secara berpasangan, berpidato, atau *telling story* dalam suasana komunikatif dan kondusif sesuai dengan pengalaman kehidupan sehari-hari mahasiswa.

*Kelima*, memperlakukan mahasiswa sebagai subyek utama yang dilibatkan dalam semua kegiatan kelas. Mahasiswa merasakan sendiri segala sesuatu yang berhubungan dengan pencapaian tujuan, mereka berhubungan langsung dengan objek yang hendak dipelajari tanpa menggunakan perantara. Oleh karena itu, pengalaman langsung ini menyebabkan ada kecenderungan hasil yang diperoleh menjadi konkrit sehingga dapat memiliki ketetapan yang tinggi. Sebagai contoh, mahasiswa perguruan tinggi membutuhkan pembinaan penulisan karya ilmiah, membutuhkan teknik penulisan dengan belajar mengidentifikasi, menganalisa, dan mendeskripsikan. Mahasiswa dilibatkan dalam beberapa proses tersebut dengan interkoneksi antar materi ajar dan pengalaman mahasiswa. Pengalaman langsung semacam itu tentu saja merupakan proses belajar yang sangat bermanfaat, sebab dengan mengalami secara langsung kemungkinan kesalahan persepsi dapat dihindari.<sup>50</sup>

---

*Edisi I* (Cet. II; Jakarta: Kencana Persada Media Group, 2007), h. 133.

<sup>50</sup> Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*

### ***Strategi Pembelajaran Bahasa Komunikatif***

Strategi dalam konteks pembelajaran merupakan kemampuan internal seseorang untuk berpikir, memecahkan, dan mengambil keputusan.<sup>51</sup> Pengertian tersebut menunjukkan bahwa proses pembelajaran akan menyebabkan peserta didik berpikir secara unik untuk dapat menganalisis, dan memecahkan masalah dalam mengambil keputusan. Kemandirian ini dapat membentuk peserta didik yang memiliki sikap control tingkat tinggi, yaitu analisis yang tajam, tepat, dan akurat. Sedangkan strategi secara kongnisi adalah proses berpikir induktif yaitu membuat generalisasi, fakta, konsep, dan prinsip berdasarkan apa yang diketahui seseorang.

Strategi belajar merupakan bidang garapan yang menarik untuk dikaji dalam dunia pendidikan, khususnya dan pembelajaran bahasa Asing. Dari segi ruang lingkupnya, sebagaimana ahli beranggapan bahwa strategi belajar hanya mencakup hal-hal yang berkaitan dengan proses internalisasi sistem bahasa, namun ada sebagian yang beranggapan bahwa strategi belajar juga mencakup proses pemakaian bahasa untuk berkomunikasi.

Strategi yang diterapkan dalam kegiatan pembelajaran pada IAIN Kendari disebut strategi pembelajaran.<sup>52</sup> Pembelajaran adalah upaya dosen untuk membantu mahasiswa melakukan

---

*Edisi I*, h. 162.

<sup>51</sup> Konsep dasar strategi belajar mengajar atau pembelajaran meliputi; 1) menetapkan spesifikasi dan kualifikasi perubahan perilaku, 2) menentukan pilihan berkenaan dengan pendekatan terhadap masalah belajar mengajar, dan memilih prosedur, metode dan teknik belajar mengajar, 3) norma dan kriteria keberhasilan kegiatan belajar mengajar. Abu Ahmadi dan Joko Tri Prasetya, *Strategi Belajar Mengajar*, h. 15.

<sup>52</sup> Strategi pembelajaran adalah tindakan dosen dalam melaksanakan rencana mengajar. Artinya usaha dosen dalam menggunakan beberapa variabel pengajaran (tujuan, bahan, metode dan alat, serta evaluasi) agar dapat mempengaruhi para peserta didik mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Nana Sudjana, *Dasar-Dasar Proses Belajar Mengajar* (Cet. VII; Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004), h. 14.

kegiatan belajar dengan tujuan demi terwujudnya efisiensi dan efektifitas kegiatan pembelajaran bagi pihak-pihak yang terlibat, yaitu dosen dan mahasiswa yang berinteraksi edukatif antara satu sama lainnya. Isi kegiatan adalah bahan atau materi belajar bahasa yang bersumber dari kurikulum suatu program khusus bahasa. Strategi pembelajaran mencakup penggunaan pendekatan, metode dan teknik, bentuk media, sumber belajar, dan evaluasi hasil belajar.

Strategi pembelajaran digunakan oleh dosen dengan menerapkan prinsip-prinsip, fungsi, dan asas ilmiah pembelajaran bahasa asing yang didukung oleh berbagai teori disiplin keilmuan, khususnya psikologi pembelajaran dan psikologi sosial, sosiologi, dan antropologi. Selain itu, dosen terus mengembangkan sistem dan model-model operasional strategi pembelajaran melalui survey dan eksperimen dengan menggunakan teknik-teknik observasi, deskripsi, prediksi, dan pengendalian. Dari segi seni, dosen melakukan upaya peniruan, modifikasi, penyempurnaan, dan pengembangan alternatif model pembelajaran yang ada bagi penumbuhan kegiatan belajar mahasiswa sesuai dengan kebutuhan, potensi, dan situasi lingkungan.

Strategi pembelajaran berdasarkan pendekatan komunikatif yang diterapkan oleh dosen IAIN Kendari adalah strategi pembelajaran yang berpusat pada mahasiswa (*student-centered strategies*), yaitu strategi yang bertitik tolak pada sudut pandang yang mengandung makna bahwa mengajar merupakan usaha untuk menciptakan sistem lingkungan yang mengoptimalkan kegiatan pembelajaran. Pembelajaran yang dimaksudkan adalah usaha untuk menciptakan suasana belajar bahasa bagi mahasiswa secara optimal. Strategi pembelajaran bahasa yang berpusat pada mahasiswa ini memusatkan perhatian kepada mahasiswa, khususnya menitikberatkan pada usaha peningkatan kemampuan linguistik dan komunikatif mahasiswa untuk menemukan, memahami, dan memproses informasi

melalui kemampuan komunikatif. Karena itu, dalam kegiatan pembelajaran mahasiswa harus memiliki peran aktif dan sikap antusias dalam proses pembelajaran, memberi kesempatan seluas-luasnya kepada mahasiswa untuk aktif dan berperan dalam kegiatan pembelajaran. Sedangkan dosen berperan sebagai fasilitator dan motivator, dosen membantu mahasiswa untuk mengembangkan diri secara utuh sehingga dosen harus mengenal potensi yang dimiliki mahasiswa, khususnya dalam kompetensi komunikatif.

### ***Desain Silabus Komunikatif***

Pelaksanaan pembelajaran bahasa asing dengan pendekatan komunikatif yang berlangsung di kelas perkuliahan IAIN Kendari menunjukkan aktivitas komunikasi sebenarnya, seperti diskusi, simulasi, bermain peran, demonstrasi, dan tugas pemecahan masalah. Untuk menunjang peristiwa komunikasi yang sesuai dengan situasi nyata berdasarkan pengalaman mahasiswa dalam kehidupan sehari-hari. Pemilihan dan penentuan materi pembelajaran berdasarkan sesuatu yang bersifat actual, otentik, serta dikemas dalam suatu sajian yang bermakna. Keotentikan komunikatif dituangkan dalam sistem produksi suara atau bunyi yang diformulasi dalam bentuk kegiatan

Terdapat banyak materi yang mengisyaratkan potensi persepsi yang keliru terhadap naturalisasi bahasa yang mengandung persepsi ganda. Pertama, korelasi antara bentuk dan fungsi dijadikan sebagai dasar kandungan kurikulum. Kedua, sistem hanya ditemukan pada bentuk dan bukan pada fungsi. Pada kenyataannya, sistem diaktualisasikan pada kedua bagian tersebut, yaitu pada bentuk dan fungsi.<sup>53</sup>

Pemahaman terhadap materi yang tercakup dalam komponen bahasa yang diajarkan seyogyanya diketahui oleh se-

---

<sup>53</sup> Christopher and Candlin, *The Communicative Teaching of English: Principles and Exercise Typology* (England: Longman House, 1983), h. 24.

orang dosen. Konten yang disusun sebagai bahan atau materi ajar harus disiapkan dengan cermat dan lengkap. Pembelajaran harus dirancang sesuai dengan bentuk dan fungsi yang tertuang dalam kurikulum sebagai acuan untuk melakukan persiapan pembelajaran. Seorang dosen yang baik harus selalu menyiapkan MPR (Muqaddimah, Presentasi, dan *Review*) dalam setiap pokok bahasan.<sup>54</sup> Pembelajaran dirancang dengan tujuan yang jelas dan terarah, pikirkan dan evaluasi ketercapaian tujuan pembelajaran, demikian pula dengan teknik atau cara dan pemilihan metode harus senantiasa dipikirkan secara sistematis dan berkesinambungan.

Desain silabus komunikatif bercorak pengembangan terhadap pembelajaran yang berpusat pada mahasiswa, informasi dan data kondisi kemampuan dasar mahasiswa menjadi bahan pertimbangan dalam perencanaan, pelaksanaan, dan penilaian program bahasa. Pengembangan kurikulum menjadi tugas dan tanggung jawab kolaborasi antara mahasiswa dan dosen dalam mewujudkan pembelajaran yang kondusif.<sup>55</sup>

Silabus yang disiapkan dalam pembelajaran bahasa asing mencakup kepentingan mahasiswa dalam mencapai tujuan belajar. Rancangan aktivitas pembelajaran harus menitikberatkan kegiatan pada kondisi alamiah yang benar dirasakan dan dipahami oleh mahasiswa. Merancang kegiatan dalam kelas yang memancing dan memotivasi keaktifan mahasiswa dalam berekspresi melalui kemampuan komunikatif yang dimiliki. Meskipun tidak seluruhnya mahasiswa memiliki kemampuan yang sama tentang kompetensi linguisti dan kompetensi komunikatif.

Dosen sebagai tenaga profesional harus memiliki persiapan mengajar yang matang. Persiapan mengajar dimulai dengan me-

<sup>54</sup> Azhar Arsyad, "Mengefektifkan Pendidikan Bahasa Asing di Universitas" dalam Azhar Arsyad, *Membangun Universitas Menuju Peradaban Islam Modern*, h. 84.

<sup>55</sup> David Nunan, *Designing Tasks for the Communicative Classroom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), h. 19.

nyusun dan merancang materi ajar, standar kompetensi, kompetensi dasar, metode, strategi, dan bentuk penilaian. Silabus menjadi acuan dalam merancang RPP, yang menguraikan standar kompetensi dan kompetensi dasar sesuai materi yang telah disusun secara sistematis. Selain itu RPP juga menggambarkan rencana kegiatan dalam proses pembelajaran yang diklasifikasi menjadi tiga bagian, yaitu; kegiatan pembuka, kegiatan inti, dan kegiatan penutup. RPP ini menjadi acuan praktis dalam menunjang proses pembelajaran.

Silabus pada program khusus bahasa disusun berdasarkan kurikulum, namun dalam penggunaan silabus masih terjadi ketidakseragaman yang disebabkan karena adanya alasan tertentu yang menjadi bagian dalam keputusan dosen tentang pendekatan yang digunakan. Silabus pada program khusus ini bersifat kolektif, akan tetapi penggunaannya masih sangat tergantung pada keputusan dosen, baik itu mengenai materi maupun metode dan strategi yang telah tertuang pada silabus dapat berubah atau penggunaannya direvisi sesuai dengan kebutuhan mahasiswa yang diketahui oleh dosen melalui pengalaman mengajar bahasa Asing.

Adapun silabus bahasa Arab dan bahasa Inggris pada program khusus bahasa IAIN Kendari terpilah menjadi empat bagian pada masing-masing mata kuliah, yaitu mata kuliah bahasa Arab terdiri dari (*Qawa'id, Insha', Mutala'ah, dan Muh'adasah*), bahasa Inggris terdiri dari (*Structure, Writing, Reading, dan Conversation*). Silabus keempat mata kuliah bahasa Arab disusun dengan materi yang saling berkaitan satu sama lain, karena hal tersebut akan sangat mendukung proses penyerapan mahasiswa terhadap materi. Demikian pula dengan silabus keempat mata kuliah bahasa Inggris, materi antara satu mata kuliah dengan mata kuliah lainnya saling terkait, sehingga kontinuitas pemahaman mahasiswa dapat terarah.

### ***Aktivitas Komunikatif: Bahasa Arab dan Bahasa Inggris***

Pembelajaran bahasa asing pada IAIN Kendari, yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris dilaksanakan berdasarkan pendekatan komunikatif. Aktivitas pembelajaran *Qawa'id* dan *Structure* dilakukan dengan kegiatan yang dimulai dengan dosen menjelaskan bagian inti materi pokok bahasan, kemudian dilanjutkan dengan latihan yang dirancang untuk mengaktifkan mahasiswa dalam belajar secara maksimal. Misalnya, setiap mahasiswa diminta untuk menyiapkan satu kalimat dan harus dapat dijelaskan secara komprehensif. Proses ini membuat mahasiswa belajar dengan pengalaman dan lebih mandiri dalam menemukan inti sari materi ajar sesuai rumusan tujuan. Latihan dilakukan sampai mahasiswa dapat menunjukkan kemampuan dalam menyusun kalimat yang tepat dan benar sesuai tujuan komunikatif.

Aktivitas pembelajaran *Insyaf* dan *Writing* memiliki tujuan yang bersifat ekspresif yaitu mahasiswa dapat aktif menggunakan bahasa ajar secara tertulis. Dengan kata lain pembelajaran dititikbertakan pada pencapaian kemampuan menulis tanpa mengabaikan keterampilan berbahasa yang lain. Tema yang dipilih bersifat kontekstual atau relevan dengan pengalaman mahasiswa, sehingga mempermudah dalam proses pemahaman. Selanjutnya, mahasiswa diminta untuk menuliskan kata-kata yang dibutuhkan dalam merangkai kalimat terkait dengan tema. Selain itu, disediakan kosa kata dan diminta untuk menyusun kata tersebut sehingga menjadi sebuah konsep tertulis sesuai dengan tema pilihan. Terkadang pula diisi dengan meminta mahasiswa menulis sebuah paragraf yang telah ditentukan temanya, tetapi uraian pada paragraf tersebut harus berisi pengalaman pribadi atau aktivitas keseharian. Dosen melakukan perbaikan terhadap kesalahan penulisan, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Aktivitas pembelajaran *Mut{a>la'ah* dan *Reading* juga dilaksanakan dengan kegiatan inti, dosen membagikan tema dan bacaan kepada mahasiswa, kemudian mahasiswa membaca materi bacaan satu persatu sambil menganalisis kalimat-kalimat dengan identifikasi bentuk kata yang digunakan dalam seluruh kalimat pada teks bacaan, dan mengkalasifikasi jenis kata. Selanjutnya, dosen menunjuk mahasiswa secara individu untuk membaca sehingga tampak bahwa mahasiswa dapat membedakan bunyi setiap jenis kata dalam kalimat pada bacaan tersebut.

Aktivitas pembelajaran *Muh{a>datsah* dan *Conversation* diisi dengan percakapan tentang tema tertentu. Menentukan tema secara bebas berdasarkan pilihan mahasiswa dan disepakati bersama dosen. Mahasiswa dibagi ke dalam beberapa kelompok, setiap kelompok menyusun percakapan berdasarkan topik yang telah ditetapkan dengan limit waktu tertentu. Selanjutnya, mahasiswa bercakap di depan kelas berdasarkan pembagian kelompoknya secara bergiliran. Kelompok yang lain mendengarkan dan memperhatikan, sampai semua kelompok selesai bercakap. Pada saat percakapan di depan kelas berlangsung kelompok lain mendengarkan, pembelajaran tersebut terlihat bahwa suasana pembelajaran dalam kelas tetap kondusif, semua mahasiswa berpartisipasi aktif baik aspek mental, psikologis, maupun aspek sosialnya dalam proses pembelajaran, karena mereka secara berkelompok berdiskusi untuk membuat percakapan tentang hal-hal yang terkait dengan tema pilihan.

Kegiatan ini juga diisi dengan mengelompokkan mahasiswa berdasarkan tema yang harus dijelaskan, dan mereka terdiri dari dua kelompok, yaitu menjelaskan seseorang (profesi) dan menjelaskan benda favorit. Mahasiswa dalam kelompok tersebut mendapat kesempatan untuk tampil menjelaskan gambarnya masing-masing menggunakan bahasa ajar. Mahasiswa

melakukan penjelasan tersebut dengan ekspresif. Mahasiswa lain dapat mengajukan pertanyaan terkait dengan gambar yang dijelaskan rekannya.

Dosen memantau jalannya proses tersebut dengan berpindah-pindah posisi, sehingga dapat mengetahui keaktifan mahasiswa dalam belajar. Dosen melakukan koreksi terhadap penyusunan dan pengucapan kalimat yang tidak benar dan melakukan pemantapan serta evaluasi dengan memberikan pertanyaan seputar percakapan tersebut terhadap mahasiswa secara individual.

Dalam proses pembelajaran dosen menggunakan bahasa asing yang diajarkan, namun untuk kesempurnaan pemahaman maka digunakan pula bahasa Indonesia. Media yang digunakan dalam pembelajaran adalah papan tulis, LCD, dan buku panduan. Papan tulis digunakan sebagai tempat visualisasi contoh-contoh. Pembelajaran ini berbasis keaktifan mahasiswa dalam pembelajaran yang menekankan prinsip komunikatif.

Terkait dengan aktivitas di atas, dapat dipahami bahwa aktivitas komunikasi tersebut secara kontekstual, dengan mengingat konteks dan situasi yang sesuai dengan realitas. Pendekatan komunikatif merupakan suatu pendekatan yang mengarahkan pembelajaran bahasa pada tujuan pembelajaran yang mementingkan fungsi bahasa sebagai alat komunikasi. Keterukuran pendekatan komunikatif dapat dilihat dari prinsip-prinsip pembelajaran komunikatif.

### ***Evaluasi Pembelajaran***

Kegiatan evaluasi yang dilakukan dalam proses pembelajaran membutuhkan alat tertentu, salah satunya adalah tes. Tes adalah suatu alat atau prosedur yang sistematis dan obyektif untuk memperoleh keterangan atau informasi tentang seseorang dengan cepat dan tepat.<sup>56</sup> Berdasarkan definisi tes

<sup>56</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian* (Cet. XIII; Jakarta: Rineka Cipta,

tersebut, maka dapat dikembangkan makna tes sebagai suatu proses untuk mengadakan penilaian yang berbentuk tugas atau serangkaian tugas yang harus dikerjakan oleh seseorang sehingga menghasilkan nilai tentang tingkah laku atau prestasi belajar berdasarkan standar yang telah ditentukan.

Tes menurut pemaknaan tersebut apabila dikaitkan dengan proses pembelajaran, maka tes dapat diartikan sebagai suatu alat yang digunakan oleh dosen untuk memperoleh informasi tentang keberhasilan peserta didik dalam memahami materi yang telah diberikan melalui proses pembelajaran. Terkait dengan hal tersebut, maka dosen melakukan dua kegiatan, yaitu: mengukur peserta didik dan mengukur keberhasilan program pembelajaran.

Secara umum tujuan pelaksanaan tes digambarkan sebagai berikut:<sup>57</sup> untuk menunjukkan kesiapan program pembelajaran. Materi yang disiapkan dalam proses pembelajaran hendaknya mempertimbangkan dan memperhatikan aspek kesiapan yang terdapat pada diri mahasiswa, karena mahasiswa yang kondisinya belum siap menerima tidak membawa hasil yang maksimal; untuk mengkalsifikasi atau menempatkan mahasiswa pada kelompok yang sesuai dengan kemampuannya; untuk mengetahui kekurangan dan kelebihan yang dimiliki mahasiswa, apabila mengetahui potensi mahasiswa, maka dengan mudah dapat diarahkan dalam menempuh proses pembelajaran selanjutnya sesuai dengan potensi yang dimiliki; untuk mengukur prestasi mahasiswa. Pengukuran prestasi tersebut bertujuan untuk mengetahui hasil yang telah dicapai oleh mahasiswa dalam proses pembelajaran yang telah dilaksanakan dalam kurung waktu tertentu. Apabila hasil yang diperoleh sudah sesuai dengan yang diharapkan, maka faktor pendukung keberhasilan sudah berkesesuaian; dan untuk mengevaluasi

---

2006), h. 151.

<sup>57</sup> Iskandarwassid dan Dadang Sunendar, *Strategi Pembelajaran Bahasa*, h. 180.

efektivitas pembelajaran.

Bentuk tes harus sesuai dengan pendekatan dan metode yang digunakan dalam proses pembelajaran materi tertentu, misalnya pembelajaran bahasa. Bentuk evaluasi yang sesuai dengan pembelajaran bahasa asing berdasarkan pendekatan komunikatif adalah evaluasi yang bersifat komprehensif dan konsisten dengan tujuan pembelajaran dan disajikan dalam bentuk terpadu.

Evaluasi dalam pembelajaran bahasa asing berdasarkan pendekatan komunikatif bertujuan untuk mengetahui bentuk ujaran atau bahasa yang digunakan dalam berkomunikasi, termasuk menilai kemampuan seseorang dalam menangani unsur-unsur kebahasaan, meskipun pada realitasnya kesuksesan berkomunikasi lebih diutamakan dari pada ketepatan linguistik yang digunakan. Berkomunikasi yang dimaksudkan adalah komunikasi lisan dan tulisan.

Setiap jenis tes bahasa dipengaruhi oleh teori bahasa atau metode pengajaran bahasa yang dipakai. Teori atau metode pengajaran bahasa, pada gilirannya, dipengaruhi pula oleh teori tentang hakekat bahasa. Selain itu, tes bahasa sebagaimana tes-tes yang lainnya dikaitkan dengan persyaratan-persyaratan tes yang baik, seperti kesahihan (*validity*), keandalan (*reliability*) dan kepraktisan (*practicality*) dsb. Tes dianggap valid apabila tes tersebut mengukur apa yang seharusnya diukur. Misalnya, tes kosa-kata (*vocabulary*) dianggap tidak valid apabila tes tersebut digunakan untuk mengukur pengetahuan tata bahasa.

Tes yang baik harus handal atau reliable, artinya harus akurat dan konsisten. Selain valid dan handal, tes yang baik juga harus objective; artinya tes-tes tersebut harus fair bagi pengambil tes. Bagi pengambil tes yang memang menguasai persoalan setiap butir soal atau pertanyaan, harus hanya mengambil satu interpretasi bagi sipengambil tes. Selain itu, apabila tes tersebut dikoreksi oleh lebih dari satu orang, nilai yang diberikan

tidak boleh jauh berbeda.

Selanjutnya harus dipahami bahwa tes yang baik harus mampu memisahkan peserta didik yang pandai dari peserta didik yang bodoh *discrimination* dan materi tes harus mencakup bahan yang pernah diajarkan *comprehensiveness*. Tidak kalah pentingnya adalah syarat yang terakhir, yaitu mudah dilaksanakan dan dinilai *easy to administrate and to score*.

Dengan rumusan dan pengelompokan yang berbeda tapi esensinya sama, Lado dalam bukunya *Language Testing* mengajukan lima kriteria untuk menilai tes bahasa yaitu: 1) *validity*, 2) *reliability*, 3) *scorability*, 4) *economy*, 5) *administrability*.<sup>58</sup> Selanjutnya Harris tanpa mengurangi esensinya juga mengelompokkan secara lebih sederhana menyatakan bahwa tes yang baik harus memiliki tiga (3) persyaratan yaitu: 1) *validity*, 2) *reliability* dan 3) *practicality*.<sup>59</sup>

Tes dari segi penggunaannya dapat dipakai untuk seleksi calon-calon untuk suatu program pendidikan atau pekerjaan, untuk penempatan seseorang atau sekelompok orang, dan untuk mendiagnosa kekuatan dan kelemahan seseorang—*general proficiency test*. Test dapat juga digunakan terutama oleh para dosen untuk mengukur kemampuan peserta didik setelah melalui proses belajar mengajar dalam jangka waktu tertentu—*Achievement test*—, tes jenis terakhir ini juga dapat digunakan bagi dosen sendiri untuk mengetahui apakah dia telah melaksanakan tugas mengajarnya dengan baik atau belum.<sup>60</sup>

Antara tes bahasa dengan metode pengajaran bahasa terdapat hubungan yang erat. Kemampuan berbahasa dan pengetahuan berbahasa peserta didik diukur dengan tes bahasa yang tidak jauh berbeda dengan bagaimana kemampuan berbahasa

<sup>58</sup> Robert Lado, *Language Testing: The Construction and Use of Foreign Language Tests* (London: Longmans Green and Co., 1961), h. 38.

<sup>59</sup> David Harris, *Testing English as a Second Language* (New York: McGraw Hill Book Company, 1969), h. 24.

<sup>60</sup> David Harris, *Testing English as a Second Language*, h. 47.

dan pengetahuan berbahasa mahasiswa berdasarkan materi yang telah disampaikan dalam pembelajaran bahasa. Bentuk tes yang dilakukan harus sesuai dengan pendekatan dan metode yang digunakan.

Sedangkan dalam pembelajaran bahasa asing yang menggunakan pendekatan komunikatif, tes bahasa dilakukan dengan soal tes yang meminta mahasiswa untuk mampu berkomunikasi secara bermakna. Tes dilakukan bukan hanya pada penguasaan kemampuan komunikatif lisan dan tulisan, tetapi juga terhadap penguasaan kosa kata dan pengucapan. Menganalisis kalimat, mengajukan serangkaian pertanyaan tentang suatu bacaan untuk mengetahui apakah mahasiswa memahami isi bacaan atau tidak. Untuk mengukur kemampuan menulis, mahasiswa ditugaskan menulis komposisi atau karangan bebas mengenai topik yang sudah ditentukan atau topik yang dipilih sendiri oleh peserta didik. Pengetahuan bahasa mahasiswa dan kemampuan berbahasa peserta didik tidak diukur secara terpisah-pisah, meskipun pembelajarannya secara terpisah-pisah-*discrete point teaching*. Pengetahuan dan penguasaan unsur-unsur bahasa secara terpisah-pisah tidak ada gunanya kecuali kalau kita memiliki kemampuan untuk mensintesakannya untuk berkomunikasi sesuai dengan situasi sosial budaya yang sebenarnya dan maksud yang memang dikehendaki *actual and purposeful communication*.

#### **E. PENCAPAIAN TUJUAN BELAJAR BAHASA: KELEMAHAN DAN FAKTOR PENYEBABNYA**

Setiap pembelajaran bermuara kepada tujuan tertentu, sebagaimana telah dijelaskan bahwa terdapat dua tujuan utama pembelajaran bahasa asing di IAIN yaitu, pertama adalah bertujuan meningkatkan penguasaan bahasa asing dalam rangka membantu mahasiswa untuk memahami teks berbahasa asing, baik literatur berbahasa Arab maupun berbahasa Inggris. Ke-

dua adalah mengembangkan kemampuan berkomunikasi mahasiswa menggunakan bahasa asing, baik di lingkungan akademik maupun di lingkungan masyarakat komunitas bahasa asing. Pada kenyataannya, ditemukan beberapa fakta rendahnya pencapaian tujuan belajar bahasa tersebut pada mayoritas jumlah mahasiswa, baik yang telah belajar bahasa asing selama 1 (satu) semester bahkan mereka yang telah melewati 2 (dua) semester pembelajaran bahasa asing.

Pasca pembelajaran bahasa asing, mahasiswa belum mampu menunjukkan keberhasilan maksimal dalam memahami teks literatur berbahasa asing, hal ini digambarkan dengan rendahnya motivasi dan minat baca mahasiswa terhadap literatur berbahasa asing. Selain itu, pada umumnya mahasiswa belum maksimal dalam berkomunikasi menggunakan bahasa asing yang telah dipelajari meskipun hanya dalam konteks komunikasi sederhana, hal ini ditandai dengan respon spontan penolakan mahasiswa ketika diajak berkomunikasi dengan bahasa asing, mereka memilih sikap apatis dan menggunakan bahasa yang dikuasai, yaitu bahasa Indonesia. Kondisi tersebut menjadi indikator utama bagi pelaksanaan pembelajaran bahasa asing yang termasuk kurang berhasil.

Pada kondisi lain ditemukan sejumlah mahasiswa yang secara mandiri telah mampu memahami teks berbahasa asing dengan baik secara bahasa dan istilah, mahasiswa menunjukkan kemampuan melalui ketepatan kontekstualisasi hasil bacaan mereka terhadap bentuk komunikasi lisan dan tulisan. Kemampuan tersebut menopang kemampuan komunikasi mahasiswa, praktek berkomunikasi terlihat mudah dan tidak canggung dilakukan dengan memperlihatkan keseimbangan antara kemampuan linguistik atau struktural dan kemampuan komunikatif dalam suatu kondisi kebermaknaan. Berdasarkan penelusuran melalui observasi dan interview di lapangan, kondisi yang menggembirakan ini terbangun oleh penerapan dan

penggunaan pendekatan komunikatif dalam pembelajaran bahasa asing, walaupun kemampuan yang ditunjukkan cenderung lebih baik pada bahasa Inggris. Kondisi ini menjadi tolok ukur pencapaian tujuan pembelajaran bahasa asing yang dikategorikan berhasil. Sedangkan pada pembelajaran bahasa Arab masih belum sama maksimal hasil pembelajaran bahasa Inggris.

### ***Budaya Struktural, Budaya Belajar, dan Lingkungan Belajar***

Berdasarkan kedua kondisi keberhasilan pencapaian tujuan di atas maka budaya struktural dan budaya belajar menjadi alasan kurang berhasilnya pencapaian tujuan belajar bahasa asing di IAIN Kendari. Budaya struktural adalah kebiasaan turun temurun yang terpelihara dalam kegiatan pembelajaran bahasa asing, baik yang terjadi pada lembaga pusat studi bahasa maupun secara khusus terjadi pada personal dosen. Budaya yang tergambar melalui kebiasaan mengadopsi sesuatu tanpa usaha pembaruan dan pengembangan, misalnya kebiasaan dalam persiapan silabus pembelajaran yang digunakan bersifat bebas tanpa adanya silabus seragam berdasarkan pendekatan tersebut, silabus yang digunakan sesuai dengan kebijakan dosen sebelumnya dan masih tetap digunakan oleh sebagian dosen bahasa asing secara turun temurun sebagai acuan dengan mengabaikan asas *up to date* untuk pengembangan. Bagian yang menarik adalah disamping kondisi tersebut ada beberapa dosen yang menggunakan silabus pilihan sendiri, yaitu menyusun silabus pembelajaran berdasarkan pendekatan komunikatif.

Budaya struktural ini berdampak pada budaya belajar, silabus yang digunakan dosen terdahulu adalah silabus yang menekankan pembelajaran bahasa struktural. Target pembelajaran bahasa struktural adalah penguasaan terhadap sistem kebahasaan (fonologi, sintaksis, morfologi), *outcomes* yang dilahirkan dari budaya belajar tersebut berujung pada pemerolehan

kemampuan gramatikal dan kurang dalam penguasaan bahasa secara fungsional atau komunikatif. Hal ini tidak sejalan dengan harapan dan tujuan pembelajaran bahasa asing di IAIN Kendari seutuhnya, mengingat kebutuhan mahasiswa adalah bukan hanya kemampuan memahami teks literatur berbahasa asing tetapi juga menginginkan kemampuan berkomunikasi. Budaya belajar seperti ini masih terus berlangsung pada beberapa kelas pembelajaran bahasa asing, disamping itu terdapat beberapa kelas pembelajaran bahasa asing menerapkan pembelajaran bahasa fungsional meskipun dalam praktek dielaborasi dengan gaya pembelajaran bahasa struktural akibat pengaruh budaya turun temurun tersebut.

Budaya struktural dan budaya belajar dapat mempengaruhi lingkungan belajar, mahasiswa IAIN Kendari berasal dari berbagai daerah yang terdiri dari beragam suku dengan keragaman bahasa daerah yang sangat variatif. Selain itu, mahasiswa memiliki latar belakang pendidikan yang berbeda berdasarkan asal sekolah, keragaman tersebut menggambarkan bekal ajar awal yang berbeda pula. Realitas ini mempengaruhi kemampuan berbahasa asing mahasiswa, mahasiswa terbentuk oleh lingkungan belajar dengan usaha beradaptasi dengan bahasa asing yang dipelajari berdasarkan lingkungan daerah asal sekolah. Oleh karena itu, pendekatan komunikatif dapat merangkul kedua kondisi tersebut melalui prinsip pembelajaran, yaitu bahasa diperoleh melalui *trial and error*. Pada kondisi lain, pembelajaran yang tidak berdasarkan pendekatan komunikatif hanya dapat memperkenalkan pembelajaran bahasa secara struktural dan kurang maksimal menciptakan lingkungan berbahasa yang kondusif bagi mahasiswa. Hal ini disebabkan oleh ketergantungan terhadap pola belajar yang berlandaskan asas struktural.

### ***Prosedur Monitoring dan Controlling***

Pengelola program Matrikulasi bahasa melakukan *controlling* dan *monitoring* terhadap pelaksanaan perkuliahan agar perkuliahan dapat berjalan efektif. Pemantauan dilakukan melalui pengisian daftar *monitoring* pada setiap kali pertemuan, dengan harapan dapat mewujudkan intensitas pertemuan perkuliahan yang berkesinambungan. Selain itu, daftar *monitoring* tersebut bertujuan untuk memantau sistematika materi yang disampaikan dalam perkuliahan. Pengisian daftar *controlling* dan *monitoring* ini dapat menjadi dokumen pembelajaran yang berguna untuk referensi penyajian materi dan pengelolaan kelas dalam pembelajaran bahasa.

Kebijakan pihak lembaga Pusat Studi Bahasa tentang prosedur *monitoring* dan *controlling* yang dilakukan masih jauh dari harapan karena pelaksanaannya kurang mengefektifkan kebijakan tersebut secara prosedural, sejatinya *monitoring* dan *controlling* dibarengi dengan evaluasi, sehingga dapat ditemukan hal-hal yang masih relatif kurang mendukung pelaksanaan pembelajaran bahasa asing di IAIN Kendari. Finalisasi *monitoring* dan *controlling* berakhir sebatas bukti fisik pelaksanaan proses pembelajaran, padahal selain bermanfaat untuk hal tersebut, keduanya sangat bermanfaat untuk mengevaluasi pembelajaran. Hal ini mengindikasikan kegiatan pembelajaran yang bersifat kurang memperhatikan kualitas hasil pembelajaran.

Komitmen pengelola lembaga Pusat Studi Bahasa belum maksimal mengakomodir pengembangan penguasaan keterampilan berbahasa. Kebijakan mengadakan kegiatan penunjang seperti pelaksanaan Lomba Pidato atau semacamnya yang dapat menjadi media ekspresif bagi keterampilan mahasiswa jarang atau bahkan beberapa periode tidak lagi diadakan. Hal ini terkait dengan operasional peningkatan mutu dan kualitas kemampuan bahasa, baik bagi dosen sebagai tenaga edukatif maupun bagi mahasiswa. Ruang dan waktu yang dialokasikan

tidak mencukupi untuk memaksimalkan pelaksanaan kegiatan yang mendukung pengembangan penguasaan bahasa asing. Pada hakikatnya kegiatan tersebut dapat menjadi kiat dalam menciptakan lingkungan berbahasa yang kondusif dan menciptakan suasana yang menuntuk terjadinya praktek berbahasa, baik lisan maupun tulisan.

### ***Ketersediaan Media Pembelajaran: Available dan Capable***

Perguruan Tinggi Islam pada umumnya telah menyediakan sarana dan prasarana pembelajaran yang memadai, IAIN Kendari memiliki laboratorium bahasa seiring dengan diadakannya lembaga Pusat Studi Bahasa. Laboratorium tersebut termasuk media yang refresentatif untuk pengembangan kompetensi dan keterampilan bahasa asing, sekiranya media dan sarana tersebut digunakan secara maksimal. Meskipun ketersediaan sarana ini masih terbilang relatif tidak sesuai dengan jumlah mahasiswa, tetap saja digunakan secara bergantian dengan menyesuaikan penyusunan jadwal praktikum bahasa asing yang disusun oleh pihak pengelola.

Kendala yang dihadapi adalah keterbatasan media tersebut berdampak pada frekuensi penggunaan media bagi setiap mahasiswa, satu kelas pembelajaran bahasa asing hanya dapat menikmati sarana beserta seluruh medianya tersebut rata-rata sekali dalam sebulan. Pada kondisi seperti ini, mahasiswa membutuhkan media lain sebagai ajang ekspresi dan berlatih keterampilan bahasa asing yang dimilili. Oleh karena itu, dosen yang mengguankan pendekatan komunikatif dalam pembelajaran bahasa asing berusaha menciptakan situasi tersebut dengan kreativitas pengelolaan kelas berbasis laboratorium sehingga aktivitas belajar tetap tercipta sejalan dengan pencapaian tujuan belajar.

Kemampuan dosen dalam mengoperasikan media yang tersedia di laboratorium bahasa juga menjadi hal prioritas yang

harus disiapkan. Realitas yang ditemukan bahwa tidak semua dosen menggunakan laboratorium tersebut dengan alasan yang beragam, salah satunya adalah media yang tersedia tidak kondusif lagi karena ada beberapa komponen yang tidak berfungsi secara maksimal, sehingga mempengaruhi proses pembelajaran jika tetap dipaksakan. Pengamatan sederhana penulis dapat berkesimpulan bahwa ketersediaan sarana dan media pembelajaran berbanding sama dengan kemampuan pengguna media tersebut (dosen dan mahasiswa). Saat ini telah tersedia laboratorium baru, tetapi pada tingkat penggunaan masih terkendala oleh kemampuan mengaplikasikan media secara maksimal.

## **F. KESIMPULAN**

Bahasa asing khususnya bahasa Arab dan bahasa Inggris merupakan ilmu alat dalam memahami ilmu lainnya, khususnya ilmu keislaman sehingga pembelajaran bahasa asing menjadi hal mutlak adanya pada lembaga Perguruan Tinggi Islam. IAIN Kendari sebagai salah satu lembaga Perguruan Tinggi Islam mengadakan program khusus sebagai wadah dan media pengembangan penguasaan bahasa Arab dan bahasa Inggris. Hal ini dimaksudkan demi terwujudnya pelaksanaan pendidikan yang terarah dan memiliki prospek yang jelas dalam mewujudkan sumber daya manusia yang berkualitas dan berkarakter serta produktif dalam ranah ilmiah dan akademik, khususnya karya berbasis bahasa asing. Penguasaan bahasa asing menjadi penting bagi setiap mahasiswa berdasarkan tujuan pembelajaran bahasa asing tersebut, yaitu untuk menguasai keempat keterampilan berbahasa, keterampilan produktif (berbicara dan menulis) dan keterampilan reseptif (menyimak dan membaca). Mahasiswa membutuhkan keterampilan tersebut dalam memahami literatur berbahasa asing dan kemampuan berkomunikasi dengan bahasa asing secara fasih dan tepat.

Perkembangan pendekatan pembelajaran bahasa berjalan seiring dengan populernya beragam metode dan variasi teknik dalam pelaksanaan pembelajaran. Pendekatan komunikatif yang bermuara pada pembelajaran bahasa komunikatif muncul sebagai pendekatan alternatif seiring pergeseran tujuan pembelajaran bahasa secara global, bahasa asing dipelajari berdasarkan teori komunikatif atau penggunaan bahasa secara fungsional. Tujuan khusus pendekatan ini adalah upaya pengembangan kemampuan komunikatif dan prosedur pembelajaran tentang keempat keterampilan bahasa. Keberhasilan pembelajaran bahasa asing sangat tergantung pada dua kompetensi, yaitu kompetensi atau kemampuan komunikatif dan kompetensi linguistik.

Pembelajaran bahasa komunikatif ini berlangsung di IAIN Kendari dengan pelaksanaan pembelajaran yang mengacu pada tujuan, perinsip, dan strategi sesuai dengan ciri-ciri pembelajaran bahasa komunikatif. Persiapan pembelajaran dilakukan dengan menyusun desain silabus berdasarkan pendekatan komunikatif, selanjutnya sebagai kegiatan terstruktur dan terarah pembelajaran bahasa asing dievaluasi dan berimplikasi terhadap hasil belajar. Pada akhirnya pembelajaran bahasa asing dapat dievaluasi secara personaly maupun secara kolektif agar terdapat acuan perbaikan dan pengembangan yang berkesinambungan dalam pencapaian tujuan pembelajaran.

Pencapaian tujuan pembelajaran sangat tergantung beberapa faktor tersebut, di antaranya adalah budaya struktural, budaya belajar dan lingkungan belajar. Faktor lain yang mempengaruhi keberhasilan pencapaian tujuan pembelajaran adalah peran, kebijakan, dan komitmen pengelola lembaga Pusat Studi Bahasa, baik berupa *monitoring*, *controlling*, dan *evaluating*. Ketersediaan media dan kemampuan opeasional media juga menjadi alasan keberhasilan dan ketidakberhasilan pencapaian tujuan pembelajaran bahasa asing.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Adikusuma, Hilman. *Bahasa Hukum Indonesia*. Cet. II; Bandung: PT. Alumni, 1992.
- Ahmad, Muhammad 'Abd al-Qadir. *Turuq Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyah*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1979.
- Ahmadi, Abu & Joko Tri Prasetya. *Strategi Belajar Mengajar*. Cet. I; Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Akeshova, Madina Murzkhanovna et. all. "The Problem of Using Competence-Based Approach and Information Technologies in Formation of Communicative Competence of the Future Specialist" *Journal of Creative Education*, vol 4., no. 8 (Augustus 2013). <http://search.proquest.com/docview/1441488176?accountid=136648> (Diakses 21 Oktober 2013).
- Alwasilah, A. Chaedar. *Linguistik Suatu Pengantar*. Cet. X; Bandung: Angkasa, 1993.
- Anderson, Paul S. *Language Skill in Elementary Education*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc, 1972.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian*. Cet. XIII; Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Arsyad, Azhar. "Mengefektifkan Pendidikan Bahasa Asing di Universitas" dalam Azhar Arsyad, *Membangun Universitas Menuju Peradaban Islam Modern*. Cet. I; Makassar: Alaud-din Press, 2009.
- . *Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya: Beberapa Pokok Pikiran*. Cet.I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- . *Madkhal ila Turuq Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyah*

- li Mudarris al-Lugah al-'Arabiyah*. Cet. I; Ujung Pandang: Ahkam, 1998.
- Aziz, Salih 'Abdal-' *al-Tarbiyyah wa Turuq al-Tadris*, Juz II. Cet. X; Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971.
- Azies, Furqanul dan Chaedar Alwasilah. *Pengajaran Bahasa Komunikatif: Teori dan Praktek*. Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Berns, Margie. *Context of Competence: Socio and Cultural Considerations in Communicative Language Teaching*. New York, Plenum Press, 1990.
- Broughton, et al. *Teaching English as a Foreign Language*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Brown, H. Douglas. *Principles of Language Learning and Teaching*. New Jersey: Prentice Hall, Inc, 1980.
- Bungin, M. Burhan. *Metodologi Penelitian Kuantitatif: komunikasi, ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-Ilmu Sosial*. Cet. III; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Byram, Michael and Mari del Carmen Mendez Garcia. "Communicative Language Teaching" in Karlfried Knapp and Barbara Seidlhofer (ed.). *Handbook of Foreign Language Communication and Learning, (491-516)*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2009.
- Cahyono, Bambang Yudi. *Kristal-kristal Ilmu Bahasa*. Surabaya: Airlangga University Press, 1995.
- Canale, Michael. and Merrill Swain. *Theoretical Bases of Communicative Approaches to Second Language Teaching and Testing*.t.tp., 1980.
- . "From Communicative Competence to Communicative Language Pedagogy" dalam Jack C. Richards

- and Richard W. Schmidt, *Language and Communication*. London: Longman, 1984.
- Cassirer, Ernest. *An Essay on Man*. New Heaven: Yale University Press, 1984.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- dan Leonie Agustina. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Cet. I; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995.
- Chomsky, N. *Aspects of Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1965.
- Candlin, C. *The Communicative Teaching of English: Principles and Exercise Typology*. England: Longman House, 1983.
- Danim, Sudarwan. *Menjadi Peneliti Kualitatif: Ancangan Metodologi, Presentasi, dan Publikasi Hasil Penelitian untuk Mahasiswa dan Peneliti Pemula Bidang Ilmu-ilmu Sosial, Pendidikan, dan Humaniora*. Cet. I; Pustaka Setia: Bandung, 2002.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kedua*. Cet. I; Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Diek, Welter and Carey Lau. *Systematic Design of Intruction*. Glevieview Scott: Foresman and Company, 1985.
- Dimiyati dan Mudjiono. *Belajar dan Pembelajaran*. Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Djamarah, Syaiful Bahri. *Tenaga pengajar dan Anak Didik dalam Interaksi Edukatif: Suatu Pendekatan Teoritis Psikologis*. Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Djihadi, Agustina. *Menjawab Kritik "Gagal"nya Pengajaran Bahasa Inggris: Upaya Memahami Kembali Filosofi Kurikulum Berbasis Literasi*. <http://agustinadjihadi.blogspot.com.au/2010/07/menjawab-kritik-gagalnya-pengajaran.html>. Diakses 17 Mei 2014.

- Efendy, Ahmad Fuad. *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab: Pendekatan, Metode, dan Teknik*. Malang: Misykat, 2005.
- Fajar, Faisal. "Keefektifan Metode Komunikatif dalam pembelajaran Bahasa Arab (Studi Komparatif di Kelas III MAN Model Makassar)", *Tesis*. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar, 2000.
- Finochiaro, M. dan C. Brumfit. *The Functional Notional Approach to Practice*. New York: Oxford University, 1983.
- Firth, I. R. *Speech*. London: Ernest Benn, 1930.
- Fishman, J. A. (ed.). *The Sociology of Language*. Rowly Masschuset: Newbury House, 1972. 28.
- Getteng, Abd. Rahman. *Pendidikan Islam di Sulawesi Selatan: Tinjauan Historis dari Tradisional hingga Modern*. Cet I; Graha Guru: Yogyakarta, 2005.
- Ghofir, Abdul dkk. *Strategi Belajar Mengajar (Penerapannya dalam Pembelajaran) Pendidikan Agama Islam*. Cet. I; Surabaya: Citra Media, 1996.
- Hafid, M. Radhi Al-. *Sistem Pembelajaran Bahasa Arab di Pesantren Modern (Studi Kasus di Pesantren Modern IMMIM Ujung Pandang)*, 1996;
- Hamalik, Oemar. *Proses Belajar Mengajar*. Cet. VII; Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2008.
- Hanafie, Sitti Hawang. *Peningkatan Profesional Tenaga pengajar dalam Pembelajaran Bahasa Indonesia yang Islami*, "Makalah". Makassar: UNM Makassar, 2000.
- Harris, David. *Testing English as a Second Language*. New York: McGraw Hill Book Company, 1969.
- Hergenhahn, B. R. dan Matthew H. Olson. *Theories of Learnig*, Edisi ketujuh. Cet. I; Jakarta: Kencana, 2008.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996.

- Howatt, A. P. R. *A History of English Language Teaching*. Oxford: Oxford University, 1984.
- Huxley, Aldous. "Words and Their Meaning" in Max Black (ed.), *The Importance of Language*. Englewood Cliffs, N. J: Prentice Hall, 1962.
- Hymes, D. H. "Competence and Performance in Linguistic Theory" dalam R. Huxley & E. Ingram (Eds.). *Language Acquisition: Models and Methods*. London: Academic Press, 1971.
- Hymes, D. H. (Ed.). *Language in education: Ethnolinguistic Essays*. Washington, DC: Centre for Applied Linguistics, 1980.
- Hymes, D. H. On communicative competence dalam C. Brumfit and K. Johnson (eds.). *The Communicative Approach to Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Iskandarwassid dan Dadang Sunendar. *Strategi Pembelajaran Bahasa*. Cet. I; Bandung: Remaja Rosda Karya, 2008.
- Johnson, Keith. *Communicative Syllabus Design and Methodology*. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Keraf, Gorys. *Komposisi: Sebuah Pengantar Kemahiran Bahasa*. Cet. IX; Jakarta: PT. Nusa Indah, 1993.
- Kirkpatrick, Robert. "Beyond the Communicative Approach in Language Teaching" *Modern Journal of Language Teaching Method*, vol 1., no. 3 (Des 2011). <http://search.proquest.com/docview/1441488176?accountid=136648> Diakses 21 Oktober 2013.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Cet. V; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Kumaravadivelu, B. *Understanding Language Teaching from Method to Post Method*. Philadelphia, NJ: Lawrence Erlbaum 2006.

- Lado, Robert. *Language Testing: The Construction and Use of Foreign Language Tests*. London: Longmans Green and Co., 1961.
- Littlewood, William. *Communicative Language Teaching: an Introduction*. Cet. IX; New York: Cambridge University Press, 1988.
- Longman Dictionary of Contemporary English*, <http://www.ldoceanonline.com/dictionary/communicate?PageSpeed=no-script>. Diakses 12 Februari 2013.
- Manoliu and Marius Narcis, "A Communicative Approach to Language- Origin and Development" *International Journal of Communication Research*, vol 2., no. 2 (April-June 2012). <http://search.proquest.com/docview/14414881-76?accountid=136648>. Diakses 21 Oktober 2013.
- Mappanganro. *Rasyid Ridha dan Pendidikannya tentang Pendidikan Formal*. Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2008.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV. Cet. II; Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Munby, J. *Communicative Syllabus Design*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Murcia, Marianne Celce. *Teaching English as a Second Language (Second Edition)*. Los Angeles: Newbury House Publisher, 1991.
- Nunan, David. *Designing Tasks for the Communicative Classroom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . *Language Teaching Methodology: a Textbook for Teachers*. Hertfordshire, UK: Prentice Hall, 1991.
- Ohoiwutun, Paul. *Sosiolinguistik: Memahami Bahasa dalam Konteks Masyarakat dan Kebudayaan*. Cet. I; Jakarta: PT. Kesaint Blanc, 1996.
- Pateda, Mansoer. *Linguistik: Sebuah Pengantar*. Cet. VII; Ban-

- dung: PT. Angkasa, 1994.
- Piepho, H. E. *Establishing Objectives in the Teaching of English: Principle and an Exercise Typology*. London: Long Man, 1981.
- Pranowo. *Analisis Pengajaran Bahasa untuk Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Tenaga pengajar Bahasa*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.
- Purwanto, Ngalm. *Prinsip-prinsip dan Teknik Evaluasi Pengajaran*. Cet. XIV; Bandung; PT. Remaja Rosdakarya, 2008.
- Qasim, Amrah. *Bahasa Arab di Tengah-Tengah Bahasa Dunia*. Cet. I; Yogyakarta: Kota Kembang, 2009.
- Rahim, Basri. "The implementation of Communicative Approach in Teaching Language Skills at State High School in Kabupaten Gowa", *Tesis*. Makassar: Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar, 2007.
- Ramayulis. *Metodologi Pendidikan Agama Islam*. Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 2002.
- Richard, J. C. and T. S. Rodgers. "Method: Approach, Design, and Procedure" dalam *TESOL Quarterly*, 16 (2) Edition June. Teachers of English to Speakers of Other Languages, Inc. (TESOL), 1982. pada <http://www.jstor.org/stable/3586789>. Diakses 29 Maret 2014.
- Richard, J.C. [et.al]. *Longman Dictionary of Applied Linguistic*. London: Longman, 1987.
- Richards, J. C. and Richards W. Schmidt. *Language and Communication*. Cet. II; New York: Longman Inc., 1984.
- Richards, J. C. and T. S. Rodgers, *Approach and Methods in Language Teaching: A Description and Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Richards, J. C. *Communicative Language Teaching Today*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

- Richards, J. C. *The Context of Language Teaching*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985.
- Rodgers, T. S. *Language Teaching Methodology*. Washington, DC: Centre for Applied Linguistics, 2001.
- Sabri, Ahmad. *Strategi Belajar Mengajar*. Cet. I; Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Sagala, Syaiful. *Konsep dan Makna Pembelajaran untuk Membantu Memecahkan Problematika Belajar dan Mengajar*. Cet. VII; Bandung: Alfabeta, 2009.
- Samsuri. *Analisis Bahasa*. Cet. VIII; Jakarta: PT. Erlangga, 1991.
- Sanjaya, Wina. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, Edisi I. Cet. II; Jakarta: Kencana Persada Media Group, 2007.
- Sannang, Ramli. *Pengantar Pendekatan pembelajaran Bahasa*. Ujung Pandang: IKIP Ujung Pandang Press, 1986.
- Saussure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum*. Cet. III; Yogyakarta: Gajah Mada University Press, t. th.
- Savignon, Sandra J. *Communicative Competence: Theory and Classroom Practice*. t.tp: Addison Wesley Publishing Company, 1983.
- Seaton, B. *A Handbook of English Language Teaching Terms and Practice*.tp: The Macmillan Press, 1982.
- Shadily, Hassan. *Ensiklopedi Indonesia Jilid VI*. t. tp: Ichtar Baru Van Hoeve & Elsevier Publishing Projects, t. th.
- Silberman, Mel. *Active Learning 101 Strategi Pembelajaran Aktif*, Ed.I. Cet. II; Yogyakarta: Yappendis, 2002.
- Soeparno. *Dasar-Dasar Linguistik Umum*. Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Subyakto, Sri Utari. *Metodologi Pengajaran Bahasa*. Cet. I; Jakarta: Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1993.

- Sudijono, Anas. *Pengantar Statistik Pendidikan*. Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1987.
- Sudiono, Anas. *Pengantar Evaluasi Pendidikan*. Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sudjana S, HD. *Strategi Pembelajaran*. Cet. IV; Bandung: Falah Production, 2005.
- Sudjana, Nana. *Dasar-Dasar Proses Belajar Mengajar*. Cet. VII; Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Cet. VI; Apabeta: Bandung, 2009.
- Sumardi, Mulyanto. *Pengembangan Pemikiran dalam Pengajaran Bahasa*. Jakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.
- Syafaruddin & Irwan Nasution. *Manajemen Pembelajaran*. Cet. I; Jakarta: Quantum Teaching, 2005.
- Syafi'e, Imam dan Abdul Syukur Gazali. *Terampil Berbahasa Indonesia 3*. Jakarta; Pustaka pelajar, 1999.
- Syukur, Nazri. Pendekatan komunikatif Kambiumi untuk Pembelajaran Bahasa Arab, *Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gajah Mada, 2001.
- Ta'imah, Rusydi Ahmad. *Ta'lim al-'Arabiyyah li Gairi al-Natiqina biha Manahijih wa Asalibihi*. Mesir: ISESCO, 1989.
- Tarigan, Henry Guntur. *Metodologi Pengajaran Bahasa I*. Bandung: Angkasa, 1991.
- . *Pengajaran Kompetensi Bahasa*. Cet. X; Bandung: Angkasa, 1990.
- Tarone, Elaine and George Yule. *Focus on the Language Learner: Approaches to Identifying and Meeting the Needs of Second Language Learners*. Oxford New York: Oxford University Press, 1991.

- Thoha, M. Chabib. *Teknik Evaluasi Pendidikan*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990.
- Tim Penulis Ensiklopedi Umum. *Ensiklopedi Umum*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1973.
- Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* . Cet. IX; Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Tim Penyusun. *Profil Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kendari*. Kendari: Unhalu Press, 2008.
- Tim Penyusun. *The Lexicon Webster Dictionary Vol. I*. Cet VI; America: The English Language Institute of America, Inc, 1977.
- Titus, Harold H. Marilyn S. Smith, dan Richard T. Nolan. *Living Issues in Philoshopy* diterjemahkan oleh H. M. Rasjidi dengan judul *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wardhaugh, Ronald. *Introduction to Linguistic*.t. tp: Mc Craw-Hill Book Company, 1972.
- Wei, Hu. "Communicative Language Teaching in the Chinese Environment". *US-China Education Review, ISSN 1548-66-13, USA Volume 7, No.6 (Serial No.67) (June 2010)*, h. 78. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED511286.pdf>. Diakses 27 Maret 2014.

## Tentang Penulis



**MUHAMMAD KHODAFI** is a recipient of the PIES scholarship award from ANU (2014) funded by Australian Aid, Department of Foreign Affairs and Trade. He currently receives an Islamic Development Bank Award to undertake the PhD program at Department of Social And Political Science Airlangga University Indonesia, majoring in Cultural Anthropology. He has Masters in Cultural Anthropology from Department of Social Science Airlangga University, with thesis: Religion and Industrialization (Case Study about Resistant Behavior of The Muslim Community in Sidoarjo-East Java) and a Bachelors degree in Anthropology from the same university.

Since 2000 he has been a lecturer at the Department of Islamic History And Culture in the Islamic State University, Surabaya. His academic and research interest revolve around Anthropology and Sociology, Philosophy, gender, Cultural and Media Studies. His current research is Islam, Gender and Media in Contemporary Indonesia.



**RIZAL DARWIS**, lahir di Ujung Pandang, 17 Juli 1979. Jenjang pendidikan Sarjana (S1) diselesaikan pada Jurusan Ahwal Syakhshiyah Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makassar (2002) dan jenjang Magister (S2) dengan konsentrasi Syariah/Hukum Islam di PPS UIN Alauddin Makassar (2006). Kemudian melanjutkan

jenjang Doktor (2008) pada almamater yang sama dengan tetap pada konsentrasi yang sama dan sekarang ini dalam tahap penyelesaian studi. Pada tahun 2014 mendapatkan beasiswa AusAID untuk menimba ilmu selama 2 semester di The Australian National University (ANU) Canberra pada program *Partnership in Islamic Education Scholarship (PIES)*. Aktifitas keseharian penulis adalah Dosen Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo. Selain itu aktif menulis dalam bidang kajian *Islamic Studies*. Karya tulis yang pernah ditulis berbentuk penelitian, jurnal, dan buku, antara lain: Studi Analisis Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syari'ah dalam Perspektif UU No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (Studi Pada Pengadilan Agama Gorontalo) (*Lemlit IAIN Sultan Amai Gorontalo, 2014*); Implikasi Falsafah *Siri'na Pacce* Pada Masyarakat Suku Makassar di Kabupaten Gowa (*Jurnal El Harakah UIN Malang, 2012*); Respon Hakim Pengadilan Agama Gorontalo terhadap Kompetensi Absolutnya dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syari'ah (*Jurnal Al Ulum IAIN Sultan Amai Gorontalo, 2015*); (i) Tradisi *Hileyiya*: Persinggungan antara Agama dan Tradisi Pada Masyarakat Kota Gorontalo Perspektif Sosiologi Hukum Islam (*Jurnal Analisa BLA Semarang, 2015*); Nafkah Batin Isteri dalam Hukum Perkawinan Islam (*Gorontalo: Sultan Amai Press, 2015*).



**M. KHUSNA AMAL** adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, IAIN Jember. Pendidikan doktor diselesaikan di Program Pascasarjana, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik (FISIP), Universitas Airlangga (2015). Selama satu tahun (2014), ia sempat menimba ilmu di Australian National University (ANU), Canberra-Australia, program PIES (*Partnership in Islamic Education Scholarship*). Ia *concern* dalam kajian keislaman, kebudayaan dan demokrasi. Hasil penelitian, publikasi dan presentasi mutakhir tentang *Civil Islam* dan demokratisasi post Suharto: Pergulatan Kelas Menengah Nahdlatul Ulama (NU) dalam Konstelasi Kekuasaan Lokal” (Disertasi, 2015); *Progressive Agency and Indonesia’s Democratic Stagnation* (Research Paper, Australian National University, 2014); *Bringing Pragmatism Back: the Political Behaviour of Indonesia’s Islamism in the Post New Order* (Center Indonesian Law, Islam, and Society/CILIS Conference-Melbourne, 2014); *Membendung Radikalisme, Membumikan Pluralisme* (Riset Diktis, 2013).



**DWI SETIANINGSIH** adalah Dosen Tetap Fakultas Tarbiyah IAIN Kediri. Lahir di Surabaya, 22 Desember 1972. Studi S1 dan S2 diselesaikan pada perguruan tinggi yang sama yaitu IAIN Sunan Ampel Surabaya. Pendidikan S1 diselesaikan pada tahun 1995 di Fakultas Tarbiyah, sedangkan S2 diselesaikan pada tahun 2002 dengan konsentrasi Pendidikan Islam. Saat ini sedang menempuh studi S3 di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Universitas Airlangga dalam bidang Ilmu Sosial. Dalam menunjang penyelesaian disertasinya pernah mendapatkan beasiswa studi di Australia selama 2 semester pada tahun 2014. Tepatnya di Australian National University (ANU) Canberra, melalui Program *Partnership of Islamic Education Scholarship* (PIES 3). Kerjasama Kementerian Agama RI dengan Australia-Indonesia Institute (AII). Selain itu pernah mengikuti *Academic Recharging for Islamic Higher Education* (ARFI) di Turki selama 1 bulan pada tahun 2012 yang diselenggarakan oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama RI.

Aktivitas lain yang pernah dijabatnya adalah Kepala Pusat Studi Wanita (PSW) STAIN Kediri pada tahun 2005 – 2010. Dan aktif sebagai Pengurus Pimpinan Wilayah Fatayat NU Jawa Timur pada periode 2003-2008 dan 2008 – 2013, sebagai Ketua II yang membidangi Penelitian & Pengembangan (Litbang) dan Kesehatan.

Hasil penelitian dan karya tulis diantaranya; *Ulama dalam Sistem Pendidikan Islam Klasik*, Empirisma (Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam, Vol 12 No 1 Januari 2004, *Studi Bias Gender tentang Pola Asuh Orang Tua terhadap Anak*, Realita (Jurnal Penelitian dan Kebudayaan Islam), Vol. 4 No. 2 Januari 2006, *Profil STAIN Kediri dalam Prespektif Gender*, Realita (Jur-

nal Penelitian dan Kebudayaan Islam), Vol. 4 No. 2 Juli 2005, *Partisipasi Politik Perempuan: Studi Analisis Wacana terhadap UU. No 2 Tahun 2008 dan Revisi UU. No 10 Tahun 2008 atas Putusan Mahkamah Konstitusi*, Realita, Jurnal Penelitian dan Kebudayaan Islam, Vol. 6 No. 3 Januari 2010, *Penguatan Kesehatan Reproduksi Perempuan Bagi Santri Perempuan Al-Amin Kediri (Participatory Action Research/PAR Dipertais, 2011). Membangun Budaya Perdamaian (Studi Implementasi Konsep Peace Building dalam Menciptakan Toleransi Beragama di Pacet Mojokerto) DIPA STAIN Kediri Tahun 2013.*



**IMELDA WAHYUNI** adalah dosen Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Kendari. Lahir di Sidrap Sulawesi Selatan, 27 Februari 1980. Setelah menyelesaikan Sekolah Dasar di Sulawesi Tenggara (1992), ia melanjutkan pendidikan menengah di Pondok Pesantren Modern IMMIM Sulawesi Selatan (1998). Kemudian ia menyelesaikan studi program sarjana (S1) di jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Alauddin Makassar (2002), ia meraih gelar master (S2) di bidang Pendidikan Bahasa Arab pada almamater yang sama (2004). Terdaftar sebagai Dosen di STAIN Sultan Qaimuddin Kendari (2005), setelah beberapa tahun masa kerja ia pun melanjutkan studi program doktor dalam bidang Pendidikan Islam di UIN Makassar. Sebagai penunjang penulisan disertasinya, ia menjadi salah satu penerima beasiswa Partnership in Islamic Education Scholarship (PIES) dari Australia-Indonesia Institute (AII) untuk mendalami penelitiannya di Australian National University (ANU) dan ia memperoleh gelar doktornya pada tahun yang sama (2014). Sejak masa kuliah, ia juga aktif di organisasi ekstra kampus Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), dan sejak aktif di dunia akademik ia juga aktif pada organisasi Muhammadiyah.

Sebagai seorang dosen yang aktif dalam aktivitas akademik, saat ini ia menggandrungi kajian penelitian di bidang pendidikan bahasa asing, ia juga aktif meneliti dan menulis karya ilmiah. Sejumlah karya yang pernah dipublikasikan antara lain: *Basic of English for Matriculation Program*, buku ini diterbitkan Unhalu Press Kendari (2006), *Asal Usul Bahasa Arab dan Perkembangannya sebagai Bahasa Standar* (Jurnal Ichsan Gorontalo, 2006), *Hubungan Sikap Mahasiswa Terhadap Dosen dengan Hasil Belajar Mahasiswa STAIN Kendari* (2006), *Problematika*

Pengajaran Bahasa Arab (Jurnal shautut Tarbiyah, 2007), Sejarah Bahasa Arab dan Sejarah Pengajarannya (Jurnal Piramida, 2009), Pengaruh Penggunaan Media pada Pembelajaran Hiwar tentang Perkenalan terhadap Penguasaan Materi Muhadatsah Peserta Didik Program Matrikulasi STAIN Kendari (2010), Model Pembelajaran Kooperatif Tipe Think Share dalam Pembelajaran Bahasa Arab (Jurnal Al-Ta'dib, 2011), Pengetahuan Bahasa Arab dalam Memahami Bias Gender pada Terjemahan Alquran Versi Departemen Agama (Jurnal al-Ma'iyah, 2011), Mendidik dan Membesarkan Anak dengan Pendekatan Agama (Majalah Marhamah, 2012), Urgensi Pendekatan Komunikatif dalam Pembelajaran Bahasa Arab pada Jurusan Tarbiyah STAIN Sultan Qaimuddin Kendari (2012), Tahun 1990-an Dasawarsa Wanita dalam Kepemimpinan dan Hubungannya dengan Kemajuan Pendidikan (Jurnal al-Ma'iyah, 2012), Pendidikan Islam Masa Pra Islam di Indonesia (Jurnal Al-Ta'dib, 2013), Realitas Adat Orang Buton: Membangun Peradaban dan Karakter yang Sejahtera dan Berkeadilan Sosial di Tengah Arus Globalisasi (Jurnal Al-Izzah, 2014).