

Shahih

Journal of Islamicate Multidisciplinary



Adabul Alim Wal Muta'allim: Study of Classic Book in Answering Educational Challenges
Siti Maisaroh

Islam Between Structure and Agent Duality in Maryam: Anthony Giddens' Perspective of Novel by Okky Madasari
Laga Adhi Dharma

Collaboration of the Method of Iqro'' and Tsaqifa for Al-Qur'an Learning in the Group of Hajj and Umrah Guidance at Karanganyar Regency
Dinar Bela Ayu Naj'ma



Shahih

Journal of Islamicate Multidisciplinary

Shahih

Journal of Islamicate Multidisciplinary

EDITORIAL TEAM

Editor in Chief

Muhammad Zainal Anwar, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Editorial Board

Purwanto, Institut Agama Islam Negeri Surakarta;
Nur Kafid, Institut Agama Islam Negeri Surakarta
Imam Makruf, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Managing Editor

Ferdi Arifin, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Editor

Martina Safitri, Institut Agama Islam Negeri Surakarta
Latif Kusairi, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Editorial Assistant

Tiya Agustina, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Section Editor

Muhammad Husin Al Fatah, IAIN Surakarta
Alfin Miftakhul Khairi, IAIN Surakarta
Abraham Zakky Zulhasmi, IAIN Surakarta
Galih Fajar Fadhillah, IAIN Surakarta

Reviewer

Mirjam Luecking, The Hebrew University of Jerusalem;
Hendy Yuniarto, Beijing Waiguoyu Daxue;
Sangidu, Universitas Gadjah Mada;
Bagus Riyono, Universitas Gadjah Mada;
Yunus Sulistyono, Universitas Muhammadiyah Surakarta;
Fuji Riang Prastowo, Universitas Gadjah Mada;
Zainul Abbas, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Alamat Redaksi:

LPPM, Institut Agama Islam Negeri Surakarta
Jl. Pandawa No.1 Pucangan, Kartasura, Jawa Tengah, 57168
Phone: +6221-781516, Fax: +62271-782774
Email: jurnal.shahih@gmail.com
Website: <http://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/shahih>

Shahih

Journal of Islamicate Multidisciplinary

Daftar Isi	iii
<i>Adabul Alim Wal Muta'allim: Study of Classic Book in Answering Educational Challenges</i>	1 - 11
<i>Mela Siti Maisaroh</i>	
Islam Between Structure and Agent Duality in <i>Maryam</i>: Anthony Giddens' Perspective of Novel by Okky Madasari	12 - 22
<i>Laga Adhi Dharma</i>	
Collaboration of the Method of <i>Iqro</i>" and <i>Tsaqifa</i> for Al-Qur'an Learning in the Group of Hajj and Umrah Guidance at Karanganyar Regency	23 - 37
<i>Dinar Bela Ayu Naj'ma</i>	
Gagasan K.H. Wahab Chasbullah tentang Pencak Silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (1967-1971)	38 - 51
<i>Zakiyah Darodjat Cahya Muslimin</i>	
Anatomi Akad Asuransi Syariah dalam Perspektif Fatwa Dewan Syariah Nasional (Studi Kasus Produk Mitra Iqra AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta)	52 - 70
<i>Fathurrohman Husen</i>	
Pergulatan Islam dan Adat: Studi Kualitatif pada Masyarakat Kampung Urug	71 - 87
<i>Irman Sumantri</i>	



Adabul Alim Wal Muta'allim: Study of Classic Book in Answering Educational Challenges

Mela Siti Maisaroh

Pondok Pesantren Mahasiswa Darussalam Kartasura

melasmmm@gmail.com

Abstract

This study aims to explain the study of the book *Adabul Alim wal Muta'allim* in answering the challenges of education. The book is a classic book that is usually studied in Nusantara pesantren and written by KH Hasyim Asy'ari for knowledge seekers and teachers. The method used in this study is qualitative descriptive. Qualitative descriptive method is a method that attempts to describe objects clearly and clearly. The data source in this study is in the form of library data sources, namely the *Adabul Alim wal Muta'allim* book reviewed based on content analysis. The results of this study indicate that in *Adabul Alim wal Muta'allim* examines the concept of Islamic pedagogic science which contains ethics, manners, and morals in seeking knowledge. Besides that, Islamic pedagogic concepts in the book are very relevant and able to answer the challenges of education today.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan kajian kitab *Adabul Alim wal Muta'allim* dalam menjawab tantangan pendidikan. Kitab tersebut merupakan kitab klasik yang biasa dikaji di pesantren-pesantren Nusantara dan ditulis oleh KH Hasyim Asy'ari untuk para pencari ilmu dan pengajar. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif. Metode deskriptif kualitatif merupakan metode yang berusaha menggambarkan objek secara jelas dan nyata. Sumber data dalam penelitian ini berupa sumber data kepustakaan yaitu kitab *Adabul Alim wal Muta'allim* ditinjau berdasarkan analisis isi. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa dalam *Adabul Alim wal Muta'allim* mengkaji konsep ilmu pedagogik islami yang memuat etika, adab, dan akhlak dalam mencari ilmu. Selain itu, konsep pedagogik islami dalam kitab tersebut sangat relevan dan mampu menjawab tantangan pendidikan di zaman sekarang.

Keywords: Islamic education; challenges; adabul alim wal muta'allim

Introduction

Education is a last all life process that plays a very important role in the existence of human sustainability. In the history of mankind, almost group of humans use education as a means of civilization and improvement in self-quality (Hujair & Sanaky, 2003, p. 4). As a form of conscious effort, education is needed to develop one's character to support its role in the future. Thus, education is a cultural process that aims to elevate human dignity throughout life (Haryanti, 2013, p. 440). Moreover, the concept of education emphasizes one's moral values. The concept of education by emphasizing moral values has a goal to realize civilized human beings, who are able to put things in accordance with actual dignity, use the right ways and fight for something to achieve the right goals (Sarjuni, 2018, p. 47). The concept of transfer of knowledge is often referred to as education using the concept of Islam or based on Islam.

Islam as a view of life has a different perspective from the perspective of other religions and civilizations in considering things. This is reflected through the sources of Islamic teachings, such as the Koran, hadith, ijma 'the ulama and qiyas. For example in terms of education, Islam offers a concept of science that emphasizes manners and human morals. Moral is one of the results of faith and worship unless noble character arises and good faith in God and His Creatures (Hanif and Khobir, 2013, p. 52). The concept of education or learning that emphasizes morals and good manners is often found in pesantren.

Pesantren are the oldest Islamic educational institutions in Indonesia. As the oldest educational institution, pesantren have several basic elements, such as; huts, mosques, santri, classical book learning, and kiai as the master or the professor (Dhofier, 1982). As an educational institution that has typical characteristics, pesantren have a scientific tradition that is different from the scientific traditions of other institutions (Muqoyyidin, 2014, p. 120). One of the scientific studies that characterize pesantren is classical book learning. So far the classic book has been used as a guide, reference, and curriculum in the pesantren (Inderasari and Kurniasih, 2018, p. 37). The tradition of studying kitab kuning the nickname of classical bookin pesantren is an important review and has been going on for centuries.

Since the beginning of its growth, the main function of the pesantren is to prepare students to explore and master the knowledge of Islam or better known as *tafaqquh fidin*, which is expected to produce generation and help educate the Indonesian people and propagate Islam and fortifications people in the field of morals (Usman, 2013, p. 101). As a *tafaqquh fidin* institution, this institution reviews and develops Islamic sciences (*al-mulm al-syar'iyah*). Teaching in institutions handled by ulama the Islamic scholar and kiai rests on learning material contained in standardized books in the Islamic world with traditions and disciplines that have been ongoing for centuries (Muqoyyidin, 2014, p. 120).

The classic books used in pesantren are books written by scholars from the archipelago and the world. One classic book that is often used as a textbook is *Adabul Alim wal Muta'allim* written by K.H. Hasyim Asya'ari. In general, the book *Adabul Alim wal Muta'allim* discusses morality or adab in education. The ethics of Islamic education that contains moral values is also contained in the book. K.H. Hasyim Asy'ari in the book *Adabul Alim wal Muta'allim*

states that ethics has a very important position, even all acts of worship, both those which are qalbiyyah, badaniyyah, qauliyyah, and fi'liyyah if carried out without morality, then charity it will not be valuable in the eyes of Allah SWT (Najib, 2015, p. 6).

Although the book is old, but the concept of education in the book *Adabul Alim wal Muta'allim* is relevant to be used in Islamic boarding schools. When looking at educational problems in the present, education in Indonesia is facing a difficult and complex problem. Problems in various education sectors make anyone who knows them feel concerned. Thus, action is needed in the form of improving the concept and improving the quality of education in Indonesia which emphasizes morals and is an educator and student.

The study of the book *Adabul Alim wal Muta'allim* was chosen as the object of research because the book was written by one of the Great Islamic Scholar in the archipelago who had a major influence on the development of Islam in Indonesia and also the founders of the social-religious organization Nahdlatul Ulama, he is KH Hasyim Asy'ari.

The *Adabul Alim wal Muta'allim* book is very popular in the world of Islamic boarding schools and Islamic schools, because *Adabul Alim wal Muta'allim* is a method of moral learning in education. The book is a summary of three classical period and mid-period scholars in the field of education (Najib, 2015).

Based on the explanation above, researchers are interested in reviewing the book *Adabul Alim wal Muta'allim* which contains adab or ethics in teaching and learning. The typical pesantren education that emphasizes the classical book-based curriculum, especially the *Adabul Alim wal Muta'allim* book that teaches the importance of adab in demanding knowledge is able to become a reference for other institutions in conducting educational activities.

Researchs regarding the book of *Adabul Alim wal Muta'allim* was conducted by several researchers (Haryanti, 2013) published in the journal *Episteme*. The results of the study state that the ethics of educators in educational institutions are always more enhanced by getting closer to Allah (*taqarrub ila Allah*) being calm, not using their knowledge to reach mere worldliness, practicing the sunnah of the Prophet and istiqamah-reading the Qur'an. Educators also must always foster a scientific spirit and not abuse science for bad purposes. Another study that has relevance to the research was conducted in 2015 (Najib, 2015). The results of the study the book of *Adabul Alim wal Muta'allim*, concerns the ethical values which is discussed deeply.

The similarities of this research with previous research are on the object of research, that is the book *Adabul Alim wal Muta'allim*. However, this study has differences in content analysis. The previous research (Haryanti, 2013) emphasizes the ethics of an educator in educating the students. Then, proprietary research (Najib, 2015) emphasizes ethics in treating books or sources of knowledge, while this research will examine the contents of the book in terms of ethics of educators, ethics of students, and ethics of a knowledge seeker in seeking knowledge. In addition, from the results of analyzing the contents of the book, researcher will also discuss the relevance of Islamic education based on the book *Adabul Alim wal Muta'allim* in responding to the challenges of education today which have complex problems.

This study used a qualitative descriptive approach method. Qualitative research is a study that aims to understand a phenomenon that has been experienced by way of description through words and language by utilizing various scientific methods (Moleong, 2013, p. 6). Descriptive method in this research is in the process of solving problems examined by describing the state of the object of research, based on the facts that emerge (Nawawi dan Martini, 1994). With a qualitative, descriptive approach researchers are able to describe the phenomenon of education today by connecting the basics of Islamic education in the book *Adabul Alim wal Muta'allim*.

Data collection techniques in this study using content analysis to examine human behavior indirectly through analysis of books, articles, newspapers, magazines, advertising images, and various types of communication that can be analyzed (Santosa, 2017, p. 46). Content analysis was used by researchers to obtain information about the study of the book *Adabul Alim wal Muta'allim* in answering the challenges of education today. The researcher used primary data, namely the book *Adabul Alim wal Muta'allim*, and secondary data, namely through news about today's education from various media.

According to Vredenburg, content analysis is closely related to the content of communication that has relationships that involve three components with their respective functions, namely: (1) who speaks; (2) what is discussed; (3) what effects are caused (Ratna, 2010, p.258). Content analysis in qualitative research can be described as follows:

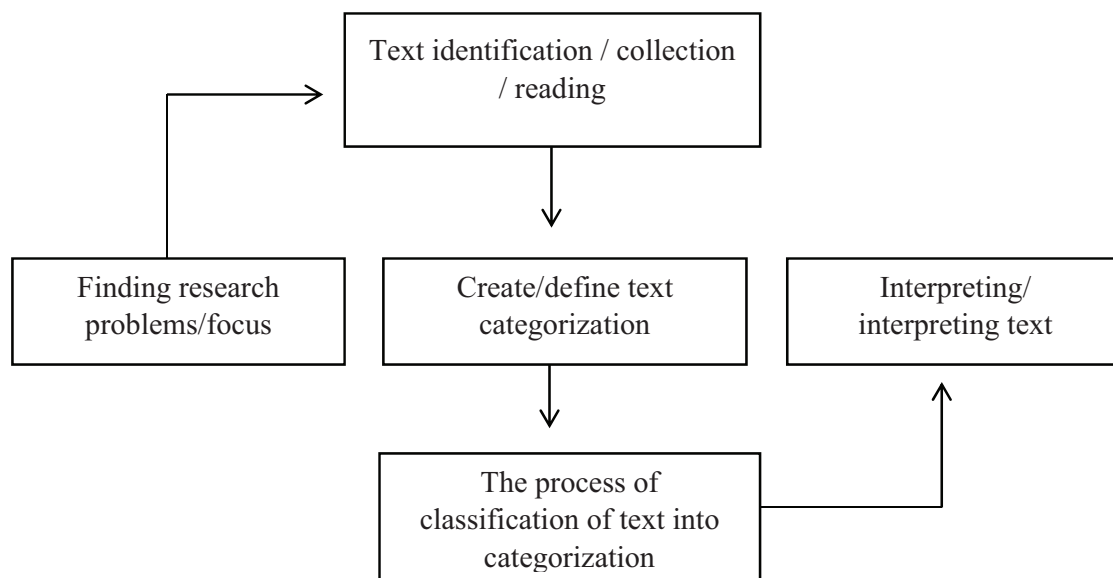


Figure 1 Content Analysis Workflow (Ibrahim, 2015, p. 177)

The Islamic Education Adab in the *Adabul Alim Wal Muta'allim* Book

Adabul Alim wal Muta'llim is a classic book typical of pesantren which contains history such as from the Koran, Hadith, Atsar and the advice of scholars about how to be knowledge seekers, respect for teachers, respect for science and other matters relating to science (Rosidin,

2017). There are eight chapters in the book, such as, (1) the primacy of science, the educator and the primacy of learning and teaching science; (2) courtesy of students against themselves; (3) courtesy of students to teachers; (4) courtesy of students towards science is taught; (5) courtesy educator towards himself; (6) courtesy of educators in the process of learning and teaching of science; (7) courtesy educator to student; (8) courtesy the book (the book) as a means of seeking knowledge.

Researcher will focus on an assessment of three important points, they are the primacy of science, culture learner to educator, and manners educators to learners.

The Primacy of Seeking Knowledge

In the chapter the priority is to seek knowledge, K.H. Hasyim Asy'ari started with the letter Al-Mujadillah verse 11.

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ { ١١ }

"Allah will raise those who believe among you and those who were given some degree of knowledge. And Allah knows what you do."

The verse explains about the privileges that Allah SWT gives to those who have knowledge by raising a few degrees. KH. Hasyim Asyari explained more specifically that these virtues were only given to people who were able to practice between knowledge and their actions (charity). The purpose of science is the knowledge, it assumed that every science must be practiced through actions and every action must be based on knowledge. Measuring instrument that someone had been able to apply their knowledge when morals are based actions to obtain the blessing of God and have the level of fear to God (Rosidin, 2017, p. 4).

In addition to the primacy of science in the book *Adabul Alim wal Muta'llim* explained that life can not be separated from knowledge for life or study from the structure to the grave. Here it can be seen that the position of science with human life goes hand in hand and consistently. Knowledge is the identity of humans that makes a difference with animals. Finding knowledge becomes important to achieve a sense of humanity, so that someone is aware of the creator, why he was created and for what he was created so that it is fitting that he is called that human beings are noble beings than other creatures.

Student Good Manners to Educators

In this chapter, we explain about student courtesy to educators. There are 12 ethics that students must hold to educators,: (1) meditating on and istikhoroh in determining educators who will become the fields of seeking knowledge, imitating the noble character of educators; (2) selecting teachers who have experience or understanding intact in the shari'ah sciences, educators have trusted in his day, and has vast experience in discussions and interact; (3)

implement all the advice of educators both in terms of thoughts, words and acts and good morals to educators such as asking permission to make decisions; (4) elevate and praise educators manner and according to the belief that educators have come to the magnificent degrees; (5) determine and implement the obligations of educators and students to emulate the character of educators; (6) khusnudzon to educators, even when educators are angry, students should be able to understand that the educator's anger is to educate himself for the better; (7) pay attention to have good manners when wanting to meet with educators, both from time, place and attitude when meeting educators; (8) pay attention to have good manners when in one room with educators, both in the scientific assembly or outside the science council; (9) did not show the attitude of dislike or disrespectful to teachers when students do not agree with educators; (10) shows the passion and enthusiasm in the learning process, even if students have learned and mastered the science is taught educators; (11) pay attention to good manners in interacting verbally to educators, both when in the scientific assembly or outside the science council; (12) have good behaviors that reflect student good manners to educators in various situations and conditions. These twelve points must be held and practiced by students towards educators to get useful knowledge.

Good Manners of Educators in Teaching and Learning

Furthermore, this chapter in the book *Adabul Alim wal Muta'allim* explains about the good manners of educators in the process of learning and teaching, namely: (1) an educator should purify himself from hadith and unclean; (2) use perfume and dress modestly to be seen; (3) intend to draw closer to God in teaching; (4) convey the knowledge and law of God that is mandated to educators; (5) start with dhikr to Allah, say hello to Muslims and pious scholars; (6) greet the audience and sit facing the Qiblah if possible; (7) do not jostle and maintain the attitude of things that are not useful; (8) away from bantering and lots of laughs to drop the glory of an educator; (10) not teaching in conditions of hunger, thirst, sleepiness, anger and so on; (11) positioning a strategic seat so that it can be seen by attending; (12) give priority to deliver the most noble science; (13) explained in an easily understood students and not boring in conveying science; (14) adjust the volume according to conditions; (15) do not speak too fast in explaining the lesson; (16) choose a conducive place; (17) remind students of their potential to fight in debates; (18) educators should have compassion for the entire audience; (19) priority to the benefit of the congregation in the start and end of learning activities; (20) ended the lesson with the remembrance of Allah.

Good Manners Educators for Students

This chapter discusses the fourteen points of educator's attitude towards students: (1) improve intention in teaching to hope for God's blessing; (2) helping and directing students in the learning process, starting from straightening intentions, motivating and instilling commendable morals; (3) having compassion for students and being patient with students' bad behavior by giving advice and being gentle; (4) explain the lesson lightly so that students

easily understand the knowledge delivered; (5) has the full spirit to convey and provide insight to students with all the strength they have; (6) consistently remind students to repeat rote and understanding; (7) help choose knowledge / lessons that are in accordance with the ability of students; (8) being fair in treating students without discrimination; (9) always supervise student behavior and give a warning gently when students make mistakes; (10) maintaining harmony in relationships with students such as spreading smiles, greetings, loving each other and helping; (11) prioritizing the benefit of students with good attention and teaching; (12) monitor attendance of students and ask questions or visit them if there are students who do not enter more than normal; (13) have a tawadhu attitude (humble) in front of students; (14) behave well, speak kindly and stare lovingly towards students.

Adabul Alim Wal Muta'allim Responds to the Challenges of Education in the Present

Problematic main common problems faced in the educational world is moral degradation. There were some bad cases regarding the relationship between teachers and students. This is a concern of the public, especially about how adab should be applied in the world of education. The following is a presentation of the case in the world of education which will be answered by the book *Adabul Alim wal Muta'allim*.

Data (1)

Teachers Beat Students in Banyumas Defined as Suspects

The case occurred in April 2018 at MK Kesatrian Purwokerto, Central Java. Based on news from merdeka.com, the Banyumas Regional Police Investigator determined the teacher with the initials LS as a suspect in the case of beating nine students of the Kesatrian Purwokerto Vocational School, Central Java. Banyumas Police Chief AKBP Bambang Yudhantara Salamun said that investigators were still examining CBs to account for their actions with the entanglement of Article 80 Paragraph (1) of Law Number 35 Year 2014 concerning Amendment to Law No. 23/2002 concerning Child Protection. LS who allegedly slapped nine students were threatened with a sentence of 3 years and 6 months imprisonment. The police will develop with other articles.

In the video a teacher's actions towards a victim appear. After having examination, there were nine victims. They were late in class, then the teacher was reprimanded by slapping. Two of the nine victims, had complained about their ears buzzing after being slapped. The police chief added that the perpetrator was a computer teacher at the vocational school. "He is a temporary teacher," he said (Faqih, 2018).

Based on that case (1), the points that can answer these problems based on the book *Adabul Alim wal Muta'allim* are adab educators of students. These points can be explained that, educators should open the width of the apology according to ability. Educators should not behave badly on students by giving advice and being gentle, not being harsh or persecuting. Educators should devote compassion and be patient with the behavior of students who are not good while trying to improve the behavior of these students (Asy'ari, 1924).

Data (2)

Students at Madura Persecute Art Teachers to Death

The next case (3) occurred in February 2018 at SMAN 1 Trojun, Sampang, Madura. The case began when the teacher was teaching in class XII with painting material. Each student is given the task of painting, including MH. However, MH did not listen to the assignment given by the teacher (victim) seriously. He continued to disturb his friends, scribbling on his friends' paintings. The teacher (victim) rebuked MH, but he still tried to bully his friends. Then, the victim crossed MH's cheeks with painting paint. MH is even more angry and doesn't accept it. Based on the explanation of the Head of East Java Police Public Relations Commissioner Frans Barung Mangera, MH beat the teacher and then divorced by students and teachers (**Kumparan, 2018**).

After returning from school, the victim complained of neck pain. The victim was in pain and unconscious, then immediately referred to the Dr Soetomo Regional Hospital. After passing the coma, the victim breathed his last breath in the ICU room at the Dr Soetomo Hospital. Based on the doctor's information, the victim's condition was very critical because his neck was broken and diagnosed with an MBA (Dead Brain Trunk). So that all the organs in his body are not functioning. MH itself was arrested by police at his home in Brekas Hamlet, East Torjun Village, Sampang, Madura (**Kumparan, 2018**).

Based on the case in the data (2) points that can answer these problems in the book *Adabul Alim wal Muta'allim* are courtesy students of educators. As a student, they should fulfill the rights of educators who are the duty of students and emulate educators. Students should not forget the glory of an educator by respecting, appreciating, and obeying educators as people who are experts in science. If educators show a firm attitude, students should interpret this assertion as an effort for educators to improve students (Asy'ari, 1924). Then, if the educator is being harsh or reprimands the attitude of students who are not good, then the students should start to apologize, admit wrong, and beg for the pleasure of educators. In fact, this attitude further establishes the educator's love for students. The treatment of strict educators should be interpreted as part of the blessings given by God in the form of attention and supervision of educators towards students (Asy'ari, 1924).

Data (3)

Students in Pontianak hit the teacher because of mobile phone

Nuzul Kurniawati, Madrasah Darussalam teacher, East Pontianak Subdistrict, was beaten by her students initials NF (Kumparan, 2018b) (**Kumparan, 2018b**). Nuzul was hit by NF because the perpetrators did not receive a warning when using mobile phones to play games in the middle of the lesson. The event began when Islamic Culture History subjects in class VIII or accurately in the NF class. When the lesson takes place, the student plays the cell phone. The instructor at that time was not the mother's field, Nuzul Kurniawati, the subject teacher then rebuked NF for storing the cell phone, but he ignored it. The teacher finally went to the room because he was upset and sad. He then went up to class VIII to advise and take

the NF hand phone. Maybe the NF did not accept it, so that there had been an argument. Maybe because of annoyance, the plastic chair he was sitting on, was struck at Nuzul's mother. As a result of the incident, Nuzul was briefly taken to the nearest hospital, then referred to the Soedarso General Hospital to undergo a scan in the head. The examination results showed no problems, only the teacher's veil had blood spots. The school has mediated between them. Bustomi the headmaster hopes that the problem can be resolved in a family manner, even though it has been reported to the police.

Based on the case in the data (3) the corresponding points in the book *Adabul Alim wal Muta'allim* are adab educator of students. Students should adhere to educators and be civilized commendable to educators. Students should follow educators in their rules and not come out of the opinions of educators. Learners should ask permission from educators about what they want to do, look for educators to what they are doing. Respect for educators is to pray to Allah by way of *khidmah* to educators. Students should know that inferiority in the presence of educators is glory, obedience to educators is pride, and *tawadhu* (humble) to educators is nobility (Asy'ari, 1924).

Students should elevate educators in terms of thoughts, words, and deeds. Students should view educators with full of glory and admiration and believe that educators have reached a perfect degree. In fact, this attitude makes students more able to benefit from educators (Asy'ari, 1924).

Data (4)

The Case of Teachers Asking Students to Lick the Toilet, Stunning the World of Education

In the case of MB, 4th grade students of SDN in Sei Rampah Subdistrict, Serdang Bedagai District, North Sumatra, were sentenced to RM (teacher) by licking the toilet because they forgot to carry out their teacher's duties to bring compost. Lick toilet punishment was ordered 12 times, but only the fourth lick, the student (victim) experienced vomiting. This punishment certainly causes trauma for the victim (JPNN, 2018).

Based on the data (4) points in the book that can answer these problems are educator adab on students. Educators should admonish students whenever they do negligence in a subtle way to be firm and do not commit arbitrary behavior. In fact, an educator is one who has an attitude to protect students. Educators should love students as they love themselves. Educators should pay attention to the benefit of students and get along with students as if they are associating with their noblest biological children, namely being gentle, loving, doing good, being patient, lacking students, which is basically unavoidable by every human being (Asy'ari, 1924).

Some of these cases be a blow for education. The concept of courtesy and noble character for educators or participants is a joint task in improving it. Courtesy is an important and fundamental thing in teaching and learning activities, studying and providing knowledge. This is based on the position of courtesy which is higher than science. In the book K.H. Hasyim Asy'ari quoted the fatwa of Abdullah bin Mubarak as a Sufi cleric.

نَحْنُ الْقَلِيلُ مِنَ الْأَدْبَاءِ حَوْجُمْنَا الْكَثِيرُ مِنَ الْعُلَمَاءِ

“We need more good manners (though) a little more than science (though) a lot.”

Need to be underlined, above the knowledge there is more urgent things, good manners or morality. Because, no matter how much knowledge without a good courtesy will lead to human behavior in animals, or maybe lower. How many wars, arbitrariness of power, destruction of nature, or the like arises precisely because it is sustained by the advancement of science and technological sophistication today. Thus, the most basic thing needed for human civilization is good manners. Science is indeed very important, but the foundation of morality is clearly more important. It is morality that saves humanity from greed, injustice, cruelty, arrogance, hatred, and other despicable qualities (NU Online, 2016).

Educational attitudes are one of the software in Islamic education. Its existence is always needed because it has a significant role in efforts to achieve educational goals (Haryanti, 2013,p.441). The process of internalizing adab in students cannot be done instantly, but through a process in line with the development of students' and spiritual goals (Tas'adi, 2014, p. 194). Thus, the effort to implement good character in the world of education must be done well and gradually.

Conclusion

Based on the explanation above, it can be concluded that *Adabul Alim walMuta'allim* examines the concept of Islamic pedagogic science which contains ethics, manners, and morals in seeking knowledge. Not only good manners in terms of seeking knowledge, the broader the book explains the educator's adab in providing knowledge and treating students. Problems as well as the challenges facing the world of education is moral degradation can be answered by the book. Thus, the book written many years ago is still very relevant for use in the present. Evidently, Islamic pedagogic concepts in the book are very relevant and able to answer the challenges of education today.

References

- Asy'ari, H. (1924). *Adabul Alim wal Muta'allim*. Jombang: Maktabah al Turath al Islami.
- Dhofier, Z. (1982). *Tradisi Pondok Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*. Jakarta: LP3ES.
- Faqih, F. (2018). Guru Pukul Siswa di Banyumas Ditetapkan Sebagai Tersangka. *Merdeka.com*. Retrieved from <https://www.merdeka.com/peristiwa/guru-pukul-siswa-di-banyumas-ditetapkan-sebagai-tersangka.html>.
- Hanif, A. R., & Khobir, A. (2013). Konsep Akhlak Seorang Peserta Didik dalam Mencari Ilmu Menurut Kiai Ahmad Sakhawi Amin. *Forum Tarbiyah*, 11(1), 51–64.

-
- Haryanti, N. (2013). Implementasi Pemikiran KH Hasyim Asy'ari tentang Etika Pendidik. *Episteme*, 8(2), 439–450.
- Hujair, A. ., & Sanaky. (2003). *Paradigma Pendidikan Islam Membangun Masyarakat Madani Indonesia*. Yogyakarta: Safiria Insania Press.
- Ibrahim. (2015). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Penerbit Alfabeta.
- Inderasari, E., & Kurniasih, D. (2018). Kedwibahasaan sebagai Upaya Pemahaman dalam Pembelajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Mahasiswa Darussalam. *Transformatika: Jurnal Bahasa, Sastra Dan Pengajarannya*, 2(1), 36–49. <https://doi.org/10.31002/transformatika.v2i1.605>
- JPNN. (2018). Kasus Guru Suruh Murid Jilat WC, Nodai Dunia Pendidikan. *JPNN.COM*. Retrieved from <https://www.jpnn.com/news/kasus-guru-suruh-murid-jilat-wc-nodai-dunia-pendidikan>.
- Kumparan. (2018a). Siswa di Madura Aniaya Guru Kesenian hingga Tewas. *Kumparan*. Retrieved from <https://kumparan.com/@kumparannews/4-kasus-siswa-lakukan-kekerasan-terhadap-gurunya-di-sekolah-1541980407154715595>.
- Kumparan. (2018b). Siswa di Pontianak Pukul Gurunya Karena Handphone. *Kumparan*. Retrieved from <https://kumparan.com/@kumparannews/4-kasus-siswa-lakukan-kekerasan-terhadap-gurunya-di-sekolah-1541980407154715595>
- Moleong, L. J. (2013). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muqoyyidin, A. W. (2014). Kitab Kuning dan Tradisi Riset Pesantren di Nusantara. *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, 12(2), 109–118.
- Najib, M. A. (2015). *Pemikiran K.H Hasyim Asy'ari tentang Konsep Etika terhadap Buku dalam Kitab Adabul Al-Alim Wa Al-Muta'allim (Kajian Analisis Wacana)*. Universitas Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Nawawi, H., & Martini, M. (1994). *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- NU Online. (2016). Yang Lebih Penting dari Ilmu. Retrieved from <http://www.nu.or.id/post/read/73560/yang-lebih-penting-daripada-ilmu>
- Ratna, N. K. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rosidin. (2017). *Pendidikan Karakter Khas Pesantren (Adabul "Alim wal Muta"allim*. Tangerang: Tira Smart.
- Santosa, R. B. (2017). *Kajian Pragmatik Tindak Tutur Direktif pada "Ayat-ayat Kisah" dalam Alquran*. Universitas Sebelas Maret.
- Sarjuni. (2018). Konsep Ilmu dalam Islam dan Implikasinya dalam Praktik Pendidikan. *Al Fikri: Jurnal Studi Dan Penelitian Pendidikan Islam*, 1(2), 47–57.
- Tas'adi, R. (2014). Pentingnya Etika dalam Pendidikan. *Ta'dib*, 17(2), 189–198.
- Usman, M. I. (2013). Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan Islam (Sejarah Lahir, Sistem Pendidikan, dan Perkembangan Masa Kini). *Jurnal Al Hikmah*, XIV(1), 101–119.



Islam Between Structure and Agent Duality in *Maryam*: Anthony Giddens' Perspective of Novel by Okky Madasari

Laga Adhi Dharma

Universitas Ahmad Dahlan

laga.adhidharma@idlitera.uad.ac.id

Abstract

Conflicts with religious backgrounds are a phenomenon that often occurs unexpectedly around us. These events can inspire authors to write into the literary works that they produce. Social conditions cannot be separated from the process of the birth of a literary work. This paper aims to describe the social structure that influences the author in writing a literary work, as well as how the author tries to build a narrative to influence the social structure through his work. The formulation of the research problem is related to whether the social structure affects the agent (author) and how the agent (author) represents what is in *Maryam*'s novel. The theory used in this research is the structuration concept proposed by Anthony Giddens. The results showed that the social structure, especially about the Ahmadiyah conflict on the island of Lombok, influenced Okky Madasari as an author (agent) in producing the novel *Maryam*. There are also ideas developed by Okky Madasari which aim to influence the social structure through his work. This is where the duality process between social structures and agents influences one another.

Abstrak

Konflik-konflik dengan latar belakang keagamaan menjadi fenomena yang kemunculannya seringkali tidak terduga di sekitar kita. Kejadian-kejadian tersebut dapat menginspirasi pengarang untuk dituliskan ke dalam karya sastra yang dihasilkannya. Kondisi sosial memang tidak dapat dipisahkan dari proses lahirnya sebuah karya sastra. Tulisan ini bertujuan untuk menguraikan struktur sosial yang mempengaruhi pengarang dalam menuliskan sebuah karya sastra, sekaligus bagaimana pengarang mencoba membangun narasi untuk mempengaruhi struktur sosial lewat karyanya. Rumusan masalah penelitian ini terkait apakah struktur sosial mempengaruhi agen (pengarang) serta bagaimana representasi agen (pengarang) yang terdapat di dalam novel *Maryam*. Teori yang digunakan di dalam penelitian ini adalah konsep strukturasi yang dicetuskan oleh Anthony Giddens. Hasil penelitian menunjukkan bahwa struktur sosial terutama tentang konflik Ahmadiyah di Pulau Lombok mempengaruhi Okky Madasari sebagai pengarang (agen) dalam menghasilkan novel *Maryam*. Terdapat juga gagasan-gagasan yang dibangun oleh Okky Madasari yang bertujuan untuk mempengaruhi struktur sosial lewat

karyanya. Di sinilah proses dualitas antara struktur sosial dan agen saling mempengaruhi satu sama lain.

Keywords: conflict; Ahmadiyah; Islam; structuration; sociology of literature.

Introduction

“tentang mereka yang terusir karena iman, di negeri yang penuh keindahan”

A fragment of a sentence from one of Okky Madasari's works can be an entry point that reflects a literary work that can function as a tool for photographing social conditions that occur in a society. The presence of literary works cannot be separated from the conditions that occur in society. The relationship between literary works and society, both as negation and innovation, as well as affirmation, is clearly an essential relationship (Ratna, 2012, p. 334). Social conditions can be said to be inseparable from the process of the birth of a literary work. In literary studies, one approach that provides space for analyzing literature and its relationship with the social conditions of society is the sociology of literature. One of the reasons for the emergence of literary sociology is the result of the sluggishness of structuralism theories. Sociological studies of Indonesian literature include several early figures, among them, Subagio Sastrowardoyo, A.H. Johns, Umar Kayam, Umar Junus, Goenawan Mohamad, Sapardi Djoko Damono, Jakob Sumardjo, C.W. Watson, Nidhi Aeusrivongse, Keith Foulcher, and Ariel Heryanto (Faruk, 2012, p. 164). The sociological theory of literature used by some of these figures uses structuralism-genetic theory from Lucien Goldmann and Gramscian hegemony theory to analyze a literary work.

In its development, the sociology of literature is able to offer theories and methods that are not limited to literary theory, but can also use pure sociological theory which can be applied as a tool for analyzing literary works. One of the figures who developed sociological theory with a different perspective from his predecessors was Anthony Giddens. The analysis in this study will try to apply Anthony Giddens' structuration theory, to dissect Maryam's novel which can be understood based on the social structure that occurs in Indonesian society so that it is able to influence the agent (author) to write it. This relationship between agents and structures is the starting point for Anthony Giddens' theory of structuration.

Maryam's novel directly provides a social description of the Muslim community involved in horizontal conflict with Ahmadiyah followers in Lombok, West Nusa Tenggara. The conflict that is described in the novel occurs widely, both physically and mentally, and even Ahmadiyah followers are driven from their own homes and living in refugee camps. This conflict about belief and humanity, which is thought to have a big influence on Okky Madasari in creating a literary work, is also a picture of Okky Madasari about conflict reconciliation efforts that are trying to be expressed in Maryam's novel.

This research tries to formulate a problem based on the Giddens theory concept to dissect based on the contents of Maryam's novel above. The formulations of the problems

raised include; First, does the social structure influence the agent (author) in Maryam's novel? Second, what is the representation of the agent (author) in Maryam's novel?

Through the formulation of the problem above, there are interesting things that can be found in this paper. Among other things, related to the understanding of the creation of a literary work based on the existence of a certain social structure, as well as the influence of agents in providing ideas in his work that cannot be separated from one another. In Maryam's novel, there are possibilities for the presence of alternative spaces in understanding the position of Ahmadiyah and Islam, so that it can provide an objective picture of the diversity that is present around us. Diversity, seen from a broader perspective, will be able to generate strengths regarding tolerance in diversity so that it can erode the roots of conflict and can freely coexist in harmony.

This is what distinguishes this paper from previous studies, especially in the application of analysis with the sociology of literature approach in analyzing Maryam's novel. This paper uses social theory and focuses on the discussion of religious conflict to map the influence and ideas of the author in expressing his ideas in the literary work he produces. This is an effort to get the novelty of the author's ideas and views in seeing a religious conflict, as well as what narratives are carried out by the author that is presented in his work.

There are ideas that become the pivot of Anthony Giddens' thought, namely the relationship between structure and agency, as well as the centrality of space and time (Priyono, 2002, p. 18). The concept of Giddens' structuration provides an alternative so as not to be trapped in the idea of dualism, thus generating a different concept called duality. The concept of the duality of structure is related to the nature of social life which continues to fundamentally repeat itself and shows the reciprocal dependence of structure and actors (Giddens, 2009, p. 121).

From this opinion, it shows that there is a close relationship between structure and actors (agents). Duality lies in the fact that a 'guideline-like structure' which becomes the principle of practice in various places and times is the result of repetition of our various actions (Priyono, 2002, p. 22). Structure can create a person and a society simultaneously, although not directly as a whole. This is due to the existence of conditions which perhaps cannot be controlled due to limitations and ignorance.

Meanwhile, if you look at the mention of an agent, this leads to what is meant by the perpetrator. The agent or actor is the creator and the one who runs the structure. Through this description, structures and agents move together in producing and reproducing structures based on what is needed by society. This is what makes the relationship between structure and agent a reciprocal relationship that is always related to one another and always moves hand in hand. The social structure is formed by human agency, but at the same time is the real medium of this formation process (Giddens, 2010, p. 171).

Structure is one of the factors that influence the agent in regulating the pattern of life in society. This can be said as the structural pattern of influencing the agent. If the social structure has formed its own patterns in society, there will be collisions which may affect the

social conditions of the community if there is a pattern that is different from the pattern that has been formed. This will also form new changes that occur in society, thus the agent must re-create the social structure with patterns that are in accordance with the conditions at that time, so that this can be said to be an agent influencing the structure.

This research data analysis method is carried out by sorting and classifying qualitative data so that certain relationships can be determined between one data category and another. The method of discussion that will be used in this research is the reading method (reading method). In this case, reading of the text in Maryam's novel and other supporting references is carried out to obtain social data and facts in the structure of literary works and the structure of society. The following is a table of initial descriptions of the structure proposed by Anthony Giddens when applied in Maryam's novel:

Structure	System	Structuration
Resource rules, or a set of transformational relations, are organized as features of social systems	The relations which are reproduced among the actors or collectivities are organized as regular social practices	Conditions governing the recurrence or transformation of structures, and hence the reproduction of social systems themselves
The views of both Muslims and Indonesian society in general towards Ahmadiyah followers are heretical	The daily relationships between Maryam, her husband, mother-in-law, and other Muslims are formed by the structure	The ongoing physical and mental conflicts regarding Ahmadiyah and alternative solutions

Understanding *Maryam* by Okky Madasari' Novel

In the initial discussion of the analysis in this study, a synopsis is intentionally displayed to make it easier to identify data that can be used to answer the problem formulations that have been made. The main character in this novel is Maryam. Maryam and her family are Ahmadiyah followers from the City of Gerupuk, Lombok, West Nusa Tenggara. Traces of education Maryam studied from elementary to high school in Lombok, after that Maryam continued studying in Surabaya. He lives with one of his father's friends who is also an Ahmadi. When she was in college, she had an arranged marriage with a man who was also an Ahmadi but this man chose to leave Ahmadiyah, so they did not continue their relationship. Long story short after finishing college, Maryam moved to Jakarta and worked for a bank in Jakarta. It was there that she finally met her husband, Alam. Maryam's parents who knew about the relationship did not agree because Alam was not an Ahmadi, even though Maryam was still married to Alam. Maryam did not question the different sects they professed, but contradictions also arose on the part of Alam's parents with Maryam's beliefs.

At the time of her marriage Maryam was asked to pledge the sahadat sentence, apart from the sahadat sentence she also promised to never double the Prophet and leave

everything she had believed in. This offended Maryam at being immediately considered not a Muslim. After they got married, Maryam lived with her in-laws, which made her feel even more depressed because Mother Nature always said that Maryam should increase her worship and her repentance would be acceptable. Often Alam's mother would ask Maryam, to make sure that she did not meet other Ahmadiyah people. On the other hand, Maryam's parents also held recitation once a month, inviting ustad to give lectures that indirectly insinuated Maryam who left Ahmadiyah. This was discovered by Maryam, and Maryam thought that the family of Alam could never accept Maryam despite repenting repeatedly. The Alam family still considers Maryam to be heretical and unfit to be the Alam family. However, with such conditions Nature always encouraged Maryam.

A new problem arose when Mother Nature questioned why Maryam had no children. Even though Maryam and Alam agreed to delay having children, this made them rethink about the delay in having children. Maryam was again treated unfairly, when the mother asked a cleric to pray for her sins so that her sins could be forgiven before so that she could immediately give him a child. This made Maryam furious, which led to her rebuking her mother. However, Nature did not even defend Maryam. After that incident Maryam and Alam got better and defended Maryam. Nature's attitude that defended Maryam made her mother sick, because she was disappointed with what she was doing. With her sick mother's condition, Alam returned to defend her mother, which resulted in a divorce between Maryam and Alam. After the divorce, Maryam moved from place to place in Jakarta, which in the end she chose to return to her hometown in Lombok. Arriving in Lombok, Maryam was confused about looking for her house because she could not find anyone in her house. It turned out that in 2001 a tragedy occurred in the attack on Ahmadiyah followers, which made Maryam's parents choose to run away from her house. Maryam's parents and other Ahmadiyah followers were evacuated to a place in Lombok. Riots against Ahmadiyah adherents spread, and the majority took place in remote areas of Lombok, which resulted in the loss of their belongings and family. They lived in displacement for one and a half years, before finally they got help from other Ahmadiyah followers. Ahmadiyah followers and Maryam's parents also moved from the refugee camp to occupy a new place in Gegerung village.

Maryam's parents are among 45 families living in the village. After Maryam met her parents and family, she told what had happened to her life while in Jakarta. As time went on, Maryam remarried an Ahmadiyah man who came from one area and lived in the city of Mataram. After several years of marriage, Maryam was pregnant with children, at that time Maryam learned that Gegerung village was attacked again by a group of people and there were victims from Ahmadiyah followers. This has made the Ahmadiyah followers return to their refugee camps again until they don't know when they can come back to see their house again. Repeatedly, Maryam sent letters to the president regarding the condition of Ahmadiyah followers in refugee camps who live inadequately. They want to be able to go home, and have normal activities like everyone else. However, his letter was never replied to by the highest leader of this country, which made them more and more removed from their own homeland. Whereas the only one, they hang on to hope. Based on this synopsis, it is

necessary to describe the upheaval in the presence of Ahmadiyah in Lombok Island before describing the effect of structure on agents and vice versa agents on structures.

Determining the Roots of the Ahmadiyah Conflict in Lombok Island

Looking at the phenomena of religious conflict that occurred in the territory of Indonesia did not only occur at one time, but always appeared in the midst of uncertain conditions. These religious conflicts, one of the biggest involving followers of the Ahmadiyya sect, which has historically been a reformist sect of Islam in India. Ahmadiyah is not a movement that was born in Indonesia, but has a number of followers spread across several parts of Indonesia. The journey of Ahmadiyah as a religious movement has experienced dynamics in every era, debates and dialogue in Indonesia regarding this movement since pre-independence have been going on (Baihaqi, 2020, p. 236). Seeing the facts currently occurring, the debate about Ahmadiyah is at its nadir point, which fails to find a solution because there is only a path of physical and mental violence aimed at Ahmadiyah followers in Indonesia. Conflict after conflict involving Ahmadiyah adherents did not only occur in one place in the territory of Indonesia, but spread both in Java and outside Java.

One area where there is conflict regarding Ahmadiyah followers is the island of Lombok, West Nusa Tenggara. The Ahmadiyya Jamaat has actually existed for a long time on the island of Lombok, they have mingled together with other Muslims (Baihaqi, 2020, p. 242). This means that there are no fundamental problems related to their existence in the social environment of the Lombok Muslim community. The entry of Ahmadiyah Islamic Da'wah in Lombok-NTB, began in 1957 in the City of Mataram (Ibad, 2019, p. 26). In those years there were only one or two Ahmadiyah followers on the island of Lombok, who were not actually local residents of the island of Lombok. In 1962, the membership began to increase to 4, who at that time stood for the Mataram Ahmadiyah Congregation (Ibad, 2019, p. 26). During its development, the existence of Ahmadiyah followers in the island of Lombok has increasingly shown their existence, so that new followers have emerged. Adherents of Ahmadiyah live in harmony with other communities, helping each other who always prioritizes the values of togetherness and mutual cooperation that are unique to Indonesians. However, the long-standing harmonious relationship was stopped by the emergence of various provocations related to deviating Ahmadiyah teachings, which were accompanied by discriminatory treatment against Ahmadiyah followers. Fake news about Ahmadiyah teachings amidst the flammable sentiments of the village community, causing a wave of hatred and violence to explode (Baihaqi, 2020, p. 247). At that point, conflict in the name of religion strengthens, religious identities become an opening to pass violence both physically and mentally. The label attached to Ahmadiyah followers no longer relies on the values of humanism as fellow creatures created by God who are even fellow Muslims.

Islam, which should be full of mercy, does not happen in seeing Ahmadiyah followers. Violence after violence experienced by Ahmadiyah followers has spread to the destruction

and burning of their homes, so that many leave their homes and are forced to live in refuges provided by the local government. In the refugee camp, Ahmadiyah followers spent long days without knowing when they could return to their homes. It is through the social conditions that occur in the people of the island of Lombok that what makes this place known as “the island of a thousand mosques” has a complicated story about conflict based on religious sensitivity.

The Domination of Social Structure on the Agent (Writer) in Giving Birth to Maryam’s Novel

The discussion above is an introduction to the analysis regarding whether social structures influence the agent (author) in making Maryam’s novel. Broadly speaking, Maryam’s novel provides a narrative about the conflicts that occurred in this country, especially in the island of Lombok, West Nusa Tenggara. The conflict involved the surrounding community which is predominantly Muslim and the Ahmadiyya group, which the majority of Indonesian Muslims, especially the Lombok area, consider heretical. Through this background, Okky Madasari tried to put it into Maryam’s novel. This becomes the form and way in which social systems are embedded in certain activities that hold on to rules and resources in the context of action, are produced and reproduced in interactions (Giddens, 2010, p. 40). Okky Madasari as an agent (writer of literary works), tries to reproduce ideas based on social conditions that occur in society through the narrative of the literary works that he produces.

“Mereka yang sesat tak boleh lagi berada di kampung ini,” Pak Haji sekarang ikut berbicara.

“Siapa yang sesat?” Nada bicara Maryam tidak lagi menyerupai pertanyaan, tapi bentakan.

“Siapa saja yang mengingkari agamanya,” jawab Pak Haji dengan tenang (Madasari, 2012, p. 208).

Ahmadiyah followers as a deviant marginal group are an inherent image in society, especially the views of some Muslims. This was evident when it was confirmed by the MUI statement, as well as the issuance of the SKB of the Minister of Religion, Minister of Home Affairs, and the Attorney General in 2008 concerning the Ahmadiyah sect. In the excerpt from the novel above, Pak Haji represents the view of Muslims in general about Ahmadiyah followers. Okky Madasari, as a person with an Islamic background, has seen and experienced firsthand the condition of Ahmadiyah followers in refugee camps. Based on this, Okky Madasari can produce objective narrative spaces as well as imaginative ideas about what Ahmadiyah followers have experienced to write about in his work. It is clear how the social structure in which Ahmadiyah followers live has succeeded in influencing Okky Madasari as an agent.

“Ya Allah... apa yang mereka lakukan ini?” teriak salah seorang ketika melihat rumah mereka. Bekas pembakaran dan perusakan di mana-mana. Umar diam. Ia sudah tahu lebih dulu dari koran yang dibaca tadi pagi, tapi sengaja tak memberitahu karena tak ingin menambah sedih orang-orang ini” (Madasari, 2012, p. 238).

The social structure in the form of religious conflicts experienced by Ahmadiyah followers is the basis for the story ideas poured out by agents in writing the novel *Maryam*. The conflict presented by the agent was directly influenced by the social structure in narrating the situation of Ahmadiyah followers. The description of the religious conflict on the island of Lombok is present in the narratives of Okky Madasari's *Maryam* novel.

“Aku sebenarnya sering bertanya dalam hati, kenapa kita harus terlahir sebagai Ahmadi...” kata Maryam dengan nada datar.

Umar sempat terperanjat. Merasa apa yang sedang dipikirkannya bisa didengar oleh Maryam. Tapi buru-buru ia berusaha membelokkan suasana. “Sudahlah, Maryam... tak ada gunanya kita bicara yang sudah terjadi. Apalagi berandai-andai tentang sesuatu yang jelas tak bisa diubah.” (Madasari, 2012, p. 171).

Okky Madasari also tried to narrate the issue of faith that cannot be chosen and determined at will, because it relates to which family we are born from. The author places that everything related to faith is something that should not be regretted, even though in the end their survival (in this case Ahmadiyah followers) is determined by their faith. In addition, Okky Madasari also tries to present a narrative about the tradition that is always upheld in every Ahmadiyya marriage with a different perspective.

“Maryam marah. Ia sudah sangat bosan. Sudah terlalu lama bersabar. Bertahun-tahun ia selalu berusaha menuruti apa yang selalu dikatakan orangtuanya-berpacaran dan menikah dengan orang dalam, orang yang sama dengan mereka. Tapi bagaimana caranya mengatur hati agar jatuh cinta hanya pada orang dalam?” (Madasari, 2012, p. 17).

The above quote shows that there is a closed room in the matter of finding a life partner for Ahmadiyah followers. This problem was able to influence Okky Madasari, as one of his re-interpretations of the obligation to marry another “inside” person. Okky Madasari tries to re-interpret this tradition so that the social structure within Ahmadiyah followers becomes more open. This is related to the possibility of having a good relationship with various levels of society, especially among Muslims in their environment. This effort can also be said to be Okky Madasari's view of how the present resolutions of the religious conflict are contained in the literary works he produces.

These ideas are part of the agent's efforts to influence social structures through *Maryam's* novel, so that the duality process can occur. Okky Madasari as an agent is influenced by social structures in presenting his writings, but he also tries to influence the social structure through new ideas contained in his literary works. Okky Madasari presents events that are

built on what he understands about Ahmadiyah followers, with the hope that readers of his work will be able to have a new view on Ahmadiyya. This is what is interesting about the figure of Okky Madasari who is able to present new values in Maryam's novel.

“Maryam bangkit dari duduk. Setengah berteriak dia berkata, “Saya masih punya hak di kampung ini. Rumah itu masih miliki keluarga kami. Saya akan lapor ke polisi. Ke pengadilan. Semua yang mengusir kami harus mendapat hukuman!” (Madasari, 2012, p. 209).

“Rumah itu milik keluarga kami. Tanah itu warisan dari Kakek. Rumah itu dibangun dari keringat bapak saya. Bagaimana mungkin kalian semua bisa mengusir kami dari rumah kami sendiri?” Suara Maryam semakin keras” (Madasari, 2012, p. 209).

“Kalian semua bukan manusia!”

“Yang sesat itu kalian, bukan kami!”

“Rumah itu milik kami. Kalian semua perampok!” (Madasari, 2012, p. 211).

Through the above quote, Okky Madasari tries to build humanistic values through the story of the oppression of the figure Maryam, the injustice she received, and other violence experienced by Ahmadiyah followers in Lombok. The agent tries to destroy the established social structure by building human values in his work. The views of some Muslims towards Ahmadiyah followers who are deviant, by agents try to align their position as human beings in general by displaying the sides of humanism. The side of humanism, which is actually at the root of Islamic teachings, is raised through the narrative of his work, so that it can bring blessings to others. Humans who come from the same homeland, humans who are entitled to the same protection and decent life. Humans who both have to put forward a conscience, which must be continuously fought for so that it will remain embedded in every soul of Indonesian society.

Here the duality process influences each other between structure and agent and vice versa. Okky Madasari, through his literary works, tries to influence readers through the ideas contained in Maryam's novel. Okky Madasari received an award from the Khatulistiwa Award event, one of the prestigious literary awards in Indonesia. This is clear evidence that Maryam's novel is able to influence its readers, so that the duality process can be proven. Maryam's novel is one of the best novels that provides narratives on conflict resolution (rooted in religious sensitivity), which still frequently occurs in various parts of Indonesia.

Traces of Agent (Author) Representation in Maryam's Novel

Many of the narratives presented by Okky Madasari in his work are dominated by social structures regarding the dynamics experienced by Ahmadiyah followers. These ideas flowed, but Okky Madasari also gave rise to a picture of new alternative spaces about the

position of Ahmadiyah. This may be an opportunity for thinking about the creation of a resolution as well as re-igniting the harmonious relations of all Muslim citizens in Lombok.

Narrative spaces which represent Okky Madasari's ideas, among others, are related to the perspective on the issue of choosing faith. The majority of people, either Islam or other religions, almost certainly oblige their descendants to have the same religion as their parents or ancestors. Even in association, it cannot be separated from the application of rules and norms related to religion. This is also the case with Ahmadiyah followers, who as a whole share this view. Okky Madasari understands this problem, so that it can bring up a different picture.

"Biarlah anak ini jauh dari agama tapi dekat dengan kebaikan," kata Maryam berulang kali. Umar mengiyakan. Dalam soal iman, ia selalu sepaham dengan Maryam. Semua yang mereka lakukan selama ini adalah bentuk cinta pada keluarga dan orang-orang yang teraniaya. Bukan iman untuk keluarga" (Madasari, 2012, p. 241).

Okky Madasari provides a representation of new possibilities through the character Maryam. Human life is not only focused on religious matters, but is closer to good behavior towards others. The virtues that must always be spread are precisely what every human being is obliged to do in living his life, both fellow humans and the surrounding natural environment. Okky Madasari's view is, of course, inseparable from what has been experienced by Ahmadiyah followers who have been subjected to violence and intimidation by religious people. Okky Madasari tries to put the understanding that there is something more important than religion, namely humanity. Human values that should always be reflected in religious people, if they use a broader and universal perspective on their religion. Religion must be present in the midst of society with full peace and provide peace for its adherents, especially for Islam, whose teachings emphasize love of peace and compassion for others. Through the representations that are present in this idea, Okky Madasari emphasizes the importance of returning to human values which are the basis of religious teachings in interacting with others.

Another representation of Okky Madasari's ideas is related to the views addressed to policy makers in this country. There is the author's imagination in a kind of "open letter" embedded directly in the novel, so that the messages in it can reach policy makers in this country.

"Saya Maryam Hayati.

Ini surat ketiga yang saya kirim ke Bapak. Semoga surat saya kali ini bisa mendapat tanggapan. Hampir enam tahun keluarga dan saudara-saudara kami terpaksa tinggal di pengungsian, di Gedung Transito, Lombok" (Madasari, 2012, p. 273).

Through the message in the letter, Okky Madasari tried to knock the hearts of policy makers regarding justice that must be obtained to all citizens. Does not discriminate from which background, and what beliefs are followed. The message also expresses the writer's anxiety about various aspects that should be obtained by citizens. This includes education

that must be put first, especially for children of Ahmadiyah followers. This of course also relates to resolutions related to the conflict, it is hoped that the existence of policies regarding Ahmadiyah followers who can be fully protected as part of Indonesian citizens. The ultimate goal of the imaginations built by Okky Madasari is to be able to return Ahmadiyah followers to their homes. Can return to live in harmony, side by side as before without any more conflicts based on religious sensitivity.

Conclusion

Based on the analysis of Maryam's novel which has been carried out using Anthony Giddens' theory to answer the problem formulations that have been made, data is obtained regarding the duality of structure and agent in the creation of the work. The structures and agents in the creation of Maryam's novels have a mutually influencing relationship with one another. There is a reciprocal relationship between structure and agent in the novel. The social structure based on the religious conflict that occurred in Lombok, NTB became the main idea of Okky Madasari as an agent in producing Maryam's novel. Agents are influenced by the conditions of the social structure, at the same time agents also try to influence social structures through their work.

In addition, there is an idea which is the author's imagination which tries to be put into Maryam's novel as a form of resolutions as well as the possibility of new spaces in positioning Ahmadiyah and Islam more objectively. This was attempted by Okky Madasari as an agent through his work, so he could be involved in ending conflicts with religious backgrounds in Indonesia.

References

- Baihaqi, M. (2020). Relasi Elit Lokal Dalam Konflik Keagamaan di Lombok Barat. *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama Dan Perubahan Sosial*, 14(2), 235–254. <https://doi.org/http://doi.org/10.14421/jsa.2020.142-06>
- Faruk. (2012). *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme (Edisi Revisi)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Giddens, A. (2009). *Problematika Utama Dalam Teori Sosial: Aksi, Struktur, Kontradiksi dalam Analisis Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Giddens, A. (2010). *Metode Sosiologi: Kaidah-kaidah Baru*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ibad, M. I. (2019). *Konflik Ahmadiyah dengan Masyarakat di Lombok Tahun 1957-2008*. IAIN Salatiga.
- Madasari, O. (2012). *Maryam*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Priyono, H. B. (2002). *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Kepustakaan Gramedia Populer.
- Ratna, N. K. (2012). *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.



Collaboration of the Method of *Iqro*” and *Tsaqifa* for Al-Qur’an Learning in the Group of Hajj and Umrah Guidance at Karanganyar Regency

Dinar Bela Ayu Naj’ma

Institut Islam Mamba’ul ‘Ulum Surakarta

najmaayu31@gmail.com

Abstract

This research aims to elaborate the collaboration between *Iqro*” and *Tsaqifa* method for Qur’an learning in Hajj and Umrah Guidance group which handled by the council of hajj and umroh of the great mosque of Karanganyar in the year 2020, The research method is descriptive qualitative which effort to elaborate the process of these two learning methods. The results of this study are (1) the *Iqro*” method was effective to encourage self-motivation to recite Al-Qur’an (2) the method of *tsaqifa* was effective the help the learners learn the Qur’an. (3) The integrated method between *Iqro*’ and *Tsaqifa* give much beneficial for the learners. They are able to learn Qur’an easily and having much confidence and self motivation.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan kolaborasi metode *Iqro*” dengan metode *Tsaqifa* dalam pembelajaran Al-Qur’an di Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dan Umroh Masjid Agung Kabupaten Karanganyar, Provinsi Jawa Tengah 2020. Adapun metode yang digunakan adalah kualitatif deskriptif. Temuan penelitian ini adalah (1) pelaksanaan pembelajaran Al-Qur’an dengan metode *Iqro*” sangat efektif untuk murid calon haji “Council for Hajj and Umroh” Masjid Agung Karanganyar. Mereka lebih bersemangat dan percaya diri dalam membaca Al-Qur’an sehingga memunculkan motivasi diri dalam belajar baik saat di “Council for Hajj and Umroh” ataupun saat di rumah. Metode *Iqro*” juga mampu membangkitkan semangat belajar karena para asatid dengan tekun membimbing membaca *Iqro*” diiringi irama/lagu. (2) pelaksanaan pembelajaran Al-Qur’an dengan metode *Tsaqifa* sangat efektif dalam membantu proses pembelajaran melalui *Iqro*”. (3) penggunaan kolaborasi dalam membaca Al-Qur’an dengan metode *Iqro*” dan metode *Tsaqifa* sangat efektif dalam memperlancar proses pembelajaran Al-Qur’an dibandingkan dengan penggunaan metode *Iqro*” dan *Tsaqifa* secara sendiri-sendiri.

Keywords: study of reading Al-Qur’an; *Iqro*’ method; *tsaqifa* method

Introduction

The idea and movement to make Al-Qur'an ground in Indonesia is a necessity. This is based on the existing reality that the majority of Indonesia's population is Muslim. As a majority, of course, the effort to ground the Qur'an is very important so that the majority of the population has a deeper quality of understanding the holy book, so that it will be able to contribute to religious life in particular, and social and national life in general (Bakri, 2016). This of course must begin with the process of learning to read the Qur'an, which is then followed up with understanding the content, practice and teaching.

The first and foremost introduction to the Qur'an is to read it correctly, fluently and *tartilally* (Al-Ghozali, n.d.). But the reality is that in society, not everyone can read the Qur'an correctly, fluently and *tartil*, especially when they learn to read the Qur'an when they are old.

The way to read the Qur'an is unique and different from reading books in Arabic in general. There are rules for reading it as explained in the science of recitation. *Ilmun tajwid* is a knowledge that guides a person to be able to read the Al-Qur'an correctly and fluently, and only to read Al-Qur'an the knowledge of tajwid is formulated (Ishaq, 2017). In reading the Qur'an, there are special rules and rules of reading law that must be obeyed.

On the other hand, many Muslims will carry out the pilgrimage, but are not yet fluent in reading the Qur'an. This is a problem that must be resolved, especially for those who are completely illiterate in Arabic script. This is where the urgency of the process of learning to read the Al-Qur'an for prospective pilgrims. In this context, the Council for Hajj and Umrah usually called *Kelompok Ibadah Haji dan Umroh (KBIHU)* as a social organization authorized by the government to organize Hajj guidance is important as a center for learning the Qur'an for prospective Hajj pilgrims.

In Karanganyar Regency, Central Java Province, there is a learning process to read the Qur'an for prospective pilgrims, which is centered at the Hajj council of the Great Mosque of Karanganyar. The learning process that has been carried out is the *Iqro'* method and, because it is effective to apply, especially for prospective pilgrims. However, each method has weaknesses. For this reason, a collaboration method is needed.

This article tends to analyze the implementation of Qur'an recitation learning during the Manasiq and Guidance of Hajj to the pilgrim candidates, so that in the end this study could be the suggestions to the Hajj and Umroh council for the next program in the future

From the explanation above, the following issues emerge: How is the implementation of Al-Qur'an learning with the *Iqro'* method? and how is the implementation of Al-Qur'an learning using the *Tsaqifa* method? How is the collaboration between the *Tsaqifa* method and the *Iqro'* method?

The research method used in this research is descriptive qualitative to discuss a clear picture of social situations or social events by systematically analyzing and presenting the meaning of facts so that they can be easily understood and conveyed without carrying out statistical calculations (Bakri, 2020). The subjects in this study were all 250 candidates for Hajj Pilgrimage from Karanganyar Regency who attended the training at the Hajj Council.

The informants of this research are the Management, Committee, Tutors, Ustad-*ustadzah* of the council in year 2020.

The data collection technique is done by observing, interviewing, and documenting, while the data validity technique is carried out by the triangulation method, which is a data validity checking technique that uses something other than the data for checking purposes or as a comparison of the data. The next stage is data analysis, namely the process of arranging data into patterns, categories and basic description units in such a way that themes can be found and hypotheses are formulated as required by the data and then drawing conclusions (Tohirin, 2013).

Collaboration of the Method of *Iqro'* and *Tsaqifa*

Collaboration is a form of cooperation, interaction, compromise of several related elements, whether individuals, institutions or parties involved directly and indirectly who receive the consequences and benefits. The values that underlie a collaboration are the same goal, common perception, willingness to process, mutual benefit, honesty, compassion, and community-based (Naim, 2009). The *Iqro'* method is a learning process that uses six volumes of *Iqro'* books. Each volume averages 32-34 pages, with a different cover color for each (Humam, 2000).

In the *Iqro'* method, the technical learning is by introducing it to the students directly by reading, without spelling it first. The teacher only explains the subject after that the students must actively read by themselves, and the teacher only acts as a listener. The *Iqro'* method is carried out with two models, namely private and classical.

The principle of learning is the effort to teach students that is, the teacher directly gives examples of reading, it doesn't need a lot of explanation. What is important is that students can read properly and correctly (Slameto, 1995). The *Iqro'* method has a disadvantage, namely the difficulty of students memorizing it. Therefore, another method is needed, namely the *Tsaqifa* method. In order to be able to read the Qur'an well, one is required to learn it from an expert in that field (Abdullah, 2009).

The *Tsaqifa* method is a method of memorizing the Qur'an which consists of the Talaqi (face to face) method, the Deposit method, and the *Muroja'ah* method. This *Tsaqifa* method will facilitate students in reading the Qur'an without having to repeat the *Iqro'* learning from the beginning. In other words, the *Tsaqifa* method is a continuation, or a refinement method in learning to read the Al-Qur'an with the *Iqro'* method (Taqwim, 2014). It is in this context that collaboration is needed to facilitate the learning process to read the Qur'an (Ainun, 2000).

The *Iqro'* Method

Iqro which has literally meaning as reading, Book: "A Fast Way to Learn to Read the Quran" is an Arabic letter and pronunciation textbook used in Indonesia and Malaysia. It was

written by As'ad Humam and a group known as "Team Tadarus AMM" and first published in the early 1990s. Given that these countries do not use Arabic outside of religious contexts, Iqro is a stepping stone to reading the Quran in its original Arabic.

The book was created as a replacement for the older "Traditional" or "Baghdadi" method, emphasizing the student's active participation in learning. It is divided into six volumes (often sold as a single physical book), each of which introduces Arabic letter shapes and sounds in a more difficult manner. In the later volumes, basic tajwid rules, or pronunciation rules for reciting the Quran, were also introduced.

Six volumes make up the Iqro book. The first page of each volume contained a teaching instruction. The tops of pages in the book frequently have notations introducing a new lesson (e.g. how a particular Arabic consonant assimilates). The content is frequently punctuated by instructions in Indonesian language with the voice of an instruction (e.g., "Be careful!" or "Go slow here!"). The Iqro method was created to allow for more independent learning than the traditional method, which emphasizes the teacher-student relationship. Teachers are expected to provide only the bare minimum of instruction before passively listening to students recite.

The six volumes are progressively more difficult. The first volume introduces each letter of the Arabic alphabet in isolation, as well as the fathah (-a) vowel. The non-isolated forms (initial, medial, and final) are introduced in the second volume, which is still in fathah. The kasrah (-i) and dammah (-u) vowels are introduced in the third volume. Tanwin (nun-ation), sukun (non-vocalized consonant), and qalqalah are all introduced in volume four (consonants with reduced vowel). Volume five introduces the tajwid rule (Quranic recitation rule) of idgham, as well as various forms of alif lam (Arabic definite article) (merging). The sixth volume introduces the tajwid rules of iqlab (conversion) and ikhfa' (concealment), as well as other tajwid rules.

In the implementation of Iqro' Qur'an learning method, the learners at the initial stages were divided into several groups based on the placement test result the beginner, intermediate, and advance. Then they have the Qur'an learning based on the level of their Qur'an knowledge.

The hajj pilgrims which given the very beginning level of learning, start the learning process from the first book volume which focused on the introduction of Arabic letters and how it's pronunciation. The study of this volume focuses on the discussion of the fathah letters separately. This is intended to make it easier for pilgrims to memorize Arabic letters. Pilgrims who already understand or are fluent in reading are allowed to move directly to the next volume. Conversely, if you are not yet fluent in memorizing, then you must repeat it on that page and may not continue unless it is considered fluent by the teacher.

As for the book *Iqro'* 'Volume 2, emphasizes the learning process as in volume I, with development in the form of changing the letters that are connected together. This is done in order to facilitate understanding for Hajj pilgrims. However, even though the letters are connected together, they are read in a broken manner. In this way, pilgrims for Hajj are expected to be able to distinguish between short and long readings.

In the instructions in volume 3, the teacher is directed to simply give a warning to the Hajj pilgrims in pronouncing the Arabic letter errors, or simply to admonish him if a student makes a fatal mistake in reading it.

In contrast to volume 3, in volume 4 the teacher introduced and distinguished the punctuation of the letters *fathah*, *kasroh*, *dlommah*, *breadfruit*, *fathah tanwin*, *kasroh tanwin*, and *dlommah tanwin*, as well as reading the letters *qolqolah*. As for the learning instructions in volume 5, the teacher gives freedom to prospective students in their learning. For pilgrims who are already reading fluently in volume 4, the learning model can be done in groups, and read them in turns (*tadarus*).

In the teaching in volume 6, the teacher gives students flexibility in their learning efforts. This means that for prospective students who are still stammering or not fluent in reading, they may continue to the next page or repeat the previous page.

Based on the results of interviews with prospective pilgrims, it was found that 90% of pilgrims were able to read the Qur'an well after learning to use the *Iqro'* method'. Meanwhile, 10% are considered unable to read the Qur'an because of their age, and have not learned the Qur'an before.

The *Tsaqifa* Method

The *Tsaqifa* method is an alternative method of learning to read and write the Al-Quran that is gaining popularity in Indonesia as a way to overcome Al-Quran illiteracy among Muslims. This method is designed specifically for adults who have never been able to read the Koran or who have never studied it but can't stop reading it. And it is important to note that this method is not for kindergarten or TPA children, as they already have a special method for them, such as qiraati, iqra, and other methods.

This book employs an adult learning methodology that is straightforward, practical, and quick. So *tsaqifa* is appropriate when taught to those who are active and have limited time. This is because reading the Koran requires only five meetings, each lasting one and a half hour. 4 Systematic learning patterns, flexible teaching systems, varied discussion, practical, and student-centered learning are all characteristics of this method that distinguish it from others.

Each meeting's outline for teaching the *Tsaqifa* method is based on a different theme. This method book contains a quick and simple way to read the Qur'an for five meetings, each lasting half an hour. This method's material is divided into nine main topics, each with an explanation of the material.

Discussion of volume I, namely the introduction of 18 hijaiyah letters and their changes. Instructions for discussion

ن م س ي م ل ر س ك ت و ج ت ق ص ف ا د ب ه ي

These letters are letters with the same consonant as Latin letters which allow them to be combined into words, so as to form sentences that are easy to remember. The sentence is then broken down into several words. Each letter will be shown its transformed shape and position. Then it will also display a combination of hijaiyah letters, from a combination of two letters, three letters then four letters.

The topic in volume II is about the introduction of 10 hijaiyah letters and their changes, while the discussion in volume III (introduction to the harokat / punctuation of fathah, kasroh and dhommah). Guidelines for discussion of volume IV (introduction to harokat or tanwin punctuation). Discussion on volume V (introduction to long reading (MAD). Discussion on volume VI (Introduction to Harokat Breadfruit or Dead Reading) Discussion on volume VII (Introduction to Double / Tasydid Letters) Discussion on volume VIII (Al-Qur'an Reading Exercise), IX (Tajwid Applied *Tsaqifa* Method).

To help with the difficulties of the *Iqro* 'method, the *Tsaqifa* method helps students read the Al-Qur'an smoothly. The results of the interview show that pilgrims who have difficulty learning with *Iqro* 'are helped by the *Tsaqifa* method.

The Integration of the *Tsaqifa* and the *Iqro* 'Method

Based on data from interviews with *Ustadzah* Ayu N on Saturday, 21 March 2020 at the council for hajj and umroh of the Great Mosque of Karanganyar Regency, the implementation of learning to read the Qur'an by collaborating the *Iqro* 'method and the *Tsaqifa* method for Candidates for Hajj Pilgrimage in Karanganyar Regency was carried out for approximately 90 years. minutes and is divided into 3 parts.

First, the first 30 minutes are classical in nature, namely the opening of the activities carried out to initiate learning and followed by all students. The material for the activity was reading the Al-Fatihah letter and continued with short letters, as well as some motivation to the students before learning began. From the results of observations, 15 students attended, and learning began at around 15:15 WIB. The activity carried out was reading the Al-Fatihah letter then continued reading short letters such as An-Naas, Al-Falaq, Al-Ikhlās, Al-Lahab, etc. which was led by *ustadzah* Ayu N.

After that, *ustadzah* Ayu N gave a little motivation to the students. students should never be ashamed of learning. Because it's never too late to learn. If we have tried and are serious in learning, God willing, it will be made easy by Allah. Not to forget, *ustadzah* Ayu N also reminded the students to always get used to reading Al-Qur'an after maghrib prayer so that the quality of reading Al-Qur'an for the students would be better.

Second, 45 minutes of teaching and learning activities (KBM), which is the core of teaching and learning activities. Activities in which the collaboration of the two methods is applied. According to *Ustadzah* Nadliroh NA, S.Pd, in teaching and learning activities students are divided into 6 study groups, where each study group contains 5-6 students and each study group is taught by one *ustadzah*. From the results of observations made by the

author on Saturday, March 20, 2020, there were 30 students who were then divided into 6 groups. Group 1 consisted of 4 students led by *Ustadzah* Nadliroh NA, S.Pd. Group 2 consisted of 5 students led by *Ustadzah* Ayu N. Group 3 consisted of 5 students led by *Ustad* Nawa.

During the teaching and learning activities, the students learn to read the Qur'an accompanied by the *ustadzah*. His activity is reading *ustadzah* then students imitating until memorized. Then the students learn to read independently. Then, after learning enough, the students go to the *ustadzah* to check the results of learning to read them. From the results of these deposits, it can be concluded whether the students should repeat the reading or continue to the next page. For students who repeat the reading, no additional *tahfidz* material is given. However, for students who graduate and continue to the next page, students are given *tahfidz* material in the form of short letters and daily prayers.

From the observations made by the author on Saturday, March 21, 2020, during the learning process, many students complained about being tired and having difficulty concentrating so that there were often pauses in learning. This is considered natural because the *santri* who in fact are the Candidates for Hajj Pilgrimage in Karanganyar Regency are elderly. And this includes the changes experienced by the elderly. *Ustadzah* understands this and does not force his students to continue learning when they feel tired. *Ustadzah* prefers to wait for the students to be ready to continue learning again. In addition, students also easily forget what they have learned before. So that in each meeting, emphasize the quality of the students in reading the Qur'an properly and correctly, rather than the quantity of the number of students reading the verses in the Al-Qur'an.

Third, the next 15 minutes is the closing classical, which is the final activity of the lesson. His activities are reading the closing prayer (*Kafaratul Majlis*) while waiting for the maghrib *ustadzah* to give educational messages to the students. When the author made observations at the "Council for Hajj and Umroh" of the Great Mosque of Karanganyar Regency, the teaching and learning activities finished at 17.35 WIB. The lesson was closed by reading the prayer *kafaratul majlis* followed by prayer the prophet. After that, while waiting for maghrib, *ustadzah* Ayu N delivered an exemplary story about the Prophet Ayub who was patient in facing trials from Allah in the form of his skin disease. So, it can be concluded that every test given by Allah SWT always contains wisdom in it. Therefore, we as human beings should never complain about the trials that God has given us. Because Allah gives the test according to the strength of His servant. We should be patient in facing tests from Allah. Because everything will be beautiful in its time.

The results of the interviews, the learners motivated them to take part in the study of the Qur'an were that they read the holy verses in the holy city, prepared themselves before dying to pick me up, and when Hajj could read the Qur'an well. And with the collaboration of the *Tsaqifa* Method and the *Iqro* method, the prospective pilgrims are very helpful and easy to learn to recognize *hijaiyah* letters.

***Tsaqifa* Learning Data Analysis**

The results of the interviews in this study, the authors found that there are prospective pilgrims who are enthusiastic about learning the Qur'an using the *Tsaqifa* method by showing the interests, attitudes, desires, understanding and motivation of pilgrims who have an interest in learning the Qur'an because of their own self-awareness, which was not yet fluent at first, and they didn't even know the letters of the Qur'an. This can be seen from the number of respondents in the interview as many as 13 congregations from 15 congregations who participated in learning Al-Qur'an.

As the statement from the Secretary of the Council For Hajj And Umroh, the Hajj Candidates who studied Hajj Manasik Guidance learned the Qur'an because of their own awareness, so that teachers no longer need to bother ordering Hajj Candidates to study.

The existence of interest in learning the Al-Qur'an with self-awareness is evidenced by the existence of a routine to read the Al-Qur'an every day. This means that reading and learning the Qur'an is a daily practice. This is indicated by the number of Hajj Pilgrims who learn the Qur'an every day. This means that out of the 15 respondents from the existing Hajj Candidates, as many as 12 Hajj Candidates learn the Qur'an every day.

As a statement from *ustadzah* Ayu N that the pilgrims who are Candidates for Hajj study on average every day, this is indicated by the increasing progress in reading the Qur'an. But there are also Pilgrims who study the Qur'an every day, but only at Council For Hajj And Umroh .

The implementation of Al-Qur'an learning for Hajj Candidates for "Council for Hajj and Umroh" using the *Tsaqifa* method is shown from the attitude of the Hajj Candidates when being taught by *ustadzah* in class. Most of the Hajj Candidates admitted that they were silent and paid attention to the learning that was being conveyed by the *ustadzah*. The high number of Hajj Candidates who chose to remain silent and pay attention to the lesson because of their encouragement and curiosity, wanted to understand every knowledge conveyed by the *ustadzah*.

This is reinforced by the statement of the Hajj Candidates who explained that when I was being taught by the *ustadzah*, I was silent and paid attention, but only a few Pilgrims who were Candidates for Hajj, when explained / taught, Pilgrims were talking to their friends or silent but while playing / daydreaming.

The response of the Hajj Pilgrims to the use of the *Tsaqifa* method is also shown by the attitude of the Hajj Candidates who answers even though it is not correct if the *ustadzah* asks questions. This shows that Hajj Candidates have a high sense of self-confidence so that they tend to try to answer the questions submitted by the *ustadzah* even though the answers they ask are not correct. This can be encouraged because there is motivation from the *ustadzah* to answer according to the ability of the Hajj Candidates and there is no need to be afraid if the answers they submit are not correct.

The perception of the Hajj Candidates is seen from the attitude or actions that at any time the *ustadzah* is unable to attend to provide lessons, it is shown by the majority

of Hajj Pilgrims choosing to continue learning the Qur'an. This means that the learners have a high awareness of learning Al-Qur'an even though the *ustadzah* who teaches subjects cannot attend to study the Hajj Candidates. In this case, Hajj Candidates Pilgrims have a high initiative to carry out learning activities to read the Al-Qur'an for Pilgrims Candidates.

The existence of assignments given by the *ustadzah* at home is also an indicator of the true Hajj Pilgrims towards the use of learning methods. This is indicated by the attitude of the majority of Hajj Candidates who will tend to ask their friends and their children who are able to help them with their study assignments at home. This proves that the Hajj Pilgrims' learning motivation towards the Al-Qur'an is very high so they try to ask questions and find access to do the tasks given by the *ustadzah* to speed up the practice of reading Al-Qur'an and *hijaiyah* letters. They are also not ashamed to ask their children who can help with the Al-Qur'an learning activities.

In connection with the learning objectives for the Hajj Candidates. Most of the Pilgrims Candidates for Hajj have a real goal of learning to read the Qur'an. So that Hajj Candidates will have the feeling and confidence that if they learn they will feel useful, valued, respected and have a noble position both vertically and horizontally.

The understanding of Pilgrims' Candidates for the use of the Al-Qur'an learning method that is currently being applied, namely the *Tsaqifa* method, is very easy to learn. This is indicated by the presence of Hajj Candidates who think that the *Tsaqifa* method makes it easier for them to learn the Qur'an for Hajj Candidates. According to the admission of prospective pilgrims, the average time it takes for a Hajj Candidate Pilgrim to understand and learn using the *Tsaqifa* method is 3 months.

The *Tsaqifa* method is the method of learning Al-Qur'an that is easiest to apply for learning activities indicated by the presence of Hajj Candidates who think that the *Tsaqifa* method is easier to apply as a method of learning Al-Qur'an compared to other methods. Meanwhile, a small portion of Hajj Pilgrims considered that the *Iqro'* method was the easiest to use as a method of learning the Qur'an. Even though it has very slight differences, the *Tsaqifa* method is considered to be easier to apply as a method of learning the Qur'an. Pilgrims who are Candidates for Hajj begin to introduce harokat (punctuation), such as fathah (A), kasrah (I), dhommah (U) and tanwin (N) in the *Tsaqifa* method which is very easy to learn. This statement was strengthened by the Hajj Candidate Pilgrims in the introduction of the harakat fathah, kasroh, dhommah, tanwin, revealing that the ease was due to the recognition of the letters which were explained in sequence.

The practice of Hajj Candidates towards fluency in reading the Qur'an by learning to use the *Tsaqifa* method is shown by the presence of Hajj Candidates who can read the Qur'an well and fluently. This shows the success of the Hajj Pilgrims using the Al-Qur'an learning method with the *Tsaqifa* learning method.

***Iqro* Learning Data Analysis**

The use of the *Iqro* learning method is closely related to the learning objectives of Hajj Candidates. Most of the Hajj Candidates have the aim of learning to facilitate reading as a follow-up to the *Tsaqifa* method. They are sincere when they cannot work on certain volumes as evidenced by the presence of Hajj Candidates who tend to keep following and try to keep learning in these lessons. This can happen because they have a fear of not being able to read fluently while the Hajj season is coming soon. This was reinforced by the testimony of the Pilgrim Candidates who explained that: even though I could not yet work on a certain volume, I continued to study and continue as best I could to be able to read the Qur'an.

The views of the Candidate Pilgrims relate to things that affect the desire to learn of the Hajj Candidates. In this case it is evidenced by the presence of Hajj Candidates who study because they fulfill their wishes because they are already leaving for Haj but are not able to read the Al-Qur'an. This shows that the awareness of learning in Hajj Candidates for being able to read the Qur'an is very high. This is reinforced by the *ustadzah* of Islamic Religious Education that: Pilgrims should always be guided, supervised and directed so that they become accustomed to their studies. So that in this way we can lead them to positive things in learning to read the Al-Qur'an.

Candidate Hajj pilgrims to learn the Qur'an if they experience difficulties by participating in TPA (Al-Qur'an Education Park) activities or with *ustadzah* with additional guidance to learn the Qur'an (*ustadz*) is shown by the presence of Hajj Candidates as many who do so. This shows that actually Hajj Candidates have good Al-Qur'an educational facilities outside the "Council for Hajj and Umroh" that can support their abilities.

The learning method they are currently using is very good because there are Pilgrims who think that their current method of learning the Qur'an, namely the *Iqro*' method, is very easy to understand. This is because the *Iqro*' method is an old learning method that is the only one used. The average Hajj Candidate Pilgrims in learning the Qur'an with the *Tsaqifa* method were formed within 3 months. And then proceed with the *Iqro*' method to facilitate reading. The method of learning Al-Qur'an which is fast and easy is proven by 7 pilgrims who are candidates for hajj who answered that the quickest and easiest method of reading al-quran is the method of *Iqro*'. However, many Hajj Pilgrims choose the *Tsaqifa* method, which is an easy and fast method of learning the Qur'an. This statement is shown by the presence of 8 Hajj Candidates who chose the *Tsaqifa* method.

Hajj Candidates in memorizing and remembering 28 green letters using *Tsaqifa* then continued with the *Iqro* method as evidenced by the existence of 6 Hajj Candidates who have the opinion that the *Iqro*' method is very easy and suitable as a continuation of the *Tsaqifa* method so that pilgrims who are prospective pilgrims are easy. understand and study the Qur'an.

In the introduction of *harakat* (punctuation) *fathah* (A), *kasrah* (I), *dhommah* (U), and *tanwin* it is shown by the presence of some of the Hajj Candidates who still feel that the introduction of *harakat* is still very difficult to learn. This means that the method of learning

Al-Qur'an they use has not made it easy for the introduction of Al-Qur'an punctuation for Hajj Candidates so that Hajj Pilgrims still find it difficult.

In the introduction of the punctuation mad (long), nun breadfruit, *tasydid Jamaah* Hajj candidates consider that it is easy to learn and understand. This means that the learning methods they use have made it easy and successful for the understanding and knowledge of the Hajj Candidates for the punctuation mad (long), *nun sukun, tasydid*.

In the application of the use of recitation the Hajj Candidates considers the application of recitation to be less practical to learn. This indicates that the application of tajwid in the learning methods of Hajj Candidates cannot provide a good understanding of the application of tajwid to Pilgrims.

The success of Hajj Candidates Pilgrims in learning the Qur'an is shown by the presence of 10 Hajj Candidates who have succeeded in reading the Qur'an well. Meanwhile, as many as 5 Hajj Candidates still need to continue to learn. It could be possible that the learning methods used by Pilgrims for Hajj have not provided maximum effectiveness as a method of learning the Qur'an for Hajj Candidates. In addition to the learning method, the lack of self-awareness, motivation from various parties, and the lack of habituation and routine in reading the Qur'an also encourages the atmosphere of learning Al-Qur'an Candidates for Hajj.

Data Analysis of *Tsaqifa* and *Iqro* ' Integrated Learning

KBIH Masjid Agung is one of the non-formal institutions engaged in the education of Hajj rituals that is very concerned about learning to read the Qur'an for the elderly and prospective pilgrims who will go to the holy land. Learning to read the al-Quran KBIH of the Great Mosque of Karanganyar uses the collaboration of the *Iqro* 'method and the *Tsaqifa* method in learning to read the Al-Qur'an. Based on the data obtained through observation, documentation and interviews, it shows that the implementation of the collaboration between the *Iqro* 'method and the *Tsaqifa* method in learning to read the Qur'an for the elderly to Candidates for Hajj Pilgrimage in Karanganyar Regency is carried out once a week on Saturdays at 15.15-17.30 WIB .

The implementation of learning to read the Qur'an by collaborating the *Iqro* 'method and the *Tsaqifa* method at the Council For Hajj And Umroh of the Great Mosque of Karanganyar Regency is carried out for approximately 90 minutes and is divided into 3 parts, namely the first 30 minutes of classical opening, namely activities carried out to initiate learning and all followed Students. The activity was reading the Al-Fatihah letter and continued with short letters, as well as some motivation to students before learning began. Second, 45 minutes of teaching and learning activities (KBM), which is the core of teaching and learning activities. Activities in which the collaboration of the two methods is applied.

In teaching and learning activities students are divided into 6 study groups, where each study group contains 4-6 students and each study group is taught by one *ustadzah*. Group 1 consisted of 4 students led by *Ustadzah* Nadliroh NA, S.Pd. Group 2 consisted of 5 students

led by *Ustadzah* Ayu N. Group 3 consisted of 5 students led by Ustad Nawa. During the teaching and learning activities, the students learn to read the Qur'an accompanied by the *ustadzah*. His activity is reading *ustadzah* then students imitating until memorized. Then the students learn to read independently.

After they have learned enough, the students go to the *ustadzah* to check the results of their learning to read them. From the results of these deposits, it can be concluded whether the students should repeat the reading or continue to the next page. For students who repeat the reading, no additional tahfidz material is given. However, for students who graduate and continue to the next page, students are given tahfidz material in the form of short letters and daily prayers. Third, the next 15 minutes is the closing classical, which is the final activity of the lesson.

His activities are reading the closing prayer (Kafaratul Majlis) while waiting for the maghrib *ustadzah* to give educational messages to the students. In addition to being divided into 3 parts, according to *Ustadzah* Ayu N, the collaboration between the Iqra method and the *Tsaqifa* method in learning to read the Qur'an at the "Council for Hajj and Umroh" of the Great Mosque of Karanganyar Regency, is divided into 4 stages, namely: The first stage, namely: students are required to be able to read and finish one volumes in the book *Iqro* 'correctly according to the rules of tajwid science guided by ustad-*ustadzah* who teach, with the *Tsaqifa* method, namely *ustadzah* reading students imitate until memorized.

Then the students learn to read independently. After being deemed sufficient in learning to read one volume in the *Iqro* 'book, the students face the *ustadzah* to check their reading learning outcomes or what is commonly known as reading deposits. From the results of the deposit, a decision can be made whether the students should repeat the reading or continue to the next volume or have to repeat it.

The second stage, namely: students who have completed one volume in the *Iqro* book 'must continue to the next volume and be given tahfidz material to strengthen their memorization so that they do not quickly disappear. The memorization given is in the form of short letters and daily prayers.

The third stage is the stage where there is an examination of what has been achieved and is directly tested by the *ustadzah* in the field of tahfidz. After the students graduate and continue to the next volume, the students are given an examination by the tahfidz by the *ustadzah*. Tahfidz in the form of short letters and daily prayers given beforehand by the *ustadzah*, and this test is individual.

The last stage is the evaluation stage. After a series of stages has been passed by the students, it is time for the *ustadzah* to evaluate the learning outcomes of the students during the day's learning activities. Is there progress, or is it even decreasing.

This was confirmed by *Ustadzah* Nadliroh NA, S.Pd in an interview on Saturday, March 21, 2020, that in the implementation of learning to read Al-Qur'an at the "Council for Hajj and Umroh", the Great Mosque of Karanganyar Regency, it was divided into 4 learning stages. First, students are required to be able to read as well as complete one volume in the

Iqro 'book correctly according to the principles of tajwid and be guided by *ustadzah-ustadzah* who teach. Second, students who have completed one volume in the *Iqro* 'book must continue to the next volume and be given tahfidz material to strengthen their memorization so that they don't quickly disappear. Third, the test of what the students have achieved during the learning activities. Fourth, namely the evaluation stage carried out by *ustadzah*.

This is reinforced by observations made by the author on Saturday, March 21 2020 that teaching and learning activities for Hajj Pilgrims are systematically structured as expressed by *Ustadzah* Ayu N and *Ustadzah* Nadliroh NA, S.Pd that the implementation of learning divided into 4 stages. First, students are required to be able to read as well as complete one volume in the *Iqro* 'book correctly according to the principles of tajwid and be guided by *ustadzah-ustadzah* who teach. Second, students who have completed one volume in the *Iqro* 'book must continue to the next volume and be given tahfidz material to strengthen their memorization so that they don't quickly disappear. Third, the test of what the students have achieved during the learning activities. Fourth, namely the evaluation stage carried out by *ustadzah*.

Thus the application of these two methods in learning the Qur'an, students will find it easier to read because in the learning process students receive a lot of guidance from *ustadzah*, and there are various forms of teaching and evaluation such as daily evaluations, mid-year evaluations, which are more varied. final evaluation.

Based on an interview with *Ustadzah* Ayu N on Saturday, March 21, 2020, in learning to read the Qur'an by collaborating the *iqra* 'method and the *Tsaqifa* method there are 3 kinds of evaluations, namely: daily evaluation, mid-year evaluation, and year-end evaluation. The explanation of each evaluation is:

The first is daily evaluation, which is an evaluation that is carried out every day in learning. Those who have the right to judge are the accompanying teachers. If there are many mistakes, they are asked to repeat the reading again to improve their reading. According to *Ustadzah* Ayu N, the function of this daily evaluation is in addition to assessing the reading that has just been read together, it is also to find out how the progress of the students' reading every day. In this evaluation, the emphasis is more on reading, for others it can be corrected as you go along. If the reading in one group is good and correct, it can go up to the next level.

Second, the mid-year evaluation. This evaluation is carried out in the middle of the year of learning, in other institutions it is usually called "*Semesteran*". According to data from interviews with *ustadzah* Ayu N, the mid-year evaluation is not much different from the daily evaluation because the one who has the right to judge is the teacher who teaches. The form of the test is in the form of a reading of $\frac{1}{2}$ juz of the targeted reading, which is 1 juz for a year. This was confirmed by Ngadimin as the head of the *santri* class candidates for the Karanganyar Hajj Pilgrimage. He added that this mid-year evaluation is usually carried out

The third final evaluation. This evaluation stage determines whether the students pass or not in learning to read the Qur'an. This evaluation process and time given is quite long and long. After almost one year of learning was carried out a final evaluation was carried out

at the end of the year. The components assessed in this evaluation are *tartil* and fluency in reading Al-Qur'an, *fashahah* (fluency in reading Al-Qur'an) and *tajwid*.

From the explanation above, it can be said that the collaboration of the two methods in learning to read the Al-Qur'an for Pilgrims for Hajj Pilgrimage in Karanganyar Regency, although with several shortcomings, has proven good to be applied to the learning of prospective pilgrims for Hajj. In its implementation, the *ustad-ustadzah* who are in charge of guiding the prospective pilgrims of the pilgrimage do not force the students to meet the target in reading.

The teachers understand that when learning takes place, many students complain about being tired and having difficulty concentrating so that there are often pauses in learning. This is considered reasonable because the prospective students for Hajj Pilgrimage in Karanganyar Regency are elderly. And this includes changes experienced by an elderly person. The Asatid Council understands it and does not force its students to continue learning when they feel tired. The *ustad* prefers to wait for the students to be ready to continue learning again. In addition, students also easily forget what they have learned beforehand, so that in every meeting, emphasize the quality of the students in reading the Qur'an properly and correctly, rather than the quantity of the number of students reading the verses in al. -Qur'an.

Conclusion

Some of the findings that can be concluded from this research are, First, the implementation of Al-Qur'an learning with the *Iqro* 'method is very effective. The data shows that most of the participants are able to recite the Qur'an well and fluently after learning *Iqro*. The *Iqro* 'method is also able to arouse the enthusiasm for learning because the asatids diligently guide the reading of *Iqro* ' with a rhythm / song. Second, the implementation of Al-Qur'an learning with the *Tsaqifa* method is very effective, especially in helping the learning process using the *Iqro* method '. Third, the use of collaboration in reading Al-Qur'an with the *Iqro* 'method and the *Tsaqifa* method is very effective in smoothing the Al-Qur'an learning process compared to using the *Iqro* ' and *Tsaqifa* methods individually.

References

- Abdullah, M. (2009). *Metode Cepat dan Efektif Menghafal Al-Qur'an Al Karim*. Terjemahan *Rehan Skesa*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Ainun. (2000). *Program Aplikasi Pengajaran Cara Membaca Al-Qur'an*. Yogyakarta: LPTQ Nasional Tim Tadrus AMM.
- Al-Ghozali, A. H. (n.d.). *Ihya' 'Ulumiddin Jilid 1*. Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah.
- Bakri, S. (2016). Asbabun Nuzul: Dialog Antara Teks dan Realitas Kesenjangan. *At-Tibyan*, 1(1), 1-18.

- Bakri, S. & D. B. A. N. (2020). Membangun Metodologi Penelitian Sejarah Untuk Pengembangan Islamic Studies. *Academica: Journal of Multidisciplinary Studies*, 4(1), 39–54.
- Humam, A. (2000). *Buku Iqra Cara Cepat membaca Al-Qur'an*. Yogyakarta: Balai Litbang LPTQ Nasional Tim Tadrus AMM.
- Ishaq, A. H. & R. N. (2017). Ilmu Tajwid dan Implikasinya terhadap Ilmu Qir'ah. *QOF: Jurnal Study Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 15–24. <https://doi.org/10.30762/qof.v1i1.926>
- Naim, N. (2009). *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Kencana Pranada Media Grup.
- Slameto. (1995). *Belajar dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Taqwim, U. (2014). *Metode Tsaqifa*. Solo: Qowam Press.
- Tohirin. (2013). *Metode Penelitian Kualitatif dalam Pendidikan dan Bimbingan Konseling*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.



Gagasan K.H. Wahab Chasbullah tentang Pencak Silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (1967-1971)

Zakiyah Darodjat Cahya Muslimin

Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
zakiyahdarodjat@gmail.com

Hendra Afiyanto

Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
hendra.iainta11@gmail.com

Abstract

This study was conducted to find out KH Wahab Chasbullah's idea of pencak silat at the Bahrul Ulum Tambakberas Islamic Boarding School, Jombang. Using historical research methods, this study finds that the basic idea of KH Wahab Chasbullah in developing pencak silat in the pesantren environment is to preserve the nation's cultural heritage and cultivate the spirituality of the santri. Through his idea, KH Wahab Chasbullah divided pencak silat into physical and non-physical aspects. Another finding of this research is that the activities of Pencak Silat are carried out to instill love for the Indonesian nation. Pencak silat in the Bahrul Ulum Tambakberas Islamic Boarding School in Jombang has three important functions, namely the function of self-defense, the function of art and the function of religion. This study complements the study of Islamic moderation, Islamic negotiations on local culture, and the contribution of Islamic boarding schools to achieving independence.

Abstrak

Kajian ini dilakukan untuk mengetahui gagasan K.H. Wahab Chasbullah tentang pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Berlandaskan metode penelitian sejarah, kajian ini menyatakan bahwa gagasan dasar K.H. Wahab Chasbullah dalam mengembangkan pencak silat di lingkungan pesantren adalah untuk melestarikan warisan budaya bangsa dan memupuk spiritualitas para santri. Melalui gagasannya, K.H. Wahab Chasbullah membagi pencak silat menjadi fisik dan nonfisik. Temuan lain dari penelitian ini adalah bahwa kegiatan pencak silat dilakukan untuk menanamkan cinta tanah air Indonesia. Pencak silat di lingkungan Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang memiliki tiga fungsi penting yakni fungsi bela diri, fungsi seni dan fungsi keagamaan. Kajian ini melengkapi kajian moderasi Islam, negosiasi

Islam terhadap budaya lokal, dan kontribusi pondok pesantren di dalam usaha mencapai kemerdekaan.

Keywords: KH Wahab Chasbullah; pencak silat; the Bahrul Ulum Islamic Boarding School

Pendahuluan

Pencak silat merupakan seni bela diri dan warisan budaya bangsa. Ariesbowo (2011) menjelaskan bahwa historisitas seni pencak silat tidak diketahui secara pasti, tetapi seperti halnya seni pencak silat sudah menyeluruh di Indonesia sejak abad ke-7 M pada masa Kerajaan Sriwijaya. Meski demikian, hal tersebut belum dapat dinamai dengan pencak silat (Nugroho, 2017). Menurut UNESCO pencak silat dianggap sebagai warisan budaya Indonesia yang harus dilestarikan, karena pencak silat bukan hanya mengajarkan teknik melindungi diri dengan teknik menyerang lawan tetapi juga mampu mempererat tali persaudaraan antar sesama. Pencak silat dianggap tradisi penting yang dimiliki nenek moyang Indonesia yang diajarkan secara turun-temurun dan generasi ke generasi yang masih berkembang sampai saat ini (Kemdikbud, 2019).

Istilah *silat* pada awalnya dikenal secara luas di kawasan Asia Tenggara. Namun di Indonesia nama yang populer adalah pencak silat. Istilah terakhir ini mulai di gunakan di Indonesia sejak tahun 1948 dalam rangka mempersatukan varian dan ragam aliran seni bela diri yang begitu mengakar di masyarakat Indonesia. Nama *pencak* awalnya lebih populer di kawasan Jawa, sedangkan kata *silat* umum digunakan di wilayah Sumatera, Semenanjung Malaya hingga Kalimantan. Pencak silat kemudian berkembang sejalan dengan perkembangan masyarakat Indonesia. Bahkan budaya yang dibalut dengan kesenian ini merambah ke negara-negara tetangga seperti Malaysia, Brunei, Singapura, Filipina Selatan, Thailan Selatan di provinsi Pattani sesuai dengan persebaran dan perkembangan suku bangsa Melayu Nusantara (Kumaidah, 2012, p. 1). Data lain menyatakan bahwa istilah *pencak silat* (dua kata digabungkan) baru digunakan setelah seminar pencak silat di Tugu (Kedu) tahun 1973. Hal ini dilakukan karena menurut para tokoh pendiri Ikatan Pencak Silat Indonesia (IPSI) memiliki makna yang sama, selain itu juga untuk mempersatukan perguruan pencak dan perguruan silat yang ada saat itu (Pratama, 2018, p. 109).

Menurut Notosoejitno (1989) pada masa kemerdekaan perguruan pencak silat telah berkembang dengan baik. Masa kemerdekaan berbagai perguruan pencak silat sibuk mengasah keahlian para rakyat dan tentara untuk melawan para musuh. Di samping itu, pesantren-pesantren digunakan untuk tempat latihan pencak silat, contohnya ketika perang fisik pada bulan November tahun 1945 di Surabaya, pada saat melawan sekutu mengeluarkan para perwira dari Pondok Pesantren Tebuireng, Pondok Pesantren Gontor dan Pondok Pesantren Jamsaren (Iskandar, 1992). Oleh karena itu, dapat diartikan bahwa pencak silat sudah ada sebelum adanya revolusi fisik dan dikembangkan secara luas di pondok pesantren ketika zaman kemerdekaan, sehingga sampai saat ini tetap dilestarikan dan dikembangkan di lingkungan pondok pesantren.

Pendapat di atas, setidaknya mendeskripsikan bahwa pencak silat sudah akrab dan berkembang dan melekat di kalangan para kiai dan santri pondok pesantren pra kemerdekaan. Salah satunya yakni Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Gus Ainur Rafiq Al-Amin (2020) selaku tim sejarah Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang menyatakan:

“Tujuan dikembangkannya pencak silat di lingkungan pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang adalah untuk melestarikan warisan budaya Indonesia, memperbugar tubuh, memupuk mental spiritual dan lain-lain.”

Di sisi lain, adanya ritus sebelum latihan pencak silat, seperti: pembacaan *tawassul*, *yaasin*, dan *tahlil* untuk para pendiri pondok pesantren, menjadi alasan bahwa pencak silat tetap dilestarikan di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang.

Semakin masifnya perkembangan pencak silat di lingkungan pondok pesantren, berimplikasi positif dengan dijadikannya pencak silat sebagai kegiatan di pondok pesantren bagi para santri. Seni bela diri pencak silat mulai berkembang di lingkungan pesantren dengan baik, sehingga pencak silat dijadikan kegiatan ekstrakurikuler yang bertujuan untuk mengembangkan keahlian para santri yang mengikuti. Dalam hal ini, para kiai dan ulama' ikut berkontribusi dalam mengembangkan seni bela diri pencak silat di lingkungan pesantren. Para ulama' dan kiai di pondok pesantren berkontribusi dengan cara melatih dan membekali dirinya dengan keahlian pencak silat, terutama keahlian atas ilmu tenaga dalam atau *karomah* dengan dipadukan seni bela diri.

Beberapa literatur mencatat bahwa pencak silat Tambak Beras sudah muncul tahun 1914 M, sehingga dapat dikatakan bahwa, pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum ini sudah ada sebelum ada nama Pagar Nusa (Tambakberas, 2017, p. 14). Pencak silat Pagar Nusa adalah suatu lembaga di bawah naungan Nahdlatul Ulama' (NU) sebagai wujud pelaksanaan kebijakan Nahdlatul Ulama' di bidang olahraga dan seni. Pagar Nusa diketuai oleh K.H. M Maksu Jauhari (Moesa, 2008). Seni beladiri Pagar Nusa memiliki ciri khas tersendiri yakni dengan adanya spesifiknya Islam *Ahlussunnah Wal Jama'ah*. Ikatan pencak silat pagar nusa ini lebih terorganisir dengan adanya pengembangan dan pembedayaan dari segala aspeknya yakni aspek olahraga, bela diri, seni dan mental spiritual (Andriani, 2018).

Berdasarkan pemaparan di atas, pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang sudah terbentuk sebelum berdirinya Pagar Nusa. Dengan adanya hal ini, pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang dapat dikatakan sebagai cikal bakal lahirnya pencak silat Pagar Nusa. Eksplanasi di atas mampu memberikan informasi bahwa pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang lebih dahulu terbentuk daripada pencak silat Pagar Nusa. Lebih jauh, terlalu generalisasi ketika melabeli apakah kemunculan pagar nusa hasil dari inspirasi atas Pencak Silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Catatan penting terlepas dari apakah Pagar Nusa sebagai kelanjutan dari pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, bahwa kedua pencak silat ini memiliki kesamaan yaitu bertujuan meningkatkan

mental baik secara fisik maupun spiritual para anggotanya.

Pada tahun 1967 ketika kepemimpinan Pondok Pesantren Bahrul Ulum dipegang oleh K.H. Wahab Chasbullah, pencak silat berkembang dengan pesat. Budaya pencak silat ini berkembang di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas berawal dari kegemaran K.H. Wahab Chasbullah. Literatur sejarah menyatakan bahwa kegemaran beliau adalah seni hadrah juga bermain pencak silat. Untuk kegemaran Kiai Wahab akan pencak silat tidak diragukan lagi, beliau adalah ahlinya, bahkan saat memperdalam ilmu agama di Makkah, K.H. Wahab Chasbullah mengajak teman-teman seperjuangannya untuk membuat perguruan pencak silat yang diberi nama "*Pencak Timur*" (Tambakberas, 2018, p. 15).

Berdasarkan hasil wawancara dengan Rofiq (2020) pencak silat di pondok pesantren pada masa K.H. Wahab Chasbullah ada dua jenis yakni pencak silat fisik dan nonfisik. *Pertama*, pencak silat fisik merupakan pencak silat berupa teknik-teknik melawan para musuh dengan kekuatan fisik. Pada pencak silat fisik ini latihannya dari santri untuk santri. *Kedua*, pencak silat nonfisik bisa disebut dengan ilmu *kanuragan* atau ilmu tenaga dalam. Dalam hal ini para santri mendapatkan amalan-amalan doa dan ijazah-ijazah langsung dari K.H. Wahab Chasbullah yang harus diamankan setelah melaksanakan salat fardu ataupun sunah. Tujuan dari hal ini untuk melindungi diri bukan hanya sekadar dari luar tetapi juga dalam. Dalam tradisi pesantren, amalan-amalan doa ini diyakini dan digunakan sebagai pusaka yang bisa menaklukkan lawan melalui hati.

Tulisan ini menggali tentang dasar gagasan K.H. Wahab Chasbullah atas adanya pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, perkembangan pencak silat pada masa itu, serta nilai-nilai yang di tanamkan pada pencak silat pondok pesantren tersebut. Hal ini didasarkan pada beberapa alasan akademis di antaranya adalah: *Pertama*, K.H. Wahab Chasbullah sosok yang multitalenta. Ia dikenal sebagai ulama, politikus, organisator dan tidak ketinggalan penyuka seni Indonesia seperti hadrah dan pencak silat. *Kedua*, Keunikan K.H. Wahab Chasbullah dalam beladiri pencak silat pondok pesantren ini beliau bukan hanya mengajarkan para santri teknik-teknik perlindungan diri secara fisik, tetapi ia juga mengajarkan secara langsung kepada para santri melindungi diri dengan doa-doa dan amalan-amalan yang sudah dipelajari dan amalkan. *Ketiga*, Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang adalah sebuah pondok pesantren tua yang memiliki andil besar dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia melawan penjajahan dengan menanamkan kecintaan budaya bangsa dan cinta kepada tanah air Indonesia.

Keempat, pondok pesantren ini memiliki komitmen tinggi untuk mengembangkan seni warisan budaya seperti seni bela diri pencak silat, hadrah dan lain-lain. Selain itu, Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang terletak dalam lingkungan yang pluralistik. Masyarakat dan lingkungan yang mudah menerima budaya-budaya baru yang bersifat positif menjadikan Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang mudah untuk mengembangkan budaya-budaya warisan bangsa salah satunya adalah bidang seni. Dengan beberapa alasan tersebut, penelitian ini menjadi sangat penting untuk melestarikan budaya seni yang merupakan warisan budaya Indonesia yang harus tetap dilestarikan dan

dikembangkan. Sebab, warisan bangsa adalah hal yang tak ternilai harganya, maka penting untuk akademisi menggali dan melakukan penelitian dalam bentuk kajian karya ilmiah.

Sejauh penelusuran penulis, sudah ada beberapa karya yang membahas tentang kajian pencak silat di Indonesia. Di antaranya adalah karya *Penguatan Eksistensi Bangsa Melalui Seni Bela Diri Tradisional Pencak Silat* karya Endang Kumaidah, yang banyak menelusuri tentang sejarah pancake silat dalam masyarakat Indonesia. Namun, penelitian tersebut tidak membahas secara spesifik hubungan pencak silat dengan pesantren serta tidak membahas tentang Kiai Wahab Chasbullah. Artikel lain berjudul *Pemikiran Pembaharuan K.H. Abdul Wahab Chasbullah Terhadap Lahirnya Nahdlatu Ulama (Nu)* karya Umi Masfiah, yang membahas secara spesifik pemikiran dan sepak terjang Kiai Wahab dalam perjuangannya dalam kemerdekaan Indonesia. Penelitian tersebut sangat membantu dalam membaca sosok Kiai Wahab dalam kancah perjuangan nasional Indonesia. Namun, penelitian yang dilakukan Umi tidak membahas secara spesifik tentang pencak silat.

Karya lain dengan judul *Perjuangan Rakyat Banten Melawan Belanda: Studi Tentang K.H. Wasyid* menguatkan studi ini bahwa pesantren di Indonesia sangat akrab dengan budaya pencak silat. Dalam penelitian ini, disebutkan bahwa Kiai Wasyid juga menggandeng para jawara atau ahli seni bela diri dalam melakukan perlawanan terhadap penjajah. Karya lain dari Ifadhi (2019) yang berjudul *Sejarah dan Perkembangan Pencak Silat Nurul Huda Perkasya di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang Tahun (1982-2019)* juga membahas kedekatan pesantren dengan pencak silat. Perbedaan dengan penelitian ini terletak pada objek kajian. Berdasarkan beberapa penelitian terdahulu yang telah dikemukakan, penulis menyimpulkan bahwa kajian gagasan pencak silat Kiai Wahab masih sangat relevan untuk dikaji lebih dalam lagi.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian sejarah. Metode penelitian sejarah adalah proses menganalisis suatu peristiwa yang terjadi di masa lalu secara kritis (Koentjoro-ningrat, 2004, p. 90). Metode sejarah memiliki empat tahapan yakni heuristik, verifikasi, interpretasi dan historiografi. *Pertama*, heuristik adalah proses pengumpulan dan pencarian data peninggalan-peninggalan di masalalu (Susanto, 1978, p. 36). Tahapan ini peneliti berusaha maksimal untuk mengumpulkan data-data dan sumber-sumber yang akan digunakan, baik sumber primer maupun sumber sekunder yang sesuai dengan tema pembahasan. Pengumpulan data tersebut menggunakan beberapa proses seperti melakukan studi kepustakaan dan wawancara. Studi kepustakaan adalah proses pengumpulan data dan sumber sejarah yang diperoleh dari buku, karya ilmiah dan penelitian terdahulu yang sesuai dengan pembahasan yang akan diteliti (Danandjaja, 1994, p. 102).

Peneliti dalam studi kepustakaan menggunakan dokumen, buku, karya tulis ilmiah yang memberikan informasi tentang K.H. Wahab Chasbullah dan pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang seperti skripsi karya Irfan Tovani Agustianto, *Upaya Deradikalisasi Agama Melalui Seni Pencak Silat (Studi Fenomologi Pagar Nusa PP. Bahrul Ulum Tambakberas Jombang)*. Selanjutnya, buku karya Tim Sejarah Tambakberas, *Menelisis Sejarah Memetik Uswah* dan data-data lain yang berkaitan dengan tema yang akan di teliti.

Selanjutnya, pengumpulan sumber sejarah melalui wawancara. Sebagai sumber pertama dalam penelitian ini, peneliti menggunakan hasil wawancara dengan Ketua Pencak Silat Pagar Nusa Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang serta Tim Sejarah Tambakberas yakni Gus Ainur Rafiq Al-Amin bertempat di Ribath atau Padepokan Al-Hadi 2 Bahrul Ulum Tambakberas Jombang.

Kedua, verifikasi adalah proses setelah data yang akan digunakan sudah berhasil dikumpulkan. Selanjutnya, melakukan pengujian dan menyeleksi guna dilakukan kritik sumber, baik kritik internal dan eksternal (Kuntowijoyo, 2004, p. 76). Tahap verifikasi peneliti melakukan kritik sumber atas data yang sudah terkumpul. Kritik eksternal dilakukan pada data buku tentang pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang. Kritik internal dilakukan dengan mencari persamaan dan perbedaan dari hasil wawancara yang telah dilakukan (Abdurrohman, 2011, p. 108).

Ketiga, interpretasi adalah proses analisis data yang sudah terkumpul baik berupa sumber primer maupun sekunder (Abdullah, 1996, p. 64). Langkah interpretasi ini peneliti berusaha menganalisis peristiwa yang sedang diteliti dengan berpedoman pada pendekatan sejarah yang telah dilakukan. Selanjutnya, peneliti melakukan penafsiran fakta pada data yang telah dikumpulkan, kemudian disusun dalam bentuk interpretasi berjudul “Seni dalam Pesantren: Gagasan K.H. Wahab Chasbullah atas Pencak Silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (1967-1971)”.

Keempat, historiografi merupakan langkah terakhir dalam metode penelitian sejarah. Langkah ini dilakukan untuk menyusun dan menuliskan fakta-fakta sejarah yang telah dikumpulkan dengan tulisan yang sistematis dan diinterpretasikan dengan pemikiran logis (Usman, 1986, p. 76). Tahap historiografi ini peneliti berusaha menulis kembali sejarah dengan menggunakan pedoman dari beberapa sumber, baik sumber primer, sekunder, hasil wawancara, dan sumber tulisan yang berkaitan dengan pembahasan karya ilmiah yang berjudul “Seni dalam Pesantren: Gagasan K.H. Wahab Chasbullah atas Pencak Silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang (1967-1971)”.

Masa Muda K.H. Wahab Chasbullah: Sang Santri Kelana

K.H. Wahab Chasbullah dilahirkan di Tambakberas Jombang. Kiai Wahab lahir dari seorang ibu bernama Nyai Lathifah dan ayahnya bernama Kiai Hasbullah Said. Beberapa penulis yang mengangkat kisah hidup Kiai Wahab Chasbullah memiliki perbedaan pendapat atas tahun kelahiran Kiai Wahab. Menurut Anam (2017, p. 92) Kiai Wahab dilahirkan pada tahun 1887 M, tetapi di dalam karya K.H. Abdul Hamid menyatakan bahwa K.H. Wahab chasbullah dilahirkan pada tahun 1886 M, karena K.H. Wahab Chasbullah berangkat ke Makkah di tahun 1909 M pada usia 23 tahun dan pulang di tahun 1914 M pada usia 28 tahun. Dari uraian tersebut tidak teridentifikasi tanggal dan bulan kelahiran Kiai Wahab serta bisa dikatakan bahwa K.H. Wahab Chasbullah lahir tahun 1886 M (Halim, 1970).

K.H. Wahab Chasbullah mulai menerima pelajaran dasar-dasar agama Islam sejak beliau kecil. Wahab kecil mendapatkan pendidikan Al-Qur'an, ilmu tauhid, *fiqh*, bahasa Arab dan sedikit ilmu tasawuf langsung dari orangtuanya. Menginjak usia 13 tahun Wahab kecil melanjutkan memperdalam ilmu agama kepada Kiai Soleh di Pondok Pesantren Langitan Tuban. Wahab kecil ketika berusia 15-17 tahun ia melanjutkan mempelajari ilmu agama kepada Kiai Zainuddin di Pondok Pesantren Mojosari Nganjuk. Wahab kecil memperoleh pelajaran ilmu *fiqh* lebih lanjut, khususnya dalam Kitab Fathul Mu'in dibawah bimbingan Kiai Zainuddin (Atjeh, 2011).

Diusia muda K.H. Wahab Chasbullah menuntut ilmu di Pondok Pesantren Tawangsari Sepanjang (Surabaya) selama setahun. Selanjutnya, diusia 17 tahun akhir menuju 18 tahun beliau melanjutkan belajar ilmu *fiqh* kepada Kiai Mas Ali dan belajar Iqra' serta ilmu tajwid kepada Kiai Mas Abdullah. Kemudian, Kiai Wahab melanjutkan menuntut ilmu ke Madura dibawah bimbingan Kiai Khalil Bangkalan, ia memperdalam ilmu-ilmu yang berkaitan dengan bahasa Arab seperti kitab-kitab karangan Ibn Malik dan Ibn Aqil yang terkenal dengan nama Alfiyah dan syarah-syarahnya. Kiai Wahab meninggalkan pesantren ketika Kiai Khalil Bangkalan wafat (Tambakberas, 2018, p. 27).

K.H. Wahab Chasbullah yang telah selesai belajar ilmu agama di Madura kemudian beliau melanjutkan belajar di Pondok Pesantren Branggahan Kediri dengan gurunya yang masyhur Kiai Fakihuddin. Kiai Wahab belajar di pondok pesantren ini hanya dalam waktu setahun tetapi banyak kitab yang dipelajari oleh Wahab muda seperti Tafsir Al-Qur'an, tauhid dan tasawuf, sejarah Islam dan kitab-kitab lanjutan dari kitab Fiqih Fathul Wahab (Rifa'i, 2014). Setelah itu, beliau pergi belajar ke Pondok Pesantren Tebuireng untuk menyempurnakan ilmu-ilmu yang telah beliau dapatkan di pondok pesantren sebelum-sebelumnya. Wahab muda ketika di Pondok Pesantren Tebuireng juga mempelajari ilmu-ilmu nahwu, sharaf, akhlak dan lain-lain di bagian rendah maupun menengah.

Kiai Wahab muda setelah berkelana dari beberapa pondok pesantren di Jawa, beliau sudah kelihatan matang di usinya 23 tahun banyak yang menyebutnya kiai muda yang tangkas. Berkaitan dengan hal itu, Kiai Chasbullah sebagai ayahnya Kiai Wahab masih menganggap ilmu yang telah diperoleh Kiai Wahab muda masih kurang dan masih perlu belajar. Kiai Wahab muda kemudian dikirim ke Makkah untuk memperdalam ilmunya pada tahun 1909 M (Tambakberas, 2018, p. 28). Kiai Wahab muda menggunakan kesempatan ini untuk mengaji dengan guru-guru yang ahli dan piawai dalam bidangnya. Kiai Wahab muda memperoleh ilmu hukum, tasawuf, *ushul fiqh* dibawah bimbingan Kiai Mahfudz Termas.

Selanjutnya, Kiai Wahab muda dibawah bimbingan Kiai Muhtaram Banyumas guna memantapkan kitab-kitab besar seperti Fathul Wahab. Kemudian, Kiai Wahab belajar kepada Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau yang pada waktu itu menjadi Mufti Syafi'i di Makkah dengan mengaji ilmu *fiqh*, kepada Kiai Asy'ari Pasuruan beliau mengaji ilmu hisam (falak). Selanjutnya, kepada Syaikh Said Al-Yamani dan Said Ahmad bin Bakry Syatha dengan mengaji ilmu nahwu baik di rumahnya maupun di masjid. Kemudian, dibawah bimbingan Syaikh Abdul Karim Ad-Daghestany, Kiai Wahab muda menamatkan kitab Tuhfah di masjid.

Selanjutnya, Kiai Wahab muda dibawah bimbingan Syaikh Abdul Hamid Kudus mengaji ilmu *'arudh dan ma'ani* dan kepada Syaikh Umar Bajened mengaji ilmu *fiqh* (Masfiah, 2016, p. 223).

K.H. Wahab Chasbullah ketika belajar pencak silat tidak diketahui pada usianya yang ke berapa, akan tetapi mulai mengenal pencak silat dari usia muda dengan dibuktikan ketika menuntut ilmu ke Makkah sudah memiliki keahlian pencak silat dan mengumpulkan teman-temannya untuk mendirikan perguruan "Pencak Timur". Kiai Wahab belajar pencak silat dan kesaktian yang beliau miliki tidak pernah keluar dari lingkungan Pondok Pesantren Tambakberas Jombang. Kiai Wahab belajar pencak silat kepada pamannya sendiri yakni Kiai Mustofa, sampai pada akhirnya beliau menjadikan pencak silat sebagai salah satu seni bela diri yang beliau gemari. Dengan hal ini, sudah dikenal bahwa K.H. Wahab Chasbullah adalah ahlinya pencak silat (Ghazali, 2011).

K.H. Wahab Chasbullah bermukim di Makkah selama lima tahun, kemudian K.H. Wahab Chasbullah pulang dari Makkah dan kembali ke Tambakberas beliau mulai mengenalkan pencak silat kepada para santrinya. Kiai Wahab melatih para santri sampai mereka ahli akan teknik-teknik pencak silat, sehingga para santri yang sudah ahli bisa melatih santri selanjut-selanjutnya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Kiai Wahab tidak terus menerus melatih para santri dari generasi ke generasi. Pada masa itu pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang masih bersifat *fluktuatif*, dimana belum terorganisir dengan baik seperti saat ini.

K.H. Wahab Chasbullah dan Dasar Gagasan tentang Pencak Silat

Gagasan dasar K.H. Wahab Chasbullah atas pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang dilatarbelakangi oleh beberapa hal. *Pertama*, keinginan melestarikan budaya bangsa Indonesia. Kiai Wahab bukan hanya seorang kiai yang multi talenta tetapi juga memiliki rasa cinta kepada Indonesia yang besar, dibuktikan dengan sepulang beliau dari belajar di Makkah beliau sudah mempunyai pemikiran untuk membangun lembaga pendidikan yang bertujuan untuk menumbuhkan rasa nasionalisme dan cinta tanah air (Masfiah, 2016, p. 223). K.H. Wahab Chasbullah yang sejak muda sudah gemar seni bela diri pencak silat, selanjutnya memutuskan memperkenalkan para santri budaya warisan bangsa yang harus dilestarikan. Kiai Wahab dalam mengembangkan pencak silat di bumi Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas ini tidak mengalami hambatan dari lingkungan Tambakberas, karena para warga sekitar Tambakberas sudah memiliki jiwa yang religius serta dapat menerima dakwah dan budaya yang bersifat positif (Agustianto, 2019, p. 48).

Berbeda dengan berdirinya pencak silat di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang karena faktor lingkungan yang tidak mudah menerima dakwah Islam dan banyak teror yang dilakukan masyarakat sekitar kepada para kiai dan para santri. Oleh karena itu, K.H. Hasyim Asy'ari meminta bantuan temannya untuk mengajari bela diri kepada para santri untuk melindungi diri dari ancaman-ancaman tersebut (Ifadhi, 2019, p. 4). Pondok Pesantren Tebuireng yang memiliki lingkungan masyarakat yang berbeda dengan Pondok Pesantren Bahrul Ulum

Tambakberas Jombang menjadikan dasar pemikiran yang berbeda dalam mengembangkan pencak silat di lingkungan pesantren tersebut. K.H. Wahab Chasbullah mengembangkan pencak silat di lingkungan Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang atas dasar ingin melestarikan budaya Indonesia dan memupuk rasa cinta kepada Indonesia. Menurutnya, memperkenalkan budaya pencak silat kepada santri sangat penting, karena di dalamnya terdapat sejarah perjuangan para pahlawan terutama tokoh muslim yang membela negara dengan kemampuan pencak silatnya.

Kedua, bertujuan untuk memupuk spiritual santri. Latar belakang lain K.H. Wahab Chasbullah mengembangkan pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang adalah memupuk mental spiritualitas para santri. Menurutnya, melalui pencak silat para santri bisa mengenal Tuhan, dengan cara di dalam Pondok Pesantren Bahrul Ulum ini dibentuk dua jenis pencak silat yakni pencak silat fisik dan nonfisik. Melalui pencak silat fisik para santri bisa mendapatkan manfaat kebugaran diri karena hampir seluruh anggota tubuh bergerak saat berlatih fisik. Ketika melakukan latihan fisik sebelumnya para santri juga dianjurkan untuk *bertawassul* kepada Nabi, para ulama' dan para kiai yang sudah wafat selanjutnya membaca *tahlil* dan *yasin*.

Selanjutnya pencak silat nonfisik bisa disebut juga *kanuragan* atau ilmu tenaga dalam. Menurut K.H. Wahab Chasbullah, mempelajari ilmu *kanuragan* ini penting karena melawan musuh tidak hanya melalui fisik tetapi juga harus bisa menaklukkan hati para musuh, dengan cara Kiai Wahab memberikan banyak amalan-amalan dan doa yang harus dibaca para santri setelah melaksanakan sholat fardu. Menurut Gus Ainur Rafiq Al-Amin (2020) biasanya Kiai Wahab memberikan ijazah amalan-amalan doa seperti ini ketika berada di masjid setelah pengajian rutin di pondok pesantren dan saat di *ndalem* Mbah Wahab.

Dari dua gagasan K.H. Wahab Chasbullah terkait pentingnya pengajaran pencak silat, sebenarnya mengerucut pada fungsi dari pencak silat. Ada beberapa fungsi pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, antara lain: *Pertama* fungsi beladiri, dalam pencak silat ketekunan dan percaya diri adalah hal yang utama dalam penguasaan ilmu bela diri dalam pencak silat. Istilah silat berarti ketangkasan menyerang dan membela diri dari musuh tanpa senjata. Ini bisa diartikan bahwa silat lebih kepada teknik-teknik ilmu bela diri.

Dalam pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, para santri juga diberikan materi teknik-teknik bela diri. Para santri dilatih berjiwa kesatria dan berani melawan musuh dengan bahaya yang mengancam. Kemudian tercipta sesi bertarung, sesi ini dilakukan oleh dua orang santri yang saling beradu kekuatan. *Kedua*, fungsi seni kegiatan manusia dalam mengekspresikan pengalaman hidup dan kesadaran artistiknya, kegiatan ini melibatkan kemampuan intuisi, kepekaan indera dan rasa, kemampuan intelektual, kreativitas, serta keterampilan teknik, untuk menciptakan karya yang memiliki fungsi personal atau sosial melalui berbagai media (Juliska Gracina, 2013).

Dalam ilmu bela diri permainan seni adalah aspek yang sangat penting. Istilah pencak pada umumnya menggambarkan bentuk seni tarian dalam pencak silat, biasanya berupa

teknik-teknik pada pencak silat (Kumaidah, 2012). Berdasarkan uraian tersebut pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang memenuhi aspek seni. Dilihat dari jurus-jurus dan teknik yang dipelajari oleh para santri yakni teknik pasang, serangan, belaan dan gerak langkah yang menjadi satu kesatuan. Gerakan dasar ini dilakukan oleh para santri secara bersama-sama.

Ketiga, fungsi keagamaan, pencak silat membangun mental spiritual para anggotanya agar lebih mengenal Tuhan. Para pendekar dan maha guru pada zaman dahulu seringkali harus melewati banyak tahapan untuk mengembangkan dan mengasah keahliannya dalam seni bela diri pencak silat seperti semedi, tapa atau aspek ilmu kebatinan adalah cara untuk sampai pada titik keilmuan yang tertinggi (Kumaidah, 2012). Fungsi keagamaan dalam pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang memenuhi aspek uraian diatas. Bisa dilihat pada gagasan dasar K.H. Wahab Chasbullah dalam mengembangkan pencak silat di pondok pesantren dikarenakan salah satunya untuk memupuk mental spiritual para santri.

Meningkatkan mental spiritual ini dilakukan agar para santri lebih dekat dengan Tuhan dengan beberapa cara. *Pertama* seperti yang dilakukan K.H. Wahab Chasbullah kepada para santri memberikan ijazah dan amalan-amalan doa. Secara tidak langsung, amalan-amalan tersebut adalah sebuah ilmu *kanuragan* atau tenaga dalam yang harus dimiliki oleh para santri, karena dalam beladiri pencak silat tidak selalu melawan musuh dengan kemampuan fisik. *Kedua* membiasakan setiap sebelum melaksanakan latihan rutin membaca *tawassul* untuk para ulama' dan kiai yang sudah wafat serta pembacaan *yaasin* dan *tahlil*. *Ketiga*, setelah selesainya latihan rutin pencak silat dilaksanakannya tausiah yang berisikan materi tentang pentingnya akhlak terpuji. Tausiah tersebut sudah mencerminkan bahwa para santri juga diharapkan "*habluminannas*" yakni mencintai sesama manusia.

Selain untuk tujuan-tujuan dan fungsi di atas, tidak bisa dipungkiri bahwa pencak silat yang dikembangkan oleh Kiai Wahab juga ditujukan untuk melawan penjajahan. Dalam data sejarah dikatakan bahwa Kiai Wahab mengkoordinir para kiai membentuk barisan kiai. Ia pergi ke daerah-daerah mengumpulkan dan melatih para kiai bersiap-siap melawan penjajah Jepang (Masfiah, 2016, p. 266).

Hubungan Pencak Silat dan Pondok Pesantren

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang heterogen perihal budaya dan agama. Pluralitas beragama dan berbudaya di Indonesia harus diimbangi dengan sikap toleransi yang tinggi sehingga tidak menimbulkan konflik. Indonesia adalah salah satu negara yang masyarakatnya mayoritas beragama Islam. Agama yang penuh rahmat bagi pengikutnya serta seluruh alam yang sering disebut dengan agama yang "*Rahmatan Lil 'Alamiin*" (Luthfi, 2016, p. 2). Kebaikan yang di dalamnya memberikan petunjuk untuk manusia dalam kebahagiaan di dunia dan akhirat serta memiliki sikap yang menerima budaya.

Budaya yang diperbolehkan dalam Islam adalah budaya yang di dalamnya memiliki manfaat dan tidak menimbulkan malapetaka, tidak merusak akhlak serta lingkungan. Budaya

Indonesia yang ditetapkan sebagai warisan adalah seni bela diri pencak silat. Budaya lokal pencak silat tersebut merupakan budaya yang sesuai dengan agama Islam, sebab berpedoman Al-Qur'an yang di dalamnya tidak memperbolehkan menyakiti sesama manusia maupun yang berada di alam raya baik manusia, hewan, tumbuhan dan lain sebagainya. Budaya lokal pencak silat ini berkembang di lingkungan pondok pesantren yang di dalamnya mempelajari perihal agama Islam mulai dari yang mendasar sampai mendalam. Pondok pesantren dan budaya lokal pencak silat ini mampu berjalan beriringan secara harmonis karena memiliki hubungan yang saling melengkapi satu dengan yang lain.

Keterkaitan pencak silat dan pondok pesantren sangatlah erat, diantaranya adalah sebagai media pengembangan warisan budaya Indonesia. Pondok pesantren yang dikenal dengan lembaga pendidikan yang memperdalam ilmu dalam bidang agama, di sisi lain pondok pesantren juga mengenalkan keterampilan warisan budaya bangsa seperti bela diri pencak silat kepada para santri. Hubungan antara pondok pesantren dan budaya lokal begitu penting. Melalui pondok pesantren budaya lokal dapat dilestarikan dan dikembangkan secara luas. Dengan hal ini, dapat dilihat bahwa salah satu tugas pondok pesantren adalah melestarikan budaya lokal (Ifadhi, 2019, p. 23). Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang merupakan salah satu pondok pesantren yang melestarikan budaya warisan Indonesia kepada para santri. Melalui pelestarian budaya bangsa ini, diharapkan para santri dapat mencintai Indonesia.

Pencak silat dalam realita kehidupan sudah berkembang di lingkungan masyarakat baik lembaga pendidikan seperti sekolah dan pondok pesantren. Pencak silat sudah digunakan sebagai alat kebugaran jasmani, seni bela diri, mewujudkan rasa estetika melalui gerakan-gerakan dan teknik-teknik dalam pencak silat, menyalurkan spiritualitas bagi para pengikutnya (Mulyana, 2014, p. 87). Disisi lain, pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang menanamkan cinta tanah air kepada para santri, seperti pemikiran K.H. Wahab Chasbullah yang cinta tanah air dan pembela tanah air. Pencak silat dan Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang di dalamnya memiliki hubungan yang erat dalam dua aspek yakni memupuk spiritual para santri dan mencintai tanah air Indonesia.

Melalui pencak silat yang dikembangkan di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang mampu memupuk mental spiritualitas para santri. Ajaran-ajaran agama yang sudah di dapatkan oleh para santri di dalam pondok pesantren kemudian dikolaborasikan dengan amalan-amalan yang terdapat dalam latihan pencak silat. Selanjutnya, para santri ditegaskan untuk mencintai tanah air, secara tidak langsung aspek cinta tanah air tersebut sudah tertanam dalam aspek spiritualitas yakni melalui kata "*Hubbul Wathan Minal Iman*" yang memiliki makna mencintai tanah air adalah sebagian dari iman. Bentuk cinta tanah air yang ada dalam pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang adalah melindungi bangsa dari terorisme yang pada zaman ini sering disebut dengan radikalisme. Munculnya partai politik *Ikhwanul Muslimin* pada awal pertengahan abad dua puluhan yang menjadikan paham yang bernafaskan radikalisme mulai berkembang dikarenakan para pendirinya lebih mengutamakan penafsiran-penafsiran Al-Qur'an secara langsung (Syu'aibi, 2010, p. 189).

Dengan hal ini, pencak silat Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang mempunyai sumbangsih yang cukup penting untuk bangsa Indonesia yakni dengan mencegah berkembangnya paham radikalisme yang akan menjadikan tindakan terorisme, kekerasan dan lain-lain. Pencegahan paham radikalisme di lingkungan pesantren tersebut melalui pendekatan budaya pencak silat. Pendekatan budaya pencak silat ini dapat meminimalisir adanya paham radikalisme yang meluas di lingkungan pesantren yang sarasannya adalah para santri.

Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas yang di dalamnya mengajarkan norma-norma dan bersikap baik terhadap sesama manusia serta mencintai tanah air. Hal ini saling berkesinambungan dengan manfaat dikembangkannya seni pencak silat di pesantren, yakni secara individu pencak silat berguna membina manusia menjadi warga masyarakat yang patuh akan norma-norma dalam lingkungannya, menghindari sifat tercela serta harus melindungi dan menjaga bangsa dari para perusak serta melestarikan kebudayaan Indonesia. Secara kelompok, pencak silat berguna sebagai kekuatan merangkul kelompok satu dengan yang lainnya agar menciptakan rasa kebersamaan dan saling toleransi antar sesama (Nahrawi, 2017, p. 37). Dengan pemaparan di atas, dapat dikatakan bahwa pencak silat dengan pondok pesantren saling berhubungan dengan erat, baik melalui pembelajaran di dalam pondok pesantren dan ilmu-ilmu yang di dapatkan dalam pencak silat tersebut saling berkesinambungan. Selain itu, melalui pemaparan di atas diketahui bahwa Pondok Pesantren Tambakberas dengan budaya lokal seni beladiri pencak silat memberikan model bahwa tidak ada dikotomi Islam dan budaya lokal tetapi harmonisasi antara Islam dengan budaya lokal.

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, penelitian ini menghasilkan temuan sebagai berikut. *Pertama*, pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang dikembangkan atas dasar gagasan K.H. Wahab Chasbullah yakni untuk melestarikan warisan budaya Bangsa Indonesia dan memupuk mental spiritualitas para santri. *Kedua*, pencak silat di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang memiliki tiga fungsi penting yakni fungsi beladiri, fungsi seni dan fungsi keagamaan. *Ketiga*, hubungan pencak silat dan Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang sangat erat kaitannya. Pencak silat dan pondok pesantren menjadi media pengembangan warisan budaya bangsa yakni pencak silat. Pencak silat yang dikembangkan di Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang menanamkan cinta tanah air.

Pencak silat dan Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambakberas Jombang memiliki hubungan yang erat dalam dua aspek yakni memupuk spiritual para santri dan mencintai tanah air Indonesia. Nilai spiritual dilakukan dengan cara membiasakan melakukan tradisi-tradisi membaca *tawassul* kepada para kiai dan ulama' yang telah wafat, *yasin* dan *tahlil* sebelum melakukan latihan rutin serta mengamalkan doa serta ijazah yang diberikan oleh K.H. Wahab Chasbullah kepada para santri. Selanjutnya, bentuk mencintai tanah air Indonesia ditanamkan melalui cara melindungi bangsa Indonesia dari paham radikalisme yang dapat mengarah pada terorisme dan tindakan kekerasan.

Penelitian ini setidaknya juga menjawab benang merah dari peranan pesantren terkait kontribusinya di dalam meraih kemerdekaan. Pesantren memiliki kontribusi besar di dalam memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia dalam dua hal, yakni dalam memerangi penjajahan dan dalam menjaga warisan tradisi pendahulu yang salah satunya adalah pencak silat. Adanya seni pencak silat di dalam pondok pesantren merupakan media bagi K.H. Wahab Chasbullah dalam mentransformasi pemikiran cinta tanah air terhadap masyarakat luas melalui santri sebagai agennya. Pondok pesantren Tambakberas berhasil mendialogkan Islam dengan budaya lokal secara harmonis. Nilai-nilai Islam disisipkan dalam pengajaran pencak silat yang menjadi rutinitas di pondok pesantren.

Referensi

- Abdullah, T. (1996). *Ilmu Sejarah dan Historiografi*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Abdurrohman, D. (2011). *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Ombak.
- Agustianto, I. T. (2019). *Upaya Deradikalisasi Agama Melalui Seni Pencak Silat: Studi Fenomenologi Pagar Nusa PP Bahrul Ulum Tambakberas Jombang*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Al-Amin. (2020). *Hasil Wawancara tentang Sejarah Pondok Pesantren Bahrul Ulum Tambak Beras Jombang*. Jombang.
- Anam, C. (2017). *K.H. Abdul Wahab Chasbullah, Hidup dan Perjuangannya*. Surabaya: Duta Aksara.
- Andriani, I. F. (2018). *Fungsi Padepokan Pencak Silat Pagar Nusa dalam Pembinaan Akhlakul Karimah Kaum Remaja Desa Dwi Warga Tunggal Jaya Unit II Kecamatan Banjar Agung Kabupaten Tulang Bawang*. UIN Raden Intan Lampung.
- Ariesbowo. (2011). *Menjadi Pesilat*. Jakarta: Be Champion.
- Atjeh, A. (2011). *Sejarah Hidup K.H. A Wahid Hasjim*. Bandung: Mizan.
- Danandjaja, J. (1994). *Antropologi Psikologi: Teori, Metode dan Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Ghazali, M. L. (2011). *Sanad Kesaktian dan Bukti Kealiman Kiai Wahab Chasbullah, Inisiator dan Pendiri NU*. Jakarta: Zawaya ID.
- Halim, A. (1970). *Sejarah, Perjuangan K.H. Abdul Wahab*. Bandung: Baru.
- Ifadhi, J. (2019). *Sejarah dan Perkembangan Pencak Silat Nurul Huda Perkasya di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang Tahun (1982-2019)*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Iskandar, A. (1992). *Seni Bela Diri Pencak Silat*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Juliska Gracinia, Y. M. (2013). *Kemampuan Fisik, Seni dan Manajemen Diri*. Jakarta: PT Elex Media Kompatindo.
- Kemdikbud. (2019). UNESCO Tetapkan Pencak Silat Sebagai Warisan Budaya Tak Benda. Retrieved from <https://kwriu.kemdikbud.go.id/berita/pencak-silat-ditetapkan-unesco-sebagai-warisan-budaya-tak-benda/>

- Koentjoroningrat. (2004). *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Kumaidah, E. (2012). Penguatan Eksistensi Bangsa Melalui Seni Bela Diri Tradisional Pencak Silat. *HUMANIKA*, 16(9), 1–8.
- Kuntowijoyo. (2004). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Pustaka.
- Luthfi, M. K. (2016). Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. *Jurnal Shahih*, 1(1), 1–12.
- Masfiah, U. (2016). Pemikiran Pembaharuan K.H. Abdul Wahab Chasbullah Terhadap Lahirnya Nahdlatul Ulama (NU). *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*, 18(2), 217–234.
- Moesa, A. M. (2008). *Gus Maksud Sosok dan Kiprahnya Cet.II*. Kediri: Lirboyo Press.
- Mulyana. (2014). *Pendidikan Pencak Silat Membangun Jati Diri dan Karakter Bangsa*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Nahrawi, I. D. H. (2017). *Memberdayakan Pendidikan Spiritual Pencak Silat*. Surabaya: Remaja Rosdakarya.
- Notosoejitno. (1989). *Sejarah Perkembangan Pencak Silat di Indonesia*. Jakarta: Humas PB IPSI.
- Nugroho, A. (2017). *Keterampilan Dasar Pencak Silat Materi Sejarah Perkembangan Pencak Silat Go International*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.
- Pratama, Rendra Yulio, & A. T. (2018). Perkembangan Ikatan Pencak Silat Indonesia. *AVATARA: Jurnal Pendidikan Sejarah*, 6(3), 108–117.
- Rifa'i, M. (2014). *K.H. Wahab Chasbullah: Biografi Singkat 1888-1971*. Yogyakarta: Garasi House of Book.
- Rofiq, A. (2020). *Hasil Wawancara tentang Pencak Silat pada Masa K.H. Wahab Chasbullah*. Jombang.
- Susanto, N. N. (1978). *Masalah Penelitian Sejarah Kontemporer*. Jakarta: Yayasan Idaya.
- Syu'aibi, A. (2010). *Meluruskan Radikalisme Islam*. Surabaya: PT. Duta Aksara Mulia.
- Tambakberas, T. S. (2017). *Menilik Sejarah Memetik Uswah*. Jombang: Pustaka Bahrul Ulum.
- Tambakberas, T. S. (2018). *Menilik Sejarah Memetik Uswah Cet.II*. Jombang: Pustaka Bahrul Ulum.
- Usman, H. (1986). *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Departemen Agama RI.



Anatomi Akad Asuransi Syariah dalam Perspektif Fatwa Dewan Syariah Nasional

(Studi Kasus Produk Mitra Iqra AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta)

Fathurrohman Husen

Institut Agama Islam Negeri Surakarta

fath.husen@gmail.com

Abstract

This study aims to analyze the insurance contract on the Mitra Iqra Plus product at AJB Bumiputera 1912, the Surakarta Sharia Branch office against the conformity of sharia principles based on the DSN-MUI Fatwa. The method used is a descriptive qualitative approach and juridical-normative analysis. The findings of interview, observation, and documentation data show that the standard contract applied in the policy is in accordance with sharia principles. Explanation of the flow and process of the contract is conveyed in a sales aid designed to maintain the principle of transparency. The policy analysis shows that there are articles related to the understanding between the parties regarding the three contracts. First, the tabarru 'contract is used to pay members' claims. Second, the mudharabah contract is used for managing investment funds. Third, the wakalah bil ujah-muqayyadah contract is used for the power of management of the entire fund by the insurance company. The principle of taradhin (willingness) is carried out by giving a tempo to understand the policy before signing it. In conclusion, it is necessary to specifically mention the terms of the mudharabah musytarakah contract in the policy. The basis for the provisions is fatwa Number 51 / DSN-MUI / III / 2006 which regulates the management of investment funds, as a form of clarity that the investment capital that is managed comes from funds owned by the company and owned by members.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis akad asuransi pada produk Mitra Iqra Plus di AJB Bumiputera 1912 kantor cabang syariah Surakarta terhadap kesesuaian prinsip syariah berlandaskan Fatwa DSN-MUI. Metode yang digunakan adalah pendekatan kualitatif deskriptif dan analisis yuridis-normatif. Temuan data wawancara, observasi, dan dokumentasi menunjukkan bahwa kontrak baku yang diterapkan dalam polis telah sesuai prinsip syariah. Penjelasan alur dan proses akad disampaikan dalam *sales aid* yang dibuat untuk menjaga prinsip transparansi. Analisis polis

menunjukkan adanya pasal-pasal terkait kesepakatan antarpihak tentang tiga akad. Pertama, akad *tabarru'* digunakan untuk pembayaran klaim anggota. Kedua, akad *mudharabah* digunakan untuk pengelolaan dana investasi. Ketiga, akad *wakalah bil ujah-muqayyadah* digunakan untuk kuasa pengelolaan keseluruhan dana oleh pihak asuransi. Prinsip *taradhin* (kerelaan) dilakukan dengan pemberian tempo untuk memahami polis sebelum menandatangani. Disimpulkan bahwa perlu disebutkan secara spesifik ketentuan akad *mudharabah musytarakah* dalam polis. Dasar ketentuannya adalah fatwa Nomor 51/DSN-MUI/III/2006 yang mengatur tentang pengelolaan dana investasi, sebagai wujud kejelasan modal investasi yang dikelola bersumber dari dana milik perusahaan dan milik anggota.

Keywords: sharia insurance; akad; fatwa DSN-MUI

Pendahuluan

Asuransi secara terminologi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebut dengan pertanggungan, yaitu perjanjian antara dua pihak, pihak yang satu berkewajiban membayar iuran dan pihak yang lain berkewajiban memberikan jaminan sepenuhnya kepada pembayar iuran, apabila terjadi sesuatu yang menimpa pihak pertama sesuai dengan perjanjian yang dibuat. Menurut Al Arif (2012), asuransi merupakan akad yang dibentuk dengan fungsi untuk mengetahui risiko di masa yang akan datang. Dasar kebolehan akad asuransi dalam Islam dapat dianalogikan dengan upaya Nabi saw. untuk mencegah hilangnya unta miliknya, dengan cara menambatkan di pohon kurma.

Dalam perkembangannya, asuransi yang sesuai dengan hukum Islam disebut dengan asuransi syariah, sedangkan yang tidak sesuai hukum Islam disebut dengan asuransi konvensional. Perjanjian atau akad asuransi yang tertulis dan telah disepakati maka dituangkan dalam kontrak. Kontrak asuransi syariah adalah wujud dari upaya untuk melayani masyarakat dalam hal penanganan risiko yang sesuai dengan hukum Islam. Pentingnya dilakukan kontrak, karena di dalamnya tertulis ketentuan-ketentuan yang disepakati antarpihak. Kontrak berisi hak dan kewajiban yang tertulis dalam pasal berdasarkan kepentingan yang disepakati oleh para pihak, sehingga dapat disebut dengan perjanjian karena memiliki konsekuensi untuk saling memenuhi kewajiban dan mendapatkan hak atau fasilitas (Iqbal, 2006).

Asuransi termasuk kontrak modern yang terbentuk dari akad-akad *musamma*. Akad *musamma* adalah akad yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan sunah (*nash*), seperti akad *wakalah*, *mudharabah*, *tijarah*, *'ariyah*, dan lainnya. Pihak yang terlibat dalam kontrak tersebut adalah perusahaan asuransi dan pihak peserta asuransi. Praktik asuransi termasuk akad *ghairu musamma* (akad yang belum ada penamaanya) dan termasuk akad yang baru dalam literatur fikih (Ali, 2009). Asuransi adalah persoalan kontemporer yang secara *nash* tidak dijelaskan, sehingga penentuan hukumnya menggunakan tinjauan *maqasid syariah* (Marimin, 2019). Zarqa dalam Ali juga menjelaskan akad asuransi terbentuk oleh dua unsur akad, yaitu *tabarru'* dan *mudharabah*. Akad *tabarru'* berfungsi untuk menyepakati terkumpulnya dana sosial dalam rekening khusus untuk menanggung (takaful) anggota asuransi yang mengalami

musibah, sedangkan akad *mudharabah* dilakukan untuk mengumpulkan dana investasi dalam bentuk usaha yang diproyeksikan menghasilkan keuntungan (profit).

Salah satu perbedaan asuransi konvensional dengan syariah adalah konsepnya menggunakan *transfer risk* (pemindahan risiko) dalam operasionalnya. Sedangkan, pada akad *tabarru'* kontrak asuransi syariah menggunakan konsep *sharing risk* (penanggung risiko bersama). Kontrak dalam asuransi tertulis dalam polis. Polis asuransi syariah merupakan hasil elaborasi dari ketentuan prinsip syariah. Standardisasi polis ditentukan oleh Asosiasi Asuransi Syariah Indonesia (AASI). Hadirnya polis yang standar dilakukan dalam rangka memenuhi ekspektasi masyarakat untuk mewujudkan kepatuhan syariah, sehingga tampak jelas perbedaannya dengan asuransi konvensional (Abubakar & Sukmadilaga, 2017). Dalam buku karya Sula (2004) disebutkan secara konklusif perbedaan tentang asuransi syariah dan konvensional.

Tabel 1. Konklusi Perbedaan Asuransi Syariah dan Konvensional

No.	Prinsip	Asuransi Syariah	Asuransi Konvensional
1.	Konsep	Berkumpulnya orang yang saling membantu dan bekerja sama dengan cara mengeluarkan dana <i>tabarru'</i> .	Ikatan pertanggung risiko dari pihak tertanggung kepada penanggung dengan memberikan premi.
2.	Sumber Hukum	Al-Qur'an, Sunah, Ijma', Qiyas, Fatwa, Maslahah Mursalah	Pikiran manusia dan budaya
3.	Dewan Pengawas Syariah (DPS)	Wajib punya	Tidak punya
4.	Jaminan risiko	<i>Sharing of risk</i>	<i>Transfer of risk</i>
5.	Akad	<i>Tabarru'</i> atau Tijarah	Akad jual beli, <i>gharar</i> , dan <i>mulzim</i>
6.	Pengelolaan Dana	Ada pemisahan dana <i>tabarru'</i> dan dana peserta pada produk <i>saving (life)</i> , sehingga tidak ada istilah dana hangus. Adapun untuk asuransi jiwa atau kerugian maka semua dana bersifat <i>tabarru'</i>	Semua dana jadi satu, tidak dipisahkan sehingga berakibat terjadinya dana hangus.
7.	Investasi	Berpatokan pada ketentuan undang-undang dan wajib tidak bertentangan dengan prinsip syariah	Bebas sesuai patokan undang-undang tanpa dibatasi halal-haramnya objek atau sistem investasi.
8.	Kepemilikan Dana	Dana yang terkumpul dari iuran peserta adalah milik peserta. Peran perusahaan adalah pengelola dana tersebut dan pemegang amanah.	Seluruh iuran (premi) dari peserta adalah menjadi milik perusahaan.
9.	Premi	Mencakup dana <i>tabarru'</i> dan tabung-an, nonribawi meski dihitung dengan tabel mortalitas.	Mencakup unsur mortalitas, bunga, dan biaya asuransi.
10.	Pembayaran Klaim	Bersumber dari rekening dana <i>tabarru'</i> .	Bersumber dari rekening dana perusahaan.

11. Keuntungan	Hasil pembagian surplus <i>underwriting</i> , kpmisi reasuransi, dan hasil investasi yang dilakukan dengan cara bagi hasil (<i>akad mudharabah</i>) dengan peserta.	Hasil surplus <i>underwriting</i> , komisi reasuransi, dan hasil investasi yang dilakukan perusahaan semata.
----------------	---	--

Latar belakang dilakukannya penelitian ini karena munculnya trend berdirinya lembaga keuangan dengan label syariah, termasuk asuransi. Antusias masyarakat Indonesia terhadap hadirnya asuransi dengan prinsip syariah menjadi salah satu indikator pendiriannya. Sebagai gambaran, data yang menunjukkan trend asuransi umum yang membuka cabang syariah dalam kurun waktu 2014 sampai 2016 tercatat sebagai berikut (OJK, 2016).

Tabel 2. Data Perkembangan Asuransi Syariah

Tahun	Asuransi Full Syariah	Asuransi Unit Usaha Syariah
2011	2	18
2012	2	20
2013	2	26
2014	2	26
2016	4	24

Berdasarkan tabel tersebut dipahami bahwa terdapat dua unit usaha syariah yang melakukan *spin off* menjadi *full* syariah. Meningkatnya jumlah perusahaan asuransi syariah dalam kurun waktu tersebut menunjukkan potensi perkembangan dan prospek dari penerapan prinsip syariah.

Label syariah pada asuransi tentu saja memiliki konsekuensi, yaitu benar-benar sesuai dengan hukum Islam yang dilihat dari kontrak baku yang dibuatnya. Di Indonesia, lembaga yang ditunjuk untuk menetapkan aturan yang berbasis Islam adalah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut DSN-MUI). Mestinya, dalam pasal-pasal kontrak baku telah melaksanakan prinsip-prinsip syariah sebagaimana yang telah diatur dalam fatwa DSN-MUI. Fatwa tersebut dalam kurun waktu 2001 s.d. 2011 mengalami perkembangan, artinya perusahaan asuransi syariah juga harus mengikuti perkembangan tersebut. Setidaknya ada lima fatwa yang dapat dijadikan tolok ukur dalam penelitian ini.

Tabel 3. Daftar Fatwa DSN-MUI tentang Asuransi Syariah Periode 2001-2011

No.	Nomor Fatwa	Ketentuan Fatwa
1.	21/DSN-MUI/X/2001	Pedoman Umum Asuransi Syariah
2.	51/DSN-MUI/III/2006	Akad Mudharabah Musytarakah dalam Asuransi Syariah
3.	52/DSN-MUI/III/2006	Wakalah bil Ujrah pada Asuransi Syariah dan Reasuransi
4.	53/DSN-MUI/III/2006	Tabarru' dalam Asuransi Syariah

No.	Nomor Fatwa	Ketentuan Fatwa
5.	81/DSN-MUI/III/2011	Pengembalian dana 'Tabarru' bagi Peserta Asuransi yang Berhenti Sebelum Perjanjian Berakhir

Tabel tersebut menunjukkan bahwa pada tahun 2001 merupakan awal mula ditetapkan fatwa DSN-MUI tentang asuransi syariah. Oleh karena itu, menarik diteliti lembaga-lembaga asuransi yang melabelkan syariah pada tahun sebelum maupun sesudahnya, apakah sudah menerapkan perkembangan fatwa-fatwa tersebut atau belum.

Persoalan memastikan pasal-pasal dalam kontrak baku asuransi syariah perlu dilakukan karena potensi perkembangannya dapat dilihat dari antusias masyarakat dan nilai profit yang didapat bagi perusahaan asuransinya. Dampak positif dari pembukaan unit syariah ditunjukkan oleh beberapa penelitian yang juga pernah dilakukan. Misalnya Asuransi Bumi-putera Muda (Bumida) menunjukkan efisiensi 96,3% pada periode 2014 s.d. 2016 dinilai dari efisiensi asuransi umum yang memiliki unit syariah (Sunarsih & Fitriyani, 2018). Unsur-unsur ketercapaian yang dimaksud adalah terkait beban umum dan administrasi, pembayaran klaim, pendapatan investasi, penanaman modal, dan penghimpunan dana *tabarru'*. Dalam penelitian lainnya, asuransi syariah juga perlu dukungan manajemen untuk perkembangannya di Indonesia. Sebagaimana dalam penelitiannya, (Cahyadi, Mukhlisin, & Pramono, 2020) menjelaskan bahwa Dukungan Manajemen Puncak (DMP) menjadi faktor yang dapat memelihara nilai syariah dan operasional perusahaan. Sebab, DMP adalah pihak yang memiliki kewenangan untuk menyediakan sumber daya sistem informasi, sehingga dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam keputusan. Sistem Informatika Akuntansi (SIA) yang berkualitas juga dipengaruhi oleh DMP, sehingga menghasilkan sistem yang handal, efisien, efektif, aksesibilitas, ketepatan waktu, fleksibel, dan terintegrasi.

Bumida termasuk bagian dari AJB Bumiputera 1912 juga membuka unit syariah. Dalam konteks Surakarta, asuransi yang ada terdiri dari lembaga yang berbasis konvensional dan syariah. Asuransi yang berbasis syariah, terdiri dari *full* syariah atau unit usaha syariah. Di Surakarta, asuransi *full* syariah misalnya PT Takaful Keluarga Solo, sedangkan, asuransi unit usaha syariah adalah AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta. Pada tahun 1994, PT Asuransi Takaful Keluarga dibentuk dengan sistem syariah sejak awal. Lain halnya, AJB Bumiputera yang didirikan pada tahun 1912 dengan konsep konvensional, akhirnya pada tahun 2002 membuka cabang unit usaha syariah. Pada tahun 2014, AJB Bumiputera Cabang Syariah mendapatkan penghargaan atas produk syariah yang dimilikinya, di antaranya produk asuransi pendidikan Mitra Iqra. Oleh karena itu, faktor pemilihan lokasi penelitian ini dilatarbelakangi oleh keputusan AJB Bumiputera 1912 yang sudah lama berdiri dengan sistem konvensional, kemudian menetapkan untuk membuka cabang syariah.

AJB Bumiputera 1912 kantor cabang syariah Surakarta merupakan salah satu cabang dari sekian banyaknya cabang di Indonesia. Letaknya di gedung Bumiputera Konvensional Lantai 2, Jalan Slamet Riyadi No. 12 Surakarta. Pembukaan cabang syariah AJB Bumiputera di Surakarta dilatarbelakangi oleh keberadaan mayoritas penduduk muslim, baik di kotanya

sendiri maupun sekitarnya (Hartadi, 2015). Meningkatnya kepekaan masyarakat terhadap pentingnya berakad sesuai prinsip syariah juga menjadi faktor dibukanya cabang syariah di AJB Bumiputra Surakarta. Salah satu produk keunggulannya adalah *Mitra Iqra Plus*. Produk tersebut menawarkan asuransi pendidikan berjangka dengan membayarkan premi setiap bulannya.

Mitra Iqra menjadi produk unggulan, yaitu hampir 50% dari jumlah keseluruhan peserta. Hal ini dipengaruhi beberapa faktor, seperti kemudahan prosedurnya, ringan, banyak pilihan metode pembayaran *tabarru'*, dan sesuai kebutuhan. Selain produk yang menarik, pada penelitian Purnomo (2017) menunjukkan analisis bahwa segmentasi pasar yang dilakukan oleh perusahaan asuransi syariah perlu dilakukan. Hal ini akan berpengaruh pada perolehan laba akhir tahun. Dijelaskan, penting diperhatikan dalam membuat produk yang bersaing. Segmen individu lebih cocok dengan produk tabungan, sedangkan segmen kelompok lebih cocok menggunakan produk nontabungan. Tingkat pengembalian (pembayaran premi) yang tinggi pada segmen kelompok dapat meminimalisir hutang dan memperbesar peluang untuk melakukan pendanaan yang dibutuhkan oleh perusahaan asuransi.

Fokus penelitian yang dilakukan penulis adalah pada kontrak baku yang dituangkan dalam polis produk Mitra Iqra' Plus, mengingat bahwa akad asuransi merupakan akad yang *ghairu musamma*. Oleh karena itu, diperlukan analisis terkait pasal-pasal yang tertuang dalam polis menggunakan perspektif fatwa DSN-MUI yang dalam hal ini mewakili dari ketentuan prinsip syariah. Misalnya, bagaimana penerapan akad *tabarru'* dalam pengajuan klaim; akad pengelolaan dana premi dengan akad *wakalah*, juga penggunaan akad *mudharabah* ataupun *musytarakah*.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif-deskriptif. Penggalan sumber data menggunakan teknik observasi, wawancara, dan dokumentasi dengan narasumber pimpinan cabang syariah di AJB Bumiputera Surakarta. Pendekatan yang digunakan adalah yuridis-normatif (Wignjosebroto, 2013), yaitu penelitian yang didasarkan pada hukum, dalam hal ini menggunakan fatwa DSN-MUI sebagai alat analisis. Penelitian dilakukan pada kurun waktu November 2014 sampai April 2015. Kurun waktu tersebut digunakan untuk penggalan dan analisis data yang didapat.

Fenomena AJB Bumiputera

AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta memiliki produk unggulan, yaitu Mitra Iqra. Menarik diteliti karena kantor cabang syariah tersebut beroperasi sejak tahun dikeluarkannya SK Menteri Keuangan No. Kep. 286/KMK.6/2000 dan Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 21/SDN- MUI/X/2001. Berdasarkan penetapannya, kemunculan fatwa DSN-MUI tentang asuransi syariah dimulai tahun 2001 dan seterusnya dirincikan dalam fatwa lainnya terkait asuransi syariah hingga yang terakhir. AJB Bumiputra Syariah mendapat penghargaan pada tahun 2014 atas produk yang telah diberlakukannya pada tahun 2013 (Hartadi, 2015).

Jaminan kesyariahan suatu produk juga ditentukan oleh peran agen yang bertugas menghimpun anggota, sebagaimana dalam penelitian Hariyadi & Triyanto (2020) bahwa di antara penjamin kesyariahan suatu produk asuransi dipengaruhi peran agen yang menjelaskan kepada calon anggota. Seorang agen pemasar asuransi syariah dituntut untuk menguasai dua hal sekaligus, yaitu aspek syariah dalam produk asuransi dan teknis operasional yang baik dan benar dalam menjalankan polis asuransi, dari awal menjadi polis sampai pada masa akhir polis asuransi.

Analisis terhadap kontrak baku yang tertuang dalam polis dari produk Mitra Iqra dilakukan berdasarkan implementasi fatwa yang ditetapkan oleh Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Penulis menghimpun terdapat lima fatwa seputar asuransi syariah, yaitu (MUI, 2001, 2006a, 2006b, 2006c, 2011).

Konsep Asuransi Syariah

Asuransi Syariah atau yang diterjemahkan dalam bahasa Arab sebagai takaful atau ta'min atau tadhamun. Secara istilah dijelaskan sebagai usaha untuk saling tolong-menolong dan melindungi di antara sejumlah pihak melalui investasi dalam bentuk aset atau tabarru' yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi risiko tertentu melalui akad (perikatan) yang sesuai dengan syariah (Anwar, 2010). Di sisi lain akad asuransi syariah juga memungkinkan dana yang terhimpun untuk diinvestasikan. Semuanya disusun dengan formulasi akad mudharabah musytarakah, akad mudharabah, dan akad wakalah bil ujah (Abdullah, 2018). Terminologi kalimat 'sesuai dengan syariah' berarti tidak adanya unsur penipuan (gharar), perjudian (maysir), riba, aniaya (zhulm), suap (risywah), maksiat, dan barang haram (Djamil, 2012).

Dalam aspek tujuannya, akad tabarru' memiliki makna yang berbeda dengan akad tijarah. Akad tijarah dilakukan oleh para pihak dengan tujuan komersial (untung-rugi) maka akad tabarru' tidak sekadar itu, namun lebih berorientasi pada tolong-menolong dan kebajikan di antara pihak yang berakad. Pada asuransi, kontrak yang disepakati menghasilkan premi yang wajib dibayarkan oleh anggota. Premi tersebut berupa sejumlah dana yang disetorkan anggota kepada pihak perusahaan asuransi. Dengan begitu, anggota berhak mendapatkan sejumlah kompensasi dari perusahaan sesuai dengan akad yang disepakati.

Akad asuransi syariah terdiri dari akad tabarru' yang dilakukan oleh pihak anggota dan perusahaan asuransi. Dalam hal ini, maksud akad tijarah adalah mudharabah, anggota asuransi sebagai sahibul mal (pemegang polis), sedangkan perusahaan bertindak sebagai pengelola (mudarib). Akad tabarru' dijadikan sebagai hibah. Hibah tersebut diberikan oleh anggota kepada anggota lain yang tertimpa musibah (misalnya) dan pihak perusahaan bertindak sebagai pengelola dana hibah. Dengan asas transparansi maka dalam akad setidaknya disebutkan beberapa hal, seperti: kewajiban dan hak bagi peserta; jenis akad yang membentuk kontrak, yaitu tabarru' atau tijarah dengan syarat-syarat yang sudah disepakati; waktu dan cara pembayaran premi (Billah, 2010).

Dalam fatwa DSN-MUI menetapkan akad yang membentuk keduanya adalah akad hibah (*tabarru'*) dan akad *mudarabah*. Mengubah akad *tabarru'* menjadi akad *tijarah* hukumnya terlarang, namun boleh mengubah akad *tijarah* menjadi akad *tabarru'* dengan catatan bahwa kewajiban pihak yang belum membayarkan premi direlakan oleh pihak yang tertahan haknya sehingga gugur kewajibannya. Lebih lanjut, premi dibayarkan berdasarkan jenis akad *tabarru'* dan akad *tijarah* (MUI, 2001). Secara umum, ketentuan premi dalam asuransi jiwa syariah dapat merujuk pada tabel mortalita, sedangkan asuransi kesehatannya dapat merujuk pada tabel morbidita. Syaratnya, tidak ada unsur *riba* yang dimasukkan dalam menghitungnya. Boleh menginvestasikan premi yang bersumber dari jenis akad *mudarabah* dan hasilnya dibagi-hasilkan kepada peserta. Begitupula dengan yang dihasilkan dari jenis akad *tabarru'*. Pembayaran klaim didasarkan pada akad yang telah disepakati pada awal perjanjian. Jumlahnya dapat beragam, sesuai dengan premi yang dibayarkan. Jika pembayaran klaim dalam akad *tabarru'* dibayarkan oleh perusahaan asuransi kepada anggota hanya sebatas yang disepakai saja maka klaim akad *tijarah* wajib bagi perusahaan membayarkannya kepada anggota sepenuhnya (Noor & Zakaria, 2010).

Selaku pemegang amanah, perusahaan wajib menginvestasikan dana yang terkumpul sesuai dengan prinsip syariah. Jika dimungkinkan mereasuransikan risiko maka harus dilakukan di perusahaan reasuransi syariah. Begitu pula dalam mengelolanya. Sebagai pemegang amanah yang mengelola kegiatan usaha maka perusahaan asuransi syariah memperoleh bagi hasil dari pengelolaan dana yang terkumpul atas dasar akad *tijarah* (*mudarabah*). Pihaknya memperoleh *fee* (*ujrah*) dari jasa pengelolaan dana akad hibah (*tabarru'*) (MUI, 2001). Penyelesaian sengketa yang diakibatkan dari proses implementasi dari fatwa asuransi syariah diserahkan kepada Badan Arbitrase Syariah. Oleh karena itu, untuk menghindari sengketa perlu adanya konsultasi dan pengawasan oleh Dewan Pengawas Syariah yang ditunjuk perusahaan (Prodjodikoro, 1991).

Akad *mudarabah musytarakah* dalam asuransi syariah juga memadukan antara akad *mudarabah* dengan *musytarakah*. *Mudarib-nya* adalah perusahaan asuransi juga menyertakan modal dananya dalam investasi bersama dana anggota. Adapun modal atau dana perusahaan asuransi dan dana peserta diinvestasikan secara bersama-sama dalam portofolio. Dana yang terkumpul dikelola *mudarib* dapat diinvestasikan dengan ketentuan akad yang disepakati, seperti hak dan kewajiban masing-masing pihak, besaran nisbah, cara dan waktu pembagian hasil investasi, serta syarat-syarat akad jika diperlukan (Soemitra, 2017).

Dalam fatwa MUI Nomor 52/DSN-MUI/III/2006 dilatarbelakangi adanya fatwa sebelumnya, seperti fatwa MUI Nomor 10/DSN-MUI/2000 tentang wakalah dan fatwa MUI Nomor 21/DSN-MUI/X/2001 tentang pedoman umum asuransi syariah. Maksud ditetapkan fatwa terbaru berfungsi untuk melengkapi dan merincikan ketentuan asuransi syariah yang lebih terperinci. Dijelaskan, akad wakalah *bil ujah* dimaksudkan untuk memberi kuasa kepada perusahaan asuransi dengan imbalan pemberian *ujrah* (*fee*). Secara ketentuan hukumnya, akad wakalah *bil ujah* dapat dilakukan antara perusahaan asuransi dengan anggota. Penerapannya, dapat diaplikasikan pada produk asuransi, baik *saving* (unsur

tabungan) maupun nonsaving (tabarru'). Objek akad meliputi beragam kegiatan, seperti pengelolaan dana, administrasi, pembayaran klaim dan portofolio risiko, pemasaran, investasi, dan underwriting. Oleh karena itu, penting dijelaskan dalam akad tersebut, seperti kewajiban dan hak anggota beserta perusahaan asuransi; waktu, besaran, dan cara pemotongan ujah fee atas premi; ketentuan syarat yang disepakati sesuai jenis akad asuransinya. Pihak yang mendapat kuasa (wakil) untuk mengelola dana adalah perusahaan, sedangkan pemegang polis (anggota asuransi) berstatus pemberi kuasa (muwakkil) untuk mengelola dana. Dalam akad ini, perusahaan bertindak sebagai wakil (yang mendapat kuasa) untuk mengelola dana. Peserta (pemegang polis) sebagai individu, dalam produk saving dan tabarru', bertindak sebagai muwakkil (pemberi kuasa) untuk mengelola dana (MUI, 2006c).

Anggota sebagai suatu badan atau kelompok, dalam akun tabarru' bertindak sebagai muwakkil (pemberi kuasa) untuk mengelola dana. Oleh karena itu, wakil tidak boleh sembarangan melimpahkan kuasa ke pihak lain, tanpa seizin dari muwakkil. Kriteria pengalih kuasa dalam akad wakalah adalah yad amanah, bukan yad dhamanah sehingga risiko kerugian dalam investasi tidak ditanggung oleh wakil, kecuali memang risiko tersebut diakibatkan oleh wanprestasi atau kecerobohan maka fee yang semestinya dibayarkan dapat dipotong untuk menanggung risiko tersebut. Sebagai wakil, perusahaan asuransi tidak berhak memperoleh bagian dari hasil investasi, karena akad yang digunakan adalah akad wakalah.

Dalam fatwa MUI Nomor 53/DSN-MUI/III/2006 (MUI, 2006b) dijelaskan, bahwa akad tabarru' harus senantiasa melekat produk asuransi, apapun jenisnya, baik asuransi kerugian, jiwa, maupun reasuransi. Tujuan akad tabarru' adalah nonkomersil atau bernilai hibah yang diperuntukkan untuk dana kebajikan dan tolong-menolong antaranggota. Ketentuan hak, kewajiban, waktu pembayaran premi, dan syarat-syarat yang disepakati antara perusahaan dan anggota harus tertulis dalam polis (kontrak akad) .

Secara kolektif, anggota asuransi berlaku sebagai sebagai mutabarri'/mu'ammin (penanggung) bagi mutabarra' lahu/mu'amman (berhak menerima tabarru') dengan asas tolong menolong. Pengelola dana hibah dilakukan oleh pihak perusahaan asuransi dengan akad wakalah dari para anggota. Wajib membukukan dana tabarru' secara terpisah dengan dana lainnya dalam akun tabarru'. Hasil investasi dana tersebut dapat dibagi hasilkan kepada perusahaan dengan akad mudarabah atau mudarabah musytarakah atau akad wakalah bil ujah (pemberian fee).

Prinsip Akad dalam Produk Mitra Iqra AJB Bumiputera 1912

Dalam kajian maqasid syariah, asuransi pendidikan merupakan upaya menjaga akal (hifzul 'aql). Perspektif maqasid syariah, masalah akal (hifzu 'aql) tidak hanya sekadar menjaganya dari minuman yang memabukka, sehingga mengakibatkan hilangnya akal dan berbuat tanpa pertimbangan. Lebih jauh dari itu, dalam asuransi pendidikan misalnya, dengan menjadi anggota maka kebutuhan dana pendidikan pada masa yang akan datang terpenuhi

dengan membayarkan premi (dana tabarru') setiap tempo yang disepakati. Pertimbangannya, bahwa tidak semua orang dapat menjamin atau mengatur pembiayaan pendidikan yang cukup bagi anaknya (Marimin, 2019).

Produk Mitra Iqra Plus di AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta memiliki ciri khas kesyariahan yang meliputi: pengelolaan, akad, cara marketing, dan pembuatan *seles aid* (pedoman bagi agen dalam menjelaskan aliran dana premi). Transparansi ditekankan, terkait dengan pembagian risiko (dana tabarru'). Dalam polis tertulis hak dan kewajiban, terkait keuntungan investasi termuat dengan tidak menyebutkan angka bahkan persentase, hanya saja disebutkan mendapatkan dana tunai. Dijelaskan (Hartadi, 2015) ketentuan tersebut karena asumsi perusahaan jadi tidak bisa dipastikan porsinya (tergantung perhitungan aktuarial). AJB Bumiputera memiliki kriteria syarat-syarat polis umum asuransi syariah yang terlampir seperti pasal 1 menjelaskan istilah, pasal 2 terkait akad tabarru', pasal 3 terkait akad wakalah bil ujah, pasal 4 terkait akad mudarabah, pasal 5 dana tabarru', dan lain-lain.

Fatwa Nomor 21/DSN-MUI/X/2001 bagian kedua poin 3 menyebutkan bahwa dalam akad, sekurang-kurangnya harus disebutkan: hak dan kewajiban peserta dan perusahaan; cara dan waktu pembayaran premi; jenis akad tijarah atau akad tabarru' serta syarat-syarat yang disepakati, sesuai dengan jenis asuransi yang diakadkan (MUI, 2001). Melihat praktik di lapangan, keberadaan polis yang dipegang oleh anggota telah mencakup kriteria fatwa. Sebagaimana dijelaskan dalam isi polis Mitra Iqra Plus yang terdiri dari lima bagian yaitu sebagai berikut. Pertama, permohonan kepada anggota untuk membaca dan meneliti isi polis sehingga tidak terjadi kesalah pahaman. Kedua, keterangan para pihak yang melakukan akad, yaitu perusahaan, pemegang polis (peserta), dan pihak yang diasuransikan (dalam produk Mitra Iqra adalah anak dari peserta). Dari keterangan para pihak itu disebutkan kesepakatan pemberian kontribusi oleh peserta dan pengelolaan serta pemberian manfaat oleh perusahaan. Dalam akhir paragraf juga disebutkan akad-akad yang digunakan seperti akad tabarru', wakalah bil ujah, dan mudarabah. Ditegaskan juga isi polis merupakan suatu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan yang ditandatangani pemegang polis dan direktur utama.

Ketiga, bagian ketiga berisikan rincian polis syariah yang menjelaskan identitas peserta asuransi (pemegang polis) yang terdiri nomor polis, nama peserta, nama pihak yang diasuransikan, tempat/tanggal lahir, umur, masa asuransi, mulai dan akhir asuransi, kontribusi dan manfaat awal, serta macam asuransi (dalam penelitian ini adalah Mitra Iqra Plus). Pada bagian ini juga dijelaskan kapan kontribusi harus dibayarkan selama masa asuransi yang peserta pilih, serta aliran dana kontribusi yang dibayarkan anggota kepada perusahaan yaitu iuran tabarru, ujah, dan dana investasi (tabungan).

Dijelaskan Hartadi (2015) bahwa sebelum terjadinya polis, terlebih dahulu anggota diprospek dan diberikan pemahaman menggunakan *seles aid* yang memberikan gambaran ketentuan asuransi produk Mitra Iqra Plus. Pada rincian polis ini juga disertakan manfaat yang bisa diambil oleh peserta jika polis ini disepakati seperti: penerimaan dana tahapan pendidikan oleh pihak yang diasuransikan setiap tahapan pendidikan; pembebasan pembayaran kontribusi ketika pemegang polis meninggal dan pihak yang diasuransikan menerima

sejumlah dana (santunan kebajikan sebesar manfaat awal, nilai tunai yang terdiri dana investasi dan bagi hasil (mudarabah), dana tahapan pendidikan sesuai ketentuan perusahaan; penerimaan nilai tunai (dana investasi yang telah disetor dan bagi hasil mudarabah) jika peserta mengundurkan diri; bisa mengganti pihak yang diasuransikan jika kemudian hari ia meninggal dunia untuk menerima dana tahapan pendidikan dari perusahaan asuransi syariah.

Isi polis tersebut sesuai dengan prinsip syariah, mengingat karakteristik asuransi syariah yang harus digaribawahi dibandingkan dengan konvensional adalah asas keadilan antarpihak terkait. Indikatornya adalah adanya kesepakatan antara pihak anggota dengan perusahaan asuransi dan menerapkan asas ketauhidan, tidak zalim, taawun (tolong-menolong), khitman (pelayanan prima), keridaan, amanah, serta terbebas dari maisir, riba, dan gharar. Hadirnya prinsip syariah dalam asuransi perlu disosialisasikan kepada masyarakat menengah ke bawah juga (Suripto & Salam, 2018).

Keempat, dijelaskan dalam polis terkait berisi syarat-syarat umumnya. Pada bagian ini terdiri dari pasal-pasal yang berjumlah 26 terkait dengan pengertian istilah-istilah dan aplikasi akad-akad serta ketentuan-ketuan yang terkait tindakan kesyariahan pada pembayaran klaim, akad-akad, investasi, dan lain-lain. Kelima, dalam polis berisi anggaran dasar perusahaan asuransi bersama Bumiputera. Berisi 45 pasal yang dikelompokkan dalam 13 bab. Isi pasal tersebut terkait nama perusahaan, tempat kedudukan, asas, tujuan dan usaha, dan lain sebagainya.

Sesuai dengan fatwa MUI (2001) dijelaskan bahwa jenis akad tijarah dapat diubah menjadi jenis akad tabarru' bila pihak yang tertahan haknya, dengan rela melepaskan haknya sehingga menggugurkan kewajiban pihak yang belum menunaikan kewajibannya. Namun, jenis akad tabarru' tidak dapat diubah menjadi jenis akad tijarah. Kenyataan di lapangan perubahan akad ini pernah ada, yaitu menghibahkan dana tabunganya untuk tabarru' sehingga dana tersebut masuk ke rekening dana tabarru' (Hartadi, 2015). Menurut penulis, apa yang terjadi pada kasus masuknya dana investasi (tabungan) peserta yang mengundurkan diri dan tidak mengambil dananya ke dalam rekening tabarru' sudah tepat, sesuai dengan ketetapan fatwa tersebut bagian keempat, yaitu "Jenis akad tijarah dapat diubah menjadi jenis akad tabarru' bila pihak yang tertahan haknya, dengan rela melepaskan haknya".

Akad Tabarru' dalam Mitra Iqra AJB Bumiputera 1912

Sebagaimana dalam fatwa No: 53/DSN-MUI/III/2006 mengatur lebih spesifik tentang pemanfaatan akad tabarru'. Kenyataan di lapangan disebutkan pada polis, bab penggunaan dana tabarru' dalam polis dicantumkan pada bagian syarat-syarat umum polis pasal 5 bahwa dana tabarru' ini digunakan untuk hal-hal sebagai berikut: 1) Pembayaran santunan kebajikan kepada pihak yang ditunjuk atau pihak yang berhak; 2) Pembayaran reasuransi; 3) Pembayaran qard kembali kepada badan (jika terdapat kekurangan dalam pembayaran manfaat); 4) Pengembalian dana tabarru' akibat pembatalan polis dalam periode yang ditentukan.

Pengelolaan ini adalah tanggung jawab perusahaan. Terkait investasi, pada hakikatnya semua dana yang mengendap diinvestasikan, termasuk dana tabarru/ujrah yang belum dipakai operasional. Pengelolaan investasi secara jumlah rekening dipisah (Hartadi, 2015). Berdasarkan data polis dan hasil wawancara, penulis menilai bahwa peran masing-masing pihak, baik perusahaan AJB Bumiputera cabang syariah dan peserta pemegang polis sudah sesuai dengan apa yang ditetapkan oleh fatwa. Hal ini terlihat dalam kontrak baku bagian syarat-syarat umum polis pasal 5.

Terkait surplus underwriting menurut fatwa No: 53/DSN- MUI/III/2006 harus tertuang dalam akad sebelumnya terdiri dari: dana cadangan; dibagikan kepada peserta (sesuai aktuarial); dibagikan kepada perusahaan (ada kesepakatan). Praktikanya, pengelolaan surplus underwriting (jika ada) dilakukan oleh AJB Syariah Pusat di Jakarta. Cabang syariah hanya menerima dana untuk pengembangan produk. Namun, setiap bulan cabang syariah harus membikin laporan terkait perkembangan nasabah.

Apabila terdapat surplus dari dana tabarru', dana dialokasikan pada tiga bagian sebagai berikut: 1) Sebagian dikembalikan kepada nasabah (nasabah yang tidak mengajukan klaim) mendapatkan manfaat berupa pengembalian surplus dana tabarru'); 2) Sebagiannya lagi disisihkan untuk cadangan tabarru'; 3) Sebagiannya lagi dialokasikan kepada perusahaan asuransi syariah. Ketiga opsi tersebut harus diakadkan pada awal kontrak antara nasabah dan perusahaan asuransi syariah (Sumanto dkk, 2009). Surplus underwriting tercantum dalam polis. Pendistribusian dengan nisbah 50% ditambahkan ke dalam dana tabarru', 20% badan atau perusahaan, dan 30% ke peserta yang akan menambah nilai tunai (pasal 21 pada syarat-syarat umum polis).

Instrumen investasi yang berbasis syariah, misalnya: pasar modal syariah, reksadana syariah, saham syariah, dan sukuk (obligasi syariah) dapat menjadi pilihan dalam pengelolaan dana tabarru' (Fadilah & Makhrus, 2019). Data lokasi investasi pada tahun 2014 terkait perusahaan yang digunakan untuk investasi AJB Bumiputera Pusat cabang syariah, di sana termaktub perusahaan-perusahaan yang nonribawi sesuai dengan keputusan fatwa DSN-MUI. Terkait pembagian surplus secara spesifik juga sudah tertuang dalam polis. Berkenaan dengan pemantauan penambahan dana surplus underwriting ini, peserta dapat menanyakan ke kantor cabang. Namun, besaran yang ditetapkan masih dalam kategori asumsi, bukan suatu hal yang pasti (Hartadi, 2015). Hal ini menunjukkan bahwa peniadaan unsur garar telah dipraktikkan, karena secara pasti untung atau rugi itu tidak bisa ditetapkan

Sedangkan pengaturan dalam fatwa ini, pada saat defisit underwriting perusahaan asuransi wajib menanggulangi kekurangan tersebut dalam bentuk qardh (pinjaman). Pengembalian dana qardh kepada perusahaan asuransi disisihkan dari dana tabarru'. Terkait defisit underwriting dalam produk Mitra Iqra, adalah ketika nasabah tidak sanggup untuk membayar tagihan ketika jatuh tempo maka perusahaan bisa meminjamkan dari dana qardh yang nantinya akan diganti oleh dana investasi si nasabah. Di lain sisi, ketika dana tabarru tidak mencukupi untuk menutup klaim para pihak yang mengajukan maka dipinjamkan dari dana qardh (polis bagian syarat-syarat umum polis pasal 5 nomor 2). Menurut penulis hal

ini tidak bertentangan dengan fatwa, karena menunjukkan adanya takaful/ta'min di antara peserta dan perusahaan sebagai pengelola juga telah melakukan tugasnya sebagaimana telah disepati di awal akad.

Pengembalian dana tabarru bagi peserta yang berhenti sebelum jatuh tempo telah ditetapkan aturannya dalam fatwa DSN-MUI No: 81/DSN- MUI/III/2011. Intinya, peserta atau badan tidak boleh secara individu meminta dana tabarru yang telah diberikan, karena dana tersebut sudah dihibahkan kepada peserta kolektif. Sehingga, ketetapan ini harus diatur oleh perusahaan sebagai pengelola dan disepakati oleh peserta individu sebelum akad terjadi.

Penulis mengamati, bahwa dalam produk Mitra Iqra telah ditetapkan bagaimana jika ada anggota yang melakukan pengunduran diri sebelum jatuh tempo. Termuat dalam brosur maupun polis (tentang manfaat asuransi nomor 3), disebutkan bahwa, “Apabila peserta mengundurkan diri sebelum akhir masa asuransi, maka peserta akan menerima nilai tunai yang terdiri dari dana investasi yang telah disetor dan bagi hasil atas hasil investasi dana investasi.” disebutkan juga dalam dokumentasi lain (Brosur Produk Mitra Iqra Plus), bahwa “Apabila peserta mengundurkan diri, maka peserta akan menerima nilai tunai yang terdiri dari: dana investasi yang telah disetor dan bagi hasil (mudharabah) sebesar 70% dari pengembangan dana investasi”.

Berdasarkan data di lapangan ini, penulis menyimpulkan adanya kesesuaian dengan ketetapan fatwa. Pasalnya polis atau brosur telah ada sebelum kontrak ditandatangani dan isinya tidak bertentangan dengan isi fatwa. Ketetapan dilapangan juga tidak bertentangan dengan hadis, bahwa menarik kembali hibah yang telah diberikan kepada pihak lain adalah haram hukumnya. Sebagaimana sabda Nabi dalam H.R. Muslim yang artinya, “Orang yang meminta kembali sesuatu yang telah dihibahkan/diberikan kepada orang lain, adalah sama dengan seekor anjing yang muntah kemudian memakan kembali muntahannya tersebut.

Akad Wakalah bil Ujrah dalam Mitra Iqra AJB Bumiputra 1912

Akad wakalah bil ujarah (MUI, 2006c) dapat diterapkan pada produk asuransi yang mengandung unsur tabungan (saving) maupun unsur tabarru' (nonsaving). Dijelaskan Hartadi (2015), bahwa pada saat mempresentasikan produk Mitra Iqra Plus, pihak asuransi menjelaskan dengan pedoman sales aid yang di dalamnya terkait aliran dana premi yang akan dibayarkan. Pada sales aid tersebut terdapat aliran dana yang digunakan untuk ujarah. Dari situ peserta dijelaskan bahwa ujarah adalah bentuk uang jasa atas kinerja perusahaan dalam mengelola dana yang dibayarkan dan memberikan dana tabarru kepada yang berhak menerimanya. Akad wakalah ini terbatas pada waktu tertentu, sebagaimana dalam dokumen polis disebutkan bahwa, “Peserta menyetujui dan menyanggupi untuk membayarkan kontribusi kepada badan, di kantor pusat badan atau tempat lain yang ditetapkan oleh badan, selama polis ini masih berlaku”.

Menurut penulis penerapan akad wakalah bil ujarah pada praktik produk Mitra Iqra ini telah sesuai dengan ketentuan (MUI, 2006c) bagian kedua nomor tiga. Disebutkan, “Wakalah

bil Ujrah dapat diterapkan pada produk asuransi yang mengandung unsur tabungan (saving) maupun unsur tabarru' (nonsaving). Hal ini dipraktikkan oleh perusahaan dalam mengelola dana tabarru' dan dana tabungan baik itu terkait dalam investasi dana, penyempurnaan dana qard, ataupun klaim kepada pihak yang berhak. Akad wakalah ini termasuk dalam akad wakalah bil ujarah, muqayyadah, dan 'ammah. Bil ujarah karena dalam kontraknya disepakati nilai ujahnya. Muqayyadah karena tertentu dalam masa waktu yang disepakati. 'Ammah karena perwakilannya terkait dengan pengelolaan dana baik dana tabarru, maupun dana investasi.

Sebagaimana disebutkan Sumanto dkk (2009) bahwa Wakalah bil ujarah, yaitu mewakilkan untuk mengerjakan sesuatu dengan memberikan ujarah (fee/upah) kepada wakil yang mengerjakannya. Wakalah muqayyadah, yaitu wakalah yang terikat dengan ikatan waktu, tempat, atau ikatan-ikatan lain. Wakalah ammah yaitu mewakilkan suatu urusan secara umum, tanpa mengkhususkan suatu perkara atau mengecualikan perkara lainnya. Perwakilan umum memiliki hak/kuasa untuk melakukan semua urusan, selama tidak bertentangan dengan syariat dan atau selama tidak mendatangkan mudarat muwakil.

Dalam fatwa tersebut juga jelaskan, bahwa akad Wakalah bil Ujarah harus disebutkan sekurang-kurangnya ada tiga ketentuan. Pertama, hak dan kewajiban peserta dan perusahaan asuransi. Kedua, besaran, cara dan waktu pemotongan ujarah fee atas premi. Ketiga, syarat-syarat lain yang disepakati, sesuai dengan jenis asuransi yang diakadkan. Objek Wakalah bil Ujarah meliputi antara lain: kegiatan administrasi, pengelolaan dana, pembayaran klaim, underwriting, pengelolaan portofolio risiko, pemasaran, dan investasi.

Penulis mendapatkan data, bahwa penjelasan pembayaran ujarah ini sepaket dengan pembayaran premi. Karena dalam pembayaran premi akan dijelaskan pemecahan dana sejak awal dilakukan (dana tabarru, ujarah, dan investasi). Untuk dana tabarru dibuatkan rekening sendiri untuk menutupi fee yang diterima oleh perusahaan. Selain itu, juga dijelaskan di awal bahwa dana tersebut digunakan untuk pengurusan dan pengelolaan dana yang ada diporposionalkan sesuai kesepakatan dan persyaratan yang berlaku. Hal ini tertulis di lembaran sales aid dan polis. Benefit yang didapat oleh perusahaan terkait produk Iqra adalah sebagai berikut, antara lain: (1) memiliki jangka panjang, sehingga setoran pertahunnya sudah ada cadangan anggaran; (2) dana ujarah dan dana investasi yang dikelola oleh perusahaan untuk mengembangkan dan menyeimbang antara pengeluaran dan pemasukan dana oleh perusahaan (Hartadi, 2015).

Tugas perusahaan terhadap dana yang telah diterima dari pembayaran premi adalah mengelola dana investasi dan memberikan dana tabarru yang diberikan kepada yang berhak menerima. Selain itu perusahaan juga menjadi wakil peserta dalam pembagian keuntungan investasi (jika ada) berdasarkan perhitungan-perhitungan yang telah disepakati. Penulis menganalisis pada praktik produk Mitra Iqra, ujarah akad wakalah ini sudah terpenuhi dalam penjelasan "sejumlah fee (ujrah)" yang tertulis pada sales aid maupun yang tertulis di polis. Walaupun tidak dituliskan secara spesifik ujarah atas akad wakalah sekian, namun tertulis 'fee (ujrah)' tersebut sudah mencakup keseluruhan biaya jasa dalam produk Mitra Iqra dalam

kurun waktu yang telah disepakati. Kejelasan akad ini juga dapat penulis identifikasi dalam wawancara dengan Hartadi (2015) bahwa, “dalam penawaran produk sudah dijelaskan potongan fee dari premi yang dibayarkan dan penggunaannya untuk apa”. Hal ini menunjukkan transparansi di awal akad.

Pertimbangan penetapan besaran premi ditentukan berdasarkan kebutuhan anggota dalam menanggung biaya sekolah pihak yang diasuransikan. Produk Mitra Iqra adalah produk asuransi jiwa yang preminya akan dibagi ke dalam dana tabarru', dana investasi (saving), dan potongan ujah (fee) (Hartadi, 2015). Pembayaran premi DSN-MUI menetapkan harus didasarkan atas jenis akad tijarah dan jenis akad tabarru'. Berdasarkan analisis penulis terhadap keberadaan polis yang ada, serta didasarkan pada wawancara, maka telah mencakup hak dan kewajiban peserta dan perusahaan; cara dan waktu pertimbangan penetapan premi sekaligus akad yang disepakati dan digunakan dalam produk Mitra Iqra Plus ini telah sesuai dengan fatwa DSN-MUI yang berbunyi, “Pembayaran premi didasarkan atas jenis akad tijarah dan jenis akad tabarru”.

Perusahaan AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta melakukan investasi dana asuransi diberikan kepada divisi syariah yaitu diinvestasikan ke perusahaan-perusahaan dalam wujud deposito, onligasi, sukuk korporasi, dan reksadana. Secara umum, investasi dilakukan di perusahaan yang berbasis syariah, meskipun ada beberapa yang belum syariah disebabkan masih menginduk ke pusat AJB Bumiputera 1912 Jakarta. Berdasarkan wawancara, pemisahan dana tabarru dilakukan dengan cara memisah rekening penyimpanannya (Hartadi, 2015). Fatwa MUI (2001) bagian kedelapan dalam hal ini memberi kuasa kepada perusahaan sebagaimana dinyatakan, “Perusahaan selaku pemegang amanah wajib melakukan investasi dari dana yang terkumpul. Investasi wajib dilakukan sesuai dengan syariah.”

Berdasarkan analisis penulis, pengelolaan dana investasi dilakukan sepenuhnya oleh perusahaan AJB Bumiputera pusat, yaitu di Jakarta. Dana yang telah terkumpul di cabang syariah Surakarta, dikirim ke rekening pusat sebelum pukul 16.30. Akad yang digunakan dalam investasi antara peserta dengan perusahaan adalah akad mudarabah sebagaimana termaktub dalam polis dan penjelasan sales aid. Namun demikian, menurut penulis dalam pengelolaan ini lebih spesifik pada akad mudarabah musytarakah, karena dana perusahaan ikut serta dalam investasi tersebut. Sebagaimana dinyatakan dalam wawancara kepada manajer AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta, Hartadi (2015), bahwa “Benefit yang didapat oleh Perusahaan terkait produk Iqra di antaranya adalah memiliki jangka panjang, sehingga setoran pertahunnya sudah ada cadangan anggaran. Kemudian, dana ujah dan dana investasi yang dikelola oleh perusahaan untuk mengembangkan dan menyeimbang antara pengeluaran dan pemasukan dana oleh perusahaan.”

Penulis melihat apa yang dilakukan perusahaan asuransi syariah dalam memperoleh keuntungan tidak menyalahi fatwa DSN-MUI. Hal ini disebabkan dalam teks fatwa disebutkan, “Perusahaan asuransi syariah memperoleh bagi hasil dari pengelolaan dana yang terkumpul atas dasar akad tijarah (Mudarabah). Perusahaan asuransi syariah memperoleh ujah (fee) dari pengelolaan dana akad tabarru' (hibah).” Setelah penulis melihat dokumen yang ada

(polis, sales aid) dan melakukan wawancara mendapati transparansi yang dilakukan oleh perusahaan. Di sana dicantumkan berapa fee (ujrah) yang akan diterima dari pembayaran premi awal anggota. Dijelaskan Hartadi (2015), bahwa “Dalam menawarkan produk, pihak perusahaan menjelaskan fee tersebut digunakan untuk apa saja, seperti pengelolaan dana (baik tabarru maupun dana investasi) dan biaya administrasi. Pengelolaan dana tabarru dilakukan perusahaan terkait penyerahan kepada pihak-pihak yang berhak (melakukan klaim), meminjamkan dana dari dana qord jika diperlukan, serta mengembalikan dana Qord dari dana tabarru yang meminjamnya”. Sehingga penulis menyimpulkan hal itu telah sesuai dengan ketentuan fatwa.

Pengawasan kesyariahan produk Mitra Iqra Plus, maka perusahaan menunjuk dewan pengawas syariah yaitu sebagaimana tersebut dalam brosur, mengikuti DPS Pusat pada 2015 yang dijabat oleh dr. H. Endy M. Astiwaru, MA, FIIS. Berdasarkan wawancara untuk menjaga kesyariahan cabang wajib melaporkan perkembangan nasabah terkait produk asuransi. Penulis menilai bentuk pengawasan pada cabang syariah Surakarta sudah memenuhi kriteria. Kenyataan di lapangan, setiap AJB Bumiputera cabang syariah harus melaporkan perkembangan selama satu bulan kepada DPS Pusat (Jakarta). Di lain sisi, berdasarkan wawancara pejabat DPS terbuka dalam menerima aduan dan konsultasi terkait kesyariahan ini. Pada awal perumusan produk ini juga terlebih dahulu dikonsultasikan kepada DPS. Menjadi catatan penulis bahwa ternyata anggota DPS saat ini juga termasuk anggota MUI, sehingga pengawasan dan pemantauan produk Mitra Iqra Plus ini bisa dikatakan intensif.

Akad Mudarabah dalam Mitra Iqra AJB Bumiputera 1912

Terdapat dua fatwa yang mengatur ketentuan akad mudharabah pada asuransi syariah (MUI, 2001, 2006a). Disebutkan Perusahaan asuransi sebagai mudarib menyertakan modal atau dananya dalam investasi bersama dana peserta. Di lapangan, investasi dana dibedakan menjadi dua rekening yaitu rekening tabarru’ dan rekening investasi (Hartadi, 2015). Dalam hal investasi dilakukan secara bersamaan dana perusahaan melalui perusahaan-perusahaan berbasis syariah (Dokumen Daftar Investasi, 2015). Penulis mengamati bahwa dalam literatur dokumen baik brosur, sales aid, dan polis tidak disebutkan secara termaktub, namun demikian apa yang dipraktikkan oleh AJB Bumiputera Syariah dalam mengelola dana (tabarru’ dan investasi) menyertakan dana perusahaan di dalamnya.

Dalam asuransi syariah, umumnya akad akad mudarib musytarakah digunakan pada produk dana pendidikan, dana wakaf, dan dana haji (Sumanto dkk, 2009). Bentuk sederhananya adalah nasabah berperan sebagai sahibul mal (karena nasabah membayar premi, kemudian premi tersebut diinvestasikan dalam investasi-investasi syariah), sedangkan perusahaan asuransi syariah bertindak sebagai mudarib. Pada saat bersamaan, perusahaan asuransi syariah juga menyertakan dananya untuk diinvestasikan pada proyek investasi tertentu bersamaan dengan dana nasabah. Sebagaimana produk Mitra Iqra ini, walaupun dalam kontrak polis tidak menyebutkan secara spesifik akad mudarabah musytarakah.

Mudharabah musytarakah karena mudarib menyertakan dana ke dalam akumulasi modal dengan seizin sahibu mal. Keuntungan dibagi (lebih dahulu) atas dasar musytarakah sesuai porsi modal masing-masing. Kemudian, mudarib mengambil porsinya dari keuntungan atas dasar jasa pengelola dana. Dengan dalil ini, karena dana perusahaan diikutsertakan dalam investasi, maka termasuk dalam mudarabah musytarakah (Al-Zuhaily, 1989)

Ketetapan dalam fatwa (MUI, 2006a) menerangkan jika terjadi akad musytarakah maka dalam akad, harus disebutkan sekurang-kurangnya: 1) hak dan kewajiban peserta dan perusahaan asuransi; 2) besaran nisbah, cara dan waktu pembagian hasil investasi; dan 3) syarat-syarat lain yang disepakati, sesuai dengan produk asuransi yang diadakan. Data di lapangan menunjukkan nisbah bagi hasil telah ditetapkan pada rincian polis syariah yaitu bagi hasil investasi dalam bentuk mudarabah dengan jumlah 50% kembali ke dana tabarru, 20% bagi perusahaan dan 30% bagi peserta. Dijelaskan (syarat-syarat umum polis pasal 20) bahwa mudarabah dihitung berdasarkan hasil investasi bersih, “Pembagian investasi dilakukan setelah potongan-potongan biaya administrasi dan penutupan klaim para peserta yang meminjam dana qardh”. Hasil investasi ini terdiri dari hasil investasi mudarabah yang keuntungannya akan menambah nilai tunai. Sedangkan hasil investasi dana tabarru’ yang menjadi porsi peserta seluruhnya dihibahkan ke dalam dana tabarru’.

Penulis mengamati ketentuan “1) hak dan kewajiban peserta dan perusahaan asuransi; 2) besaran nisbah, cara dan waktu pembagian hasil investasi; dan 3) syarat-syarat lain yang disepakati, sesuai dengan produk asuransi yang diadakan” sebagaimana disebutkan pada fatwa, pada praktiknya diterapkan dengan menuliskannya pada polis halaman 6, bahwa “Bagi hasil investasi dalam bentuk mudarabah (jika ada) dengan jumlah 50% kembali ke dana tabarru, 20% bagi perusahaan dan 30% bagi peserta”.

Syarat lainnya dijelaskan pada bagian keempat buku polis yang dipegang oleh anggota yang berisi syarat-syarat umum polis. Pada bagian ini terdiri dari pasal-pasal yang berjumlah 26 terkait dengan pengertian istilah-istilah dan aplikasi akad-akad serta ketentuan-ketuan yang terkait tindakan kesyariahan pada pembayaran klaim, akad-akad, investasi, dan lainnya.

Kesimpulan

Produk Mitra Iqra Plus di Asuransi AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta digunakan kontrak baku sebagaimana tertuang dalam polis telah mengimplementasikan fatwa-fatwa DSN-MUI. Akan tetapi perlu dilakukan perbaikan terkait pencantuman akad mudharabah musytarakah sebagai instrumen dalam pengelolaan dana yang diinvestasikan. Kesesuaian kontrak baku dengan prinsip syariah diidentifikasi dengan keberadaan tiga akad yang terhimpun dalam kontrak tersebut. Misalnya: akad tabarru’, akad mudharabah, dan akad wakalah bil ujah. Keberadaan akad-akad tersebut melepaskan perdebatan hukum kebolehan asuransi dalam perspektif Islam. Akad tabarru’ digunakan sebagai dasar pemberian derma oleh anggota untuk membayarkan klaim. Akad ini menjadikan dana yang didermakan berpindah kepemilikannya sebagai kumpulan dana tabarru’ bersama (hak

para anggota asuransi Mitra Iqra). Hal itu tidak bertentangan dengan fatwa yang mengatur tentang akad tabarru' yaitu fatwa No: 53/DSN-MUI/III/2006. Begitu juga telah sesuai dengan ketentuan fatwa DSN-MUI No: 81/DSN-MUI/III/2011 tentang pengembalian dana tabarru' bagi peserta asuransi yang berhenti sebelum masa perjanjian berakhir.

Akad mudharabah digunakan dalam pengelolaan dana untuk diinvestasikan. Baik itu dana tabungan peserta asuransi ataupun dana tabarru' yang mengendap. Dalam menginvestasikan juga disertakan dana milik perusahaan. Hal itu tidak bertentangan dengan ketentuan fatwa No: 51/DSN-MUI/III/2006 tentang akad mudharabah musytarakah pada asuransi syariah. Akad wakalah dalam produk Mitra Iqra Plus dilakukan dalam pengelolaan dana premi dan operasional. Baik itu pengelolaan dana tabarru', dana tabungan (investasi), dan dana qord. Dalam akad ini maka jenis wakalah adalah bil ujah, 'ammah, dan muqayyadah (waktu tertentu). Apa yang telah dipraktikkan dalam AJB Bumiputera Cabang Syariah Surakarta tidak bertentangan dengan fatwa DSN-MUI (No: 52/DSN-MUI/III/2006) tentang wakalah bil ujah pada asuransi dan reasuransi syariah.

Referensi

- Abdullah, J. (2018). Akad-Akad di dalam Asuransi Syariah. *TAWAZUN: Journal of Sharia Economic Law*, 1(1), 11. <https://doi.org/10.21043/tawazun.v1i1.4700>
- Abubakar, L., & Sukmadilaga, C. (2017). Implementasi Kepatuhan Terhadap Prinsip Syariah Melalui Penggunaan Polis Standar Dalam Asuransi Syariah. *Rechtidee*, 12(1), 107–133.
- Al-Zuhaily, W. (1989). *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu. Juz VII, Damsyiq: Dar Al-Fikr*.
- Al Arif, M. N. R. (2012). *Lembaga Keuangan Syariah: Suatu Kajian Teoretis Praktis*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ali, A. M. H. (2009). Asuransi dalam perspektif Islam. *Jurnal Al-Mizan: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam*, 1(2), 109–224.
- Anwar, S. (2010). *Hukum Perjanjian Syariah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Billah, M. M. (2010). Kontekstualisasi Takaful dalam Asuransi Modern: Tinjauan Hukum dan Praktik. *Alih Bahasa: Suparto, Malaysia: Sweet & Maxwell Asia*.
- Cahyadi, W., Mukhlisin, M., & Pramono, S. E. (2020). Pengaruh Dukungan Manajemen Puncak Terhadap Kualitas Sistem Informasi Akuntansi Pada Perusahaan Asuransi Syariah. *JURNAL AKUNTANSI DAN BISNIS: Jurnal Program Studi Akuntansi*, 6(1), 66–76. <https://doi.org/10.31289/jab.v6i1.2995>
- Djamil, F. (2012). *Penerapan Hukum Perjanjian dalam Transaksi di Lembaga Keuangan Syariah*. Sinar Grafika.
- Fadilah, A., & Makhrus, M. (2019). Pengelolaan Dana Tabarru' pada Asuransi Syariah dan Relasinya dengan Fatwa Dewan Syariah Nasional. *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2(1), 87. <https://doi.org/10.30595/jhes.v2i1.4416>

- Hariyadi, E., & Triyanto, A. (2020). Peran Agen Asuransi Syariah Dalam Meningkatkan Pemahaman Masyarakat Tentang Asuransi Syariah. *Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 5(1), 19–38. <https://doi.org/10.46899/jeps.v5i1.164>
- Hartadi, D. (2015). Wawancara AJB Bumiputera 1912 Cabang Syariah Solo. Indonesia.
- Iqbal, M. (2006). *Asuransi Umum Syariah Dalam Praktik: Upaya Menghilangkan Gharar, Maisir, dan Riba*. Depok: Gema Insani.
- Marimin, A. (2019). Maqashid Kajian Asuransi Syariah. *Jurnal Education and Economics (JEE)*, 2(3), 261–269.
- MUI, D. S. N. Pedoman Umum Asuransi Syariah, Pub. L. No. 21/DSN-MUI/X/2001 (2001). Indonesia.
- MUI, D. S. N. Akad Mudharabah Musytarakah dalam Asuransi Syariah, Pub. L. No. 51/DSN-MUI/III/2006 (2006). Indonesia.
- MUI, D. S. N. Tabarru' dalam Asuransi Syariah, Pub. L. No. 53/DSN-MUI/III/2006 (2006). Indonesia.
- MUI, D. S. N. Wakalah bil Ujrah pada Asuransi Syariah dan Reasuransi, Pub. L. No. 52/DSN-MUI/III/2006 (2006). Indonesia.
- MUI, D. S. N. Pengembalian Dana Tabarru' bagi Peserta Asuransi yang Berhenti sebelum Perjanjian Berakhir, Pub. L. No. 81/DSN-MUI/III/2011 (2011). Indonesia.
- Noor, A. B., & Zakaria, M. S. (2010). Takaful: Analisis Terhadap Konsep dan Akad. *Jurnal Muamalat*, 3, 1–23.
- Prodjodikoro, W. (1991). *Hukum Asuransi di Indonesia* (10th ed.). Jakarta: Intermasa.
- Purnomo, A. (2017). Analisis Pembayaran Premi Dalam Asuransi Syariah. *Al-Uqud : Journal of Islamic Economics*, 1(1), 27. <https://doi.org/10.26740/jie.v1n1.p27-40>
- Soemitra, A. (2017). *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*. Prenada Media.
- Sula, M. S. (2004). *Asuransi Syariah: Konsep dan Sistem Operasional*. Jakarta: Gema Insani.
- Sumanto, A.E., E. Priarto., M. Zamachsyari, P. Trihadi, R. Asmuji, R. M. (2009). *Berasuransi : Lebih Indah dengan Syariah*. Bandung: PT. Karya Kita.
- Sunarsih, S., & Fitriyani, F. (2018). Analisis efisiensi asuransi syariah di Indonesia tahun 2014-2016 dengan metode Data Envelopment Analysis (DEA). *Jurnal Ekonomi & Keuangan Islam*, 4(1), 9–21. <https://doi.org/10.20885/jeki.vol4.iss1.art2>
- Suripto, T., & Salam, A. (2018). Analisa Penerapan Prinsip Syariah dalam Asuransi. *JESI (Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia)*, 7(2), 128. [https://doi.org/10.21927/jesi.2017.7\(2\).128-137](https://doi.org/10.21927/jesi.2017.7(2).128-137)
- Wignjosuebrotto, S. (2013). *Hukum Konsep dan Metode*. Malang: Setara Press.



Pergulatan Islam dan Adat: Studi Kualitatif pada Masyarakat Kampung Urug

Irman Sumantri

Sekolah Tinggi Agama Islam Darunnajah Bogor

irmansumantri1@gmail.com

Abstract

The review of Islam and adat is a dialogue about the encounter between religion and mores. In this discussion, there is a relationship that is in line between them. This research attempts to examine the dialog between Islam and mores in the community in Kampung Urug, Bogor Regency. The approach used in this study is a qualitative research. In this study, the results indicate a strong synergy between the strength of heart in carrying out activities as well as procedures and obedience in religion. The existence of this synergy serves to unite the two of them in carrying out life. Islam is applied in life and still permanently maintains the prevailing customs, then it is transformed into the meaning of faith and tawhid. Thus, the dialog between Islam and mores of the community of Kampung Urug shows that there is a tendency that rises a new culture with local nuances. This does not mean that Islam is not preserved its purity, but is implemented in local wisdom. Even though they accept Islamic teachings as a belief, they do not eliminate their local ancestral traditions and accept modern currents.

Abstrak

Tinjauan Islam dan adat mengarahkan pada sebuah dialog tentang pertemuan antara agama dan adat istiadat. Dalam pembahasan ini, muncul adanya interaksi ataupun hubungan yang sejalan diantara keduanya. Penelitian ini berupaya untuk menelaah pergulatan antara Islam dan adat pada masyarakat di Kampung Urug, Kabupaten Bogor. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Hasil kajian ini menyatakan adanya sinergi antara kekuatan hati dalam melaksanakan aktivitas ketaatan dalam beragama. Adanya sinergitas tersebut berfungsi untuk mempersatukan keduanya dalam menjalankan kehidupan. Islam diaplikasikan dalam kehidupan dan tetap permanen mempertahankan adat yang berlaku, kemudian ditransformasikan dalam makna akidah dan tauhid. Dengan demikian, bahwa pergulatan antara Islam dan adat masyarakat Kampung Urug menunjukkan adanya kecenderungan yang melahirkan budaya baru bernuansa lokal. Hal ini bukan berarti Islam tidak terjaga kemurniannya, melainkan diimplementasikan dalam kearifan lokal. Meskipun mereka menerima ajaran Islam sebagai keyakinan, tetapi mereka tidak menghilangkan tradisi lokal leluhur dan menerima arus modern.

Keywords: islamic struggle; mores; Urug village

Pendahuluan

Kehadiran Islam ditengah-tengah masyarakat menghadirkan nilai budaya, adat dan tradisi yang berusaha menyatukan Islam dengan adat istiadat tanpa mengesampingkan kemurnian ajaran Islam. Persebaran Islam di nusantara memunculkan beberapa ciri kekhasan dan keunikan. Dalam sejarah, walisongo telah mengislamkan pulau Jawa sekitar abad 15-16 M tanpa pertumpahan darah. Mereka berdakwah dengan cara menghargai dan menghormati budaya setempat, sehingga Islam berkembang dengan damai dan berdampingan dengan tradisi masyarakat setempat. Islam benar-benar telah menyesuaikan dengan kearifan lokal yang mengakar pada aktivitas kehidupan masyarakat. Penyesuaian inilah yang menjadi salah satu faktor bahwa Islam mudah masuk di masyarakat dan tersebar di semua pelosok Indonesia.

Setiap etnis ataupun suku di Indonesia pada dasarnya memiliki karakteristik budaya yang khas, baik dalam konteks bahasa, agama, sistem sosial, dan lain sebagainya. Melalui perbedaan ini, dimungkinkan akan muncul proses komunikasi dan dinamisasi melalui pembangunan tradisi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam memediasi hal tersebut, perlu adanya komunikasi antar dan lintas budaya guna menentukan, sekaligus memberikan pemahaman mengenai perspektif tentang budaya baru. Lebih khusus, diperlukan pula adanya etika dalam pemahaman komunikasi budaya guna menghindari *gesekan* yang muncul akibat *labelling* dan stigma pada antaretnis dan budaya (Prakoso, 2019).

Perbedaan budaya sangat mungkin muncul dalam kehidupan masyarakat yang cenderung plural. Dalam konteks ini, nilai dan relativitas antar budaya perlu dipahami serta dikaji melalui persepektif komunikasi antarbudaya (Adeney, 2000). Salah satunya yang menjadi aspek utama dapat dilihat melalui bahasa yang digunakan. Mengacu pada konteks implementasi kebudayaan melalui bahasa, hal ini dipaparkan Hall sebagai perumpamaan sederhana, bahwa budaya adalah komunikasi, dan komunikasi adalah budaya (Mulyana, 2003). Maka dari itu, adanya interaksi sosial yang muncul di masyarakat akan selalu memungkinkan proses komunikasi turut terjadi di dalamnya, sekaligus juga berkaitan erat dengan latar belakang kebudayaan yang dianut oleh masyarakat tersebut.

Setiap daerah pada dasarnya memiliki ciri tersendiri untuk tetap memegang teguh adat istiadatnya agar tidak tergerus oleh kemajuan zaman. Pengaruh perubahan zaman akan mengikis budaya dan adat istiadat di suatu daerah, hal ini dikarenakan generasi penerus sudah mengesampingkan adat istiadat yang menjadi pedoman hidup. Rosidi (2010) menyebutkan bahwa seiring dengan perkembangan dan perubahan zaman, akan terjadi pergeseran adat istiadat dan tradisi. Tradisi dan adat istiadat yang dipegang oleh Kampung Urug misalnya, tidak terlepas dari ajaran Islam, meskipun ada beberapa tradisi yang dirasa bertentangan dengan hukum Islam, seperti kegiatan *seren taun*, sedekah *rowah* dan sebagainya. Namun demikian, isi dalam kegiatan tersebut masih sejalan dengan apa yang diajarkan oleh Islam karena dalam ajaran Islam meminta dan memohon hanya kepada Allah SWT. Dalam hal ini, Islam bertujuan untuk memberikan kedamaian dan kesejahteraan bagi umatnya.

Budiyanto (2008) berpendapat bahwa terdapat pergulatan yang serius antara Islam dan

kepercayaan-kepercayaan pra-Islam. Konteksnya, terjadi proses negosiasi Islam dan budaya lokal yang sulit untuk diartikan. Meskipun muncul perdebatan antara Islam dan adat istiadat, tetapi pada dasarnya tidak mengesampingkan nilai-nilai Islam. Bahkan, kemurnian Islam diupayakan untuk terus dibawa dalam tradisi dan adat istiadat. Dengan begitu, ajaran Islam dan adat istiadat terus berjalan bersamaan secara damai.

Islam Sunda merupakan agama yang banyak dianut oleh masyarakat Jawa Barat (Sunda). Masyarakat Sunda beranggapan bahwa agama yang dianutnya sekarang merupakan agama warisan dari leluhurnya. Warisan tersebut melahirkan adat dan kebiasaan-kebiasaan yang sering dilakukan dalam keseharian mereka. Penulis berasumsi bahwa adat istiadat dan tradisi yang ada di masyarakat yang bisa bertahan sampai sekarang, tidak terlepas dari peran sesepuh yang menjaga kelestarian tradisi tersebut.

Sebagaimana Al-Qur'an menjelaskan bahwa agama tidak lain hanyalah adat kebiasaan orang dahulu. Apa yang dilakukan nenek moyang kami, itulah yang kami ikuti (Qs. Ash Shu'ara: 137). Ayat tersebut menjelaskan bahwa agama dan adat istiadat yang dianut oleh masyarakat merupakan turun temurun, dan bukan atas pencarian sendiri. Maka dari itu, masyarakat mempunyai cara tersendiri untuk tetap menjaga kelestarian budaya lokal tanpa merusak tatanan ajaran Islam.

Rosidi (2010) menjelaskan alasan mengapa tradisi dan adat istiadat dapat dipertahankan oleh suatu kelompok masyarakat, antara lain adalah: 1) Sebagai pedoman dalam menjalani hidup; 2) Sebagai kontrol sosial terhadap kehendak dan nafsu yang timbul pada diri seseorang; 3) Sebagai pembentuk suasana dalam masyarakat tempat seseorang lahir, tumbuh, dan dibesarkan. Secara umum, Islam yang ada saat ini merupakan hasil kombinasi pemeluknya sesuai dengan adat istiadat, pengalaman, permasalahan, budaya, tradisi, dan berbagai keragaman yang ada dalam kelompok masyarakat (Tahir, 2007). Secara sederhana, Islam menjadi pengontrol dalam pelaksanaan adat setempat. Meskipun kekuasaan elit adat berganti, tetapi keberlangsungan Islam dan adat tetap utuh sebagai pemersatu dalam kehidupan.

Pergulatan Islam dan adat kerap menjadi polemik di kalangan masyarakat. Hal ini dikarenakan adanya beberapa kebiasaan suatu kelompok yang tidak ada dalam ajaran Islam. Hal ini menunjukkan adanya proses transformasi Islam menuju adat dengan perspektif yang berbeda-beda. Pertemuan keduanya berlangsung secara terus-menerus sehingga mendapatkan tempat dalam kelangsungan budaya. Setiap tradisi memiliki cara pandang yang berbeda, sehingga muncul proses dinamisasi yang akan membentuk sikap yang berbeda pula dalam memahami keberadaan Islam serta adat pada tempat yang sama (Wekke, 2013). Salah satu riset terdahulu yang berbicara tentang keragaman budaya di Indonesia dapat dilihat pada tulisan Prakoso (2019) mengenai komunikasi lintas budaya pada masyarakat Jawa dan Kei. Dalam risetnya, Prakoso menjelaskan adanya kesantunan dan solidaritas dalam perspektif komunikasi lintas budaya yang terjadi antara mahasiswa KKN berlatar belakang suku Jawa dengan penduduk setempat Kei, Maluku Tenggara. Wilayah Kei dinyatakan sebagai daerah yang ketat dalam menganut adat dan tradisi.

Masyarakat Kei mengomunikasikan ajaran agama yang dianut bersama dengan nilai-nilai leluhur melalui wadah hukum adat. Hal ini terbukti pada tahun 1999, masyarakat Kei berhasil meredam konflik antaragama dengan hukum adat (Laksono, 2004). Lebih lanjut, bentuk praktis dalam relevansi agama dan adat yang dapat didialogkan dalam sistem sosial pada masyarakat Kei adalah dengan adanya kekerabatan “Pela Gandong”. Sistem sosial ini dinyatakan sebagai institusi khusus yang memediasi adanya perbedaan agama di daerah Maluku, khususnya mendialogkan antara umat muslim dan Nasrani di Maluku (Trijono, 2001).

Adanya pergulatan antara agama dan adat (tradisi) masyarakat setempat pada akhirnya memerlukan bentuk akomodasi sebagai pisau komunikasi dalam membangun relasi di dalam masyarakat. Merujuk pada sejumlah hasil riset terdahulu misalnya, komunikasi akomodatif perlu untuk diterapkan di dalam masyarakat Tondano pada masa kolonialisme (Paramita & Sari, 2016). Sintesis antara komunikasi dan budaya juga dapat dilihat pada perpaduan antara masyarakat Jawa dan Gayo dalam konsep sopan santun dan *nrima* dalam identitas budaya Jawa (Hasibuan, 2017). Bahkan, ada pula ritual *rejeban* sebagai upaya komunikasi lintas budaya dalam membangun toleransi dalam masyarakat di wilayah Buneng, Blitar (Eko & Putranto, 2019)

Pembahasan mengenai komunikasi budaya dalam kaitannya dengan dialog antara agama dan tradisi juga dapat dilihat pada tulisan Jayadi dan Rahmawati (2020) mengenai Ritual Ngelukar dan Ngilahan Kaoq. Ritual Ngelukar dan Ngilahan Kaoq adalah upacara agama budaya bagi pemeluk Hindu Bali dan Muslim Sasak di Desa Lingsar. Pelaksanaan ritual ini mencerminkan adanya tindakan komunikasi masyarakat Suku Sasak dalam upaya untuk mewujudkan integrasi sosial budaya antaretnis. Dalam pembahasannya, adanya tindakan komunikatif yang dicerminkan dalam ritual adalah wujud rasionalisasi yang mengarahkan pada proses komunikasi sosial dengan tetap mempertahankan keberadaan tradisi sebagai bagian dari budaya dan kepercayaan.

Riset selanjutnya dalam konteks komunikasi budaya juga terlihat pada rumah peribadatan dan pelayanan doa bagi Umat Katolik, Oasis Sungai Kerit (OSK), di Desa Melung, Banyumas. Musmuallim (2019) dalam tulisannya menelaah permasalahan tentang dinamika prasangka masyarakat mengenai bagaimana rumah khalwat OSK digunakan sebagai penyebaran agama yang dilakukan oleh para pengelola di dalamnya. Melalui pendekatan fenomenologi, munculnya prasangka penyebaran agama Katolik tersebut disebabkan karena adanya kategorisasi dalam kelompok. Muncul *groupthing* dalam konteks *in-group* dan *out-group*, permasalahan perizinan, sampai pada penolakan dari masyarakat. Meski sudah ada upaya dialog yang dilakukan, tetapi dalam prosesnya dirasa belum optimal sehingga perlu ada penyusunan format ulang tentang proses komunikasi yang lebih intensif dari berbagai pihak.

Melalui beberapa riset terdahulu, kelangsungan Islam dan adat pada dasarnya dapat menjadi kesatuan sehingga terjalin relasi yang tidak mudah terpecah belah. Terlepas dari perbedaan antara agama dan adat tidak mampu diantisipasi, maka akan muncul permasalahan yang cenderung memicu konflik. Hal ini dinilai dari keberadaan adat istiadat yang secara

spesifik berbeda dengan nilai budaya yang dianut masyarakat lain. Praktik kehidupan dipandang dapat menjembatani adat dan Islam sehingga melahirkan bentuk persepsi ataupun pemahaman sendiri. Interaksi antara Islam dan adat pada masyarakat Kampung Urug terjadi dengan Islamisasi oleh Abah Ukat selaku sesepuh adat. Secara tidak langsung, konsep Islam dalam tataran ini dapat dipadukan dengan konsep adat istiadat secara menyeluruh sebagai landasan dalam menjalankan kehidupan, baik secara pribadi maupun kelompok. Dengan demikian, pandangan ini menjadi tolak ukur untuk mengeksplorasi lebih jauh mengenai pergulatan antara Islam dan adat, terutama dalam bentuk proses pendialogan antara agama dan adat di masyarakat Kampung Urug.

Proses dialog dan sintesis antara agama dan adat di dalam masyarakat merujuk lebih jauh pada proses komunikasi, relasi, serta dinamisasi yang terjadi. Hal ini dapat menunjukkan bagaimana seseorang akan cenderung menyatu dan mendekat dengan latar budaya yang asli atau justru menjauh dari konteks budaya tersebut. Giles (2016) menyebutkan fungsi afektif dan kognitif proses komunikasi, yang mana keduanya akan memberikan pilihan, antara pengaruh konvergensi yang mendekatkan jarak sosial, ataukah justru menjauhkan jarak sosial melalui aspek divergensi. Konstruksi ini dapat digunakan untuk membatasi sekaligus memberikan kelas terhadap bentuk perbedaan konsepsi komunikasi pada dialog antara agama dan adat di Kampung Urug. Apakah selanjutnya dinamika komunikasi dalam pergulatan agama dan adat tersebut berjalan dengan baik, ataukah justru memunculkan permasalahan serta konflik perbedaan dalam prosesnya.

Tulisan ini dibahas dengan pendekatan kualitatif, melalui prosedur penelitian yang menghasilkan data melalui penggambaran berupa kata-kata secara tertulis atau lisan dari sumber yang diamati (Moleong, 2000). Selanjutnya, tujuan penelitian ini adalah untuk menggambarkan secara sistematis dan faktual, berdasarkan keakuratan fakta-fakta pendukung dan hubungan antar fakta yang diselidiki. Sedangkan pengumpulan data dilakukan dengan metode pengamatan kepada partisipan langsung. Peneliti juga melakukan wawancara mendalam kepada masyarakat dan telaah dokumen. Penelitian ini diharapkan memberikan gambaran tentang pergulatan Islam dan adat pada masyarakat Kampung Urug.

Islam dan Adat di Kampung Adat Urug

Kampung Adat Urug berlokasi di Kampung Urug, Desa Kiara Pandak, Kecamatan Sukajaya. Jarak tempuh dari Cibinong sekitar 42 km, arah menuju Wilayah Barat pada pertigaan Kecamatan Cigudeg. Kearah Barat menuju Kecamatan Sukajaya \pm 15 km, dan selanjutnya dari Kecamatan ini ditempuh lagi jarak \pm 9 km untuk menuju lokasi Kampung Urug. Untuk menuju ke lokasi kampung tersebut, dapat ditempuh dengan menggunakan kendaraan roda dua maupun roda empat. Adapun menggunakan angkutan umum dapat ditempuh dari pertigaan Jasinga-Sukajaya menuju ke Cipatat. Di pertigaan jalan raya Cipatat dan jalan desa, perjalanan dapat dilalui dengan menggunakan ojek sampai ke Kampung Urug, atau dapat pula ditempuh dengan menggunakan mobil *Carry* yang kerap disebut sebagai mobil preman dari wilayah Cigudeg sampai ke Kampung Urug.

Masyarakat Kampung Urug beranggapan bahwa mereka berasal dari keturunan Prabu Siliwangi kerajaan Pajajaran, Jawa Barat. Bukti dari anggapan tersebut di antaranya dinyatakan oleh seorang ahli yang pernah memeriksa konstruksi bangunan rumah tradisional di Kampung Urug dan menemukan sambungan kayu yang sama dengan sambungan kayu yang terdapat pada salah satu bangunan di Cirebon, yang merupakan sisa peninggalan kerajaan Pajajaran (Ukat, 2019). Salah seorang keturunan Prabu Siliwangi yang dianggap leluhur Kampung Urug bernama Embah Dalem Batutulis atau Embah Buyut Rosa dari Bogor. Mereka tidak berani menyebut Embah Buyut Rosa, katanya "*teu wasa bisi kasiku*" (tidak berani takut kena bencana). Dalam hal ini, asal-usul Kampung Urug berdasarkan latar belakang sejarahnya memiliki beberapa versi. Perbedaan tersebut bukan terletak pada siapa dan darimana leluhur mereka, melainkan terletak pada masalah tujuan atau motivasi yang menjadi penyebab berdirinya Kampung Urug.

Kata *urug* dijadikan nama kampung karena berasal dari kata "guru", yang berarti mengubah cara membaca yang biasanya dari kiri, kemudian sekarang dibaca dari sebelah kanan. Kata "guru" berdasarkan etimologi rakyat atau keratabasa adalah akronim dari istilah "digugu ditiru". Jadi, seorang guru haruslah mampu "digugu" dan "ditiru", yang bermakna harus dipatuhi dan diteladani segala pengajaran dan petuahnya. Kata *urug* pada dasarnya tidak terucap begitu saja, yang mana dibalik kata tersebut terdapat kata "guru". Menurut *pikukuh* adat kepercayaan, Kampung Urug sudah berdiri sejak 450 tahun yang lalu, adanya sebuah *mandala urug* dengan masyarakatnya yang berpegang teguh kepada adat istiadat akan memegang suatu keteladanan kesundaan (Diskominfo, 2019).

Ukat (2019) menambahkan bahwa masyarakat Kampung Adat Urug masih memegang teguh tradisi budaya lama, diantaranya: (1) pola pemukiman; (2) kekerabatan; dan (3) kepemimpinan. Misalnya, persamaan bahan yang digunakan untuk membuat rumah serta lantai yang terbuat dari bambu yang dibelah. Rumah-rumah Kampung Urug memiliki bentuk dan ciri khas tradisi kesundaan, yaitu rumah *panggung julang ngapak* dan *tagog anjing*. Apabila berkunjung ke Kampung Adat Urug, maka kita tidak akan menemukan rumah berbahan dasar tembok atau beralaskan kramik. Dari struktur masyarakat yang tinggal di Kampung Urug juga masih terdapat ikatan saudara yang dikenal dengan sebutan *tatali kahuripan* (Amat, 2019).

Di dalam Kampung Adat Urug, terdapat sebuah bangunan besar yang disebut dengan gedung *ageung*, yang merupakan pusat kewenangan kepemimpinan adat. Selain itu, terdapat pula *gedong alit* dan *gedong pangkaleran*. Kepemimpinan adat dipegang oleh Ki Kolot Ukat sebagai keturunan ke-9 pimpinan adat. Dalam kaitannya, terdapat 3 kepemimpinan yang bertugas mengendalikan keberadaan kampung adat ini, yaitu: Kikolot Ukat atau Kokolot Leubak; Kikolot Amat atau Kokolot Tengah; dan Kikolot Tengah atau Rajaya.

Melihat bagaimana Islam berada di Kampung Urug, pada dasarnya dapat ditinjau melalui sejumlah tradisi yang menjadi sintesis antara agama dan adat. Beberapa tradisi ini antara lain adalah:

Kata *muludan* (bahasa Sunda) atau maulid (bahasa Indonesia) atau *milad* (bahasa Arab) yang berarti hari seseorang dilahirkan. Maulid Nabi sudah menjadi tradisi masyarakat Islam setelah Nabi Muhammad Saw wafat. Tradisi muludan banyak dirayakan hampir di seluruh Indonesia dengan cara yang berbeda-beda sesuai dengan adat istiadat. Peringatan maulid Nabi Muhammad Saw merupakan sebuah ungkapan kegembiraan, kecintaan, dan penghormatan kepada beliau. Masyarakat muslim selalu memperingati maulid nabi Muhammad Saw pada tanggal 12 mulud (Rabi'ul Awal). Abubakar (2016) mengemukakan bahwa interaksi adat dengan Islam dalam tradisi *muludan* ini terjadi melalui pola integratif yang disebut dengan pola Islamisasi sehingga Islam terkandung di dalam dari pola kebudayaan adat secara menyeluruh. Islam lebih lanjut muncul sebagai agama sekaligus menjadi budaya yang melekat dalam masyarakat.

Adat istiadat yang dibawa oleh nenek moyang hanya bisa dipisahkan dari agama dan modernitas secara empiris, bahwa adat istiadat nenek moyang akan berubah secara terus-menerus guna menyesuaikan diri dengan tuntutan modernitas dan agama (Nadia, 2011). Maka dari itu, secara perlahan adat istiadat bisa dikombinasikan dengan ajaran agama Islam. Rangkaian dalam kegiatan *muludan* ini sama sekali tidak bertentangan dengan apa yang ada dalam ajaran Islam, seperti membaca selawat, yasinan, barzanji, dan pembacaan doa.

Bagi masyarakat Kampung Urug, datangnya bulan maulid secara tidak langsung menunjukkan waktu bagi mereka yang merantau untuk pulang kampung. Jadi, istilah pulang kampung bukan hanya dilakukan saat menjelang hari raya Idul Fitri saja, melainkan juga ketika maulid nabi. Kegiatan maulid ini biasanya dilaksanakan di masjid atau musala dengan melakukan amalan-amalan yang telah dianjurkan oleh Allah Swt, seperti membaca Al-Qur'an dan selawat Nabi. Hal ini bertujuan untuk selalu mendapatkan rahmat dan syafaat dari Nabi Muhammad Saw untuk di akhirat kelak.

Pada acara *muludan* ini, masyarakat akan menuju *gedong ageung* setelah asar sambil membawa makanan. Biasanya dalam acara ini selalu dihidangkan (*parasmanan*) makanan khas daerah yang diambil dari hasil bertani dan berternak. Setelah melaksanakan salat magrib berjamaah, maka dilaksanakanlah zikir dan membaca barzanji karangan Imam Ja'far Ibn Hasan Al Barzanji. Pembacaan barzanji biasanya menggunakan terjemahan bahasa Sunda dengan menggunakan tembang-tembang Jawa, seperti halnya sinden sehingga bacaan-bacaan yang ada dalam barzanji tidak begitu terdengar. Hal ini dipandang bahwa adat Kampung Urug tidak mungkin ditinggalkan begitu saja oleh masyarakat karena merupakan suatu identitas yang melekat dalam masyarakat.

Putra (2001) menjelaskan bahwa dalam proses akulturasi budaya akan melahirkan tiga hal, yaitu: (1) penerimaan (*acceptance*), (2) penyesuaian (*adaptation*), dan (3) reaksi (*reaction*). Secara umum, masyarakat Kampung Urug penganut sunda wiwitan yang masih melakukan pembelaan terhadap tradisi-tradisi dan memegang teguh adat istiadat sebagai suatu ciri. Tradisi maulid yang sering dilaksanakan oleh masyarakat Kampung Urug misalnya, pelaksanaannya menggunakan selawat dan pembacaan barzanji dengan menggunakan tembang-tembang sunda. Dalam hal ini, terlihat bahwa muncul adanya kombinasi antara adat istiadat dan agama dalam pelaksanaan tradisi maulid yang telah berakulturasi.

Adanya pergulatan antara Islam dan adat istiadat pada akhirnya merujuk pada bentuk kegiatan yang tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan Islam. Maka dari itu, hal tersebut dapat dipertahankan demi kemaslahatan umat dan kelestarian budaya. Abah Ukat selaku ketua adat menuturkan bahwa tidak ada salahnya mengadakan acara *muludan* dengan pembacaan selawat dan barzanji dengan bahasa sunda, karena Nabi Muhammad Saw sudah berjasa membawa agama Islam dan merupakan bukti kecintaan kami terhadap beliau.

Ruwah secara bebas berarti arwah atau ruh orang-orang yang telah meninggal dunia. Sedekah *rowah* atau *ruwah* merupakan tradisi budaya masyarakat Indonesia, khususnya Sunda yang ada di Jawa Barat dan Banten. Istilah *ruwah* atau *rowah* berasal dari kalender Jawa, sedangkan apabila dilihat dalam kalender Islam disebut dengan Syakban. Aibak (2010) menyebutkan bahwa masyarakat Tulugagung menyebutnya sebagai *megengan*, sedangkan bagi masyarakat Klaten mereka menyebutnya *sadranan* (Wuryansari, 2014). Tradisi *ruwahan* atau *rowah*, *megengan*, dan *sadranan* merupakan tradisi bagi masyarakat yang dilakukan dalam rangka menyambut datangnya bulan suci Ramadan dan mendoakan arwah-arwah terdahulu. Choirunniswah (2018) memaparkan bahwa arwah leluhur dapat menjadi perantara yang dapat menghubungkan antara manusia dengan Allah. Namun secara hakikat, hanya kepada Allah tempat manusia untuk memohon dan meminta.

Abah Ukat (2019) menambahkan bahwa dalam *sedekah rowah*, biasanya terdapat masyarakat yang melakukan ziarah kubur (*nyekar*). Tradisi *nyekar* merupakan bentuk perhatian orang yang masih hidup kepada orang yang sudah meninggal, seperti orang tua atau leluhur bahwa kita tidak melupakan jasa-jasanya. Tradisi ini merupakan sebagai bukti kekuatan dan kecintaannya terhadap tradisi yang masih dilaksanakan oleh masyarakat Kampung Adat Urug. Mardiyah (2018) menjelaskan bahwa kepercayaan masyarakat telah melekat dan mandarah daging sehingga memiliki gairah untuk terus melestarikannya.

Tradisi *sedekah rowah* hanya dilaksanakan sekali dalam setahun dan melibatkan semua warga masyarakat. Sebagian besar masyarakat kurang mampu untuk melaksanakan acara ruwahan karena membutuhkan biaya yang begitu besar. Akan tetapi, di Kampung Adat Urug, masyarakat bergotong royong untuk melaksanakan dan mempersiapkannya, yang diketuai langsung oleh pemangku adat, yaitu Abah Ukat. *Sedekah rowah* dimaknai bukan sebatas media untuk melaksanakan sedekah atau berbagi, melainkan di dalamnya terdapat upacara untuk mendoakan arwah-arwah para leluhur. Apabila dilihat dalam aspek sosiologis, tradisi *sedekah ruwah* dapat dijadikan media untuk mempererat tali silaturahmi persaudaraan sesama manusia (Choirunniswah, 2018). Dengan adanya silaturahmi, maka tidak akan menimbulkan kesenjangan social dan memperkuat persaudaraan.

Kegiatan ini dilaksanakan di masjid dengan membawa makanan semampunya untuk disedekahkan. Mereka berkeyakinan dengan mengeluarkan sedekah tidak akan membuatnya jatuh miskin, tetapi akan ditambah oleh Allah Swt. Tujuan diadakannya *sedekah rowah* ini adalah untuk mengirim doa kepada keluarga, saudara, kerabat, sahabat, dan guru-guru yang telah meninggal dunia, agar amal ibadah yang dilakukannya bisa diterima oleh Allah Swt.

Pergulatan antara Islam dan adat di alangan akademisi masih diperbincangkan. Di sisi lain, dialog dalam pergulatan Islam dan adat ini membentuk penyesuaian berdasarkan teks suci umat Islam, seperti Al-Qur'an dan hadis. Masyarakat adat yang diketuai oleh ketua adat melakukan berbagai penyesuaian dengan nilai-nilai Islam, tetapi mereka masih memegang tradisi lama. Tradisi lama seperti *sedekah rowah* dikemas agar nilai-nilai Islam dapat termaktub di dalamnya, sedikit demi sedikit, tanpa menghilangkan tradisi lama (*sedekah rowah*). Sebagaimana yang dikatakan oleh Ketua Adat, Abah Ukat (2019) bahwa *sedekah rowah* secara turun temurun telah dilaksanakan tetapi tidak mengesampingkan nilai-nilai Islam. Hal ini merupakan bentuk penyeimbang untuk meluruskan penyimpangan ilmiah.

Seren taun merupakan tradisi masyarakat Jawa (Sunda) yang mengungkapkan rasa syukur atas apa yang Allah Swt berikan kepada manusia. Allah memberikan tanah yang begitu subur serta hasil pertanian yang melimpah. Masyarakat berkeyakinan bahwa apabila tidak melaksanakan upacara *seren taun*, maka akan menimbulkan ketidakberhasilan panen (padi terkena hama). Maka dari itu, masyarakat selalu mengadakan ritual *seren taun* untuk menghindari kejadian yang tidak diharapkan. Biasanya, acara *seren taun* ini dilakukan oleh masyarakat dengan cara bergotong royong untuk mempersiapkan kebutuhan guna melancarkan acara tersebut. Masyarakat dianjurkan datang dan menghadiri rangkaian kegiatan. Hal ini berlandaskan atas dasar penghormatan masyarakat kampung adat terhadap sesepuh adat atau yang dituakan oleh masyarakat.

Adapun sesepuh Kampung Adat Urug (Abah Ukat) selalu mengarahkan masyarakatnya agar selalu menghadiri acara yang diselenggarakan sekali dalam setahun, yaitu setiap tanggal 19-22 Rayagung (Idul Adha). Angka 22 ini memiliki makna, yaitu 20 merupakan sifat wujud makhluk hidup, sedangkan angka 2 merupakan bentuk keseimbangan karena segala sesuatu berpasangan seperti hidup dan mati, siang dan malam, laki-laki dan perempuan. Selain itu, angka 22 melambangkan bahwa jumlah berat padi yang harus ditumbuk dan diserahkan kepada masyarakat. Padi seberat 20 kuintal dirumbuk dan berasnya dibagikan kepada masyarakat sekitar yang membutuhkan, sedangkan 2 kuintal lagi digunakan untuk bibit atau benih yang akan ditanam di sawah-sawah mereka (Ukat, 2019). Royyani (2008) mengemukakan bahwa upacara ini termasuk sakral bagi masyarakat yang menganut ajaran Sunda Wiwitan (Sunda yang Asal).

Seren taun dilaksanakan pada tanggal 19 Idul Adha, yang mana semua warga Kampung Urug telah selesai memanen padi-padi mereka. Acara diawali dengan pemotongan kerbau dengan biaya yang berasal dari gotong royong dari masyarakat, daging kerbau tersebut akan dibagikan dengan rata ke semua warga. Pada tanggal 20 Idul Adha pagi, Abah Ukat bersama dengan perwakilan warga melakukan ritual di *gedog leutik*. Hal ini dilakukan untuk berziarah ke makam leluhur Kampung Urug. Setelah berziarah di *gedog leutik*, semua warga melanjutkan ziarahnya ke makam saudara dan kerabatnya yang ada dilingkungan sekitar. Kemudian, tanggal 21 Idul Adha setelah shalat isya berjamaah, masyarakat mendatangi rumah adat untuk melaksanakan ritual *selamatan* yang dipimpin oleh Abah Ukat (*lebak*), Abah Amat (tengah) dan Abah Kayod (*tonggoh*). Bukan hanya warga kampung urug saja yang hadir dalam acara ini, melainkan masyarakat dari daerah lain yang ikut hadir untuk melihat acara tersebut.

Puncak dari acara ini adalah pentas seni yang merupakan ajang hiburan bagi warga sekitar. Adapun hiburan yang biasanya ada yaitu: jaipong, wayang golek, dan kesenian tradisional khas sunda. Sebelum tampil di panggung, kelompok hiburan harus mendaftarkan diri terlebih dahulu untuk mendapatkan izin kepada ketua adat (Abah Ukat). Kelompok hiburan tersebut biasanya tanpa diundang dan mereka berdatangan sendiri untuk menawarkan diri. Acara hiburan tersebut selalu dibarengi dengan muatan keagamaan (*religious*), seperti dalam wayang golek yang isinya wejangan (nasihat) kepada masyarakat agar hubungan manusia selaras dengan alam, selalu menaati apa yang diperintahkan oleh Allah dan rasul-Nya, serta menjauhi apa yang menjadi larangan Allah.

Pada tanggal 22 Idul Adha, maka dilaksanakannya acara tebar benih padi secara bersamaan yang dipimpin oleh Abah Ukat atau Amil (gelar yang diberikan masyarakat Sunda kepada orang lain yang bertugas menyembelih hewan atau orang yang bertugas mengurus perkawinan dan orang yang meninggal). Sebelum menanam padi, ada pula resepsi ritual lainnya dengan syarat membawa satu ekor ayam hidup, kemudian disembelih oleh *Amil*. Setelah disembelih, masyarakat membawa kembali ayamnya dan memasaknya dengan cara dibakar (*bakakak*). Setelah itu, masyarakat membawa makanan olahan lainnya, termasuk *bakakak* yang disimpan dalam bakul atau *boboko* (tempat menyimpan nasi yang terbuat dari anyaman bambu) yang dikumpulkan di rumah adat untuk melaksanakan zikir *selametan*. Hal ini bertujuan agar selalu memperoleh keselamatan dan keberkahan dalam bertani sebagai bentuk syukur atas nikmat Allah yang telah diberikan. Hal ini senada yang dikemukakan oleh Dewantara (2013) bahwa pada hakikatnya, bumi adalah tempat tumbuh berbagai macam tanaman yang bermanfaat bagi manusia dan merupakan milik Yang Maha Kuasa sehingga ketika manusia akan mengambilnya, maka harus meminta izin kepada Yang Maha Kuasa yang memiliki.

Arinda (2014) menjelaskan bahwa sedekah bumi bagi masyarakat Bojonegoro sering disebut *nyadran*. Sedangkan bagi masyarakat Subang Jawa Barat, sedekah bumi disebut juga dengan *ngaruwat bumi* (Darwis, 2017). Sedekah bumi merupakan salah satu ritual tradisional yang melambangkan rasa syukur terhadap Allah Swt yang telah memberikan rezeki berupa hasil panen atau alam yang melimpah. Kegiatan ini biasanya dilaksanakan pada bulan Muharam dan dilaksanakan di masjid, balai desa, lapangan atau tempat terbuka lainnya. Kegiatan ini dilakukan oleh masyarakat sebagai warisan dari tradisi pendahulunya.

Semua masyarakat sangat antusias dengan dilaksanakannya sedekah bumi, hal ini bisa dilihat dari keikhlasan mereka untuk mempersiapkan segalanya yang berhubungan dengan sedekah bumi. Seperti hasil pertanian, mulai dari yang mentah dan matang untuk dibawa ke *gedog leutik* sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur yang telah meninggal. Kegiatan ini dipimpin langsung oleh Kokolot Ukat selaku ketua adat dan dihadiri oleh masyarakat. Rangkaian kegiatan yang dilakukan dalam acara ini diantaranya istigash membaca Al-Qur'an, syahadat, selawat, dan diakhiri dengan doa. Setelah doa dipanjatkan, Abah Ukat selaku ketua adat memberikan nasihat-nasihat mengenai perkara hubungan manusia dengan Sang Pencipta agar manusia tidak melupakan dan mengingkari nikmat yang telah diberikan Sang Pencipta.

Sedekah bumi sebagai suatu tradisi masyarakat untuk mengungkapkan hakikat perwujudan Islam yang bersinergi dengan budaya lokal yang berkembang (Kahmad, 2000). Maka dari itu, sedekah bumi dilakukan sebagai upaya pemersatu dalam masyarakat agar selalu hidup rukun. Darwis (2017) mengemukakan bahwa sedekah bumi berfungsi memberikan pemahaman pandangan hidup, keyakinan dan pranata sosial, baik dalam keluarga maupun masyarakat. Adanya sedekah bumi bertujuan sebagai ungkapan rasa syukur individu dan masyarakat atas nikmat yang telah diperolehnya. Iwan (2019) mengungkapkan bahwa, kebanyakan manusia hanya ingin enak saja, tetapi syukuran kepada pemilik alam dunia tidak dilaksanakan. Rasa syukur saja belum memberikan kepuasan kepada mereka jika belum mengadakan upacara adat sedekah bumi.

Keberadaan tradisi sedekah bumi yang dilakukan mempunyai makna atau tujuan sendiri bukan bermaksud untuk ingkar atau tidak taat beragama. Dalam hal ini, adanya adaptasi antara tradisi yang sudah mengglobal dan melekat pada masyarakat dengan ajaran baru yang harus diterima oleh masyarakat (Arinda, 2014). Maka dari itu, Ketua Adat selalu memberikan pemahaman tentang kehidupan bermasyarakat, agar tidak terjadi kesenjangan atau kesalahpahaman dalam menafsirkan. Sedekah atau berbagi kepada yang membutuhkan merupakan anjuran dalam Islam yang termasuk kategori ibadah. Namun demikian, masyarakat Kampung Urug melaksanakan ibadah dengan kriteria waktu-waktu tertentu sesuai dengan adat istiadat dan tradisi yang dijalankan. Hal ini disebabkan karena masyarakat sangat menghargai tradisi yang diwariskan oleh leluhur sehingga sampai saat ini masih akan terus terjaga kelestariannya. Hal ini bukan termasuk *riya*, melainkan lebih utamanya melalui proses adat yang berlaku.

Pergulatan dan Upaya Negosiasi

Sebagian besar masyarakat pedesaan memiliki kepercayaan masing-masing yang dilegalkan oleh negara, seperti halnya agama Islam. Satu sisi mereka melaksanakan apa yang diperintahkan oleh Allah, tetapi mereka juga mempercayai adanya roh-roh halus dan melakukan ritual yang sasajen bentuk penghormatan mereka kepada para leluhur. Perbuatan tersebut akan mengantarkan mereka pada animisme dan dinamisme.

Hal tersebut didasari bahwa sebelum Islam datang di Jawa khususnya di Kampung Urug, mereka mereka telah menganut agama Hindu dan Budha yang telah mengakar di masyarakat. Setelah kedatangan Islam, muncul adanya pergulatan antara Islam dan kepercayaan-kepercayaan masyarakat terhadap roh-roh halus. Hal ini merupakan konsep awal yang mengakibatkan munculnya Islam murni dan Islam kejawen. Dengan demikian, masyarakat Kampung Adat Urug melakukan sintesis antara tradisi dan kepercayaan yang dianut sebelumnya, yakni animisme dinamisme, dengan ajaran Islam sebagai agama baru yang masuk.

Konsep sebuah tradisi sebenarnya dapat dirumuskan sebagai sejumlah praktik dan kepercayaan yang secara sosial disebarkan dari kebiasaan nenek moyang. Dalam hal ini, praktik dan kepercayaan tersebut akan cenderung diwariskan dari generasi satu ke generasi

berikutnya (Hultkrantz, 2010). Secara implementatif, praktik dan kepercayaan ini juga menjadi referensi utama dalam menjalankan sejumlah ritual tradisi yang dilakukan (Gibson et al, 2018). Melalui konsep ini, tradisi pada akhirnya merujuk pada elemen warisan budaya yang digunakan sebagai pedoman hidup, mengajarkan manusia untuk berbuat kebaikan, serta menghindari bahaya dalam kehidupannya. Lebih lanjut, pewarisan tradisi ini juga memungkinkan penerima tradisi sebagai pihak yang harus melanjutkan warisan tradisi sebagai bentuk kreativitas (Sahin, 2012), sebut saja seperti berdoa (menyembah) dengan sejumlah bacaan ayat kuno, maupun skenario perang yang menggambarkan masa lalu dan masa saat ini (MacFarlane, 2012). Menilik pada Kampung Adat Urug misalnya, konteks tradisi yang diwariskan dapat dilihat pada sejumlah kegiatan ritual yang dilakukan oleh masyarakat, terutama dalam kemasan tradisi yang telah mengalami proses sintesis antara agama dan budaya.

Sebagian besar masyarakat di Kampung Adat Urug pada dasarnya percaya kepada Allah dan adanya roh-roh halus yang membantu dalam kelancaran pertanian. Maka dari itu, setiap akan memulai bercocok tanam atau tebar benih di sawah, mereka melakukan ritual secara bersama-sama yang diketuai oleh Pemangku Adat atau Amil. Selain itu, juga mereka menyediakan sasajen yang dikhususkan untuk roh-roh leluhur. Sasajen disediakan agar arwah para leluhur menjadi tenang dan tidak mengganggu atau membahayakan mereka dalam kehidupan. Hal ini bertujuan agar selalu memperoleh keselamatan dan keberkahan dalam bertani sebagai bentuk syukur atas nikmat Allah yang telah diberikan. Ritual-ritual yang ada di kampung urug merupakan ritual yang sifatnya wajib untuk dilaksanakan, seperti: *muludan*, *sedekah rowah*, sedekah bumi, dan *seren taun*.

Ritual-ritual yang sudah mendarah daging di benak masyarakat tidak bisa hilang begitu saja mengikuti perkembangan zaman. Maka dari itu, upaya negosiasi diantaranya adanya masjid yang berada di tengah-tengah kampung, dan adanya acara tahlilan. Masjid yang dahulu zaman para Nabi dan Wali dijadikan sebagai tempat untuk membimbing umat atau jemaah. Fungsi masjid pun pada akhirnya sama, yaitu mengajarkan dan memberikan pemahaman kepada masyarakat adat tentang Islam yang sebenarnya, tanpa ditunggangi dengan unsur budaya Hindu atau Budha yang di dalam keseharian masyarakat masih melekat animisme dan dinamisme.

Melihat fenomena yang terjadi di dalam pergulatan budaya dan agama pada Kampung Urug, dapat dimaknai bahwa muncul sintesis atas beberapa tradisi yang dilakukan. Dalam konteks ini, proses sintesis dan dialog memunculkan format baru atas pelaksanaan aktivitas keagamaan yang berbeda. Berbeda dalam artian bahwa terdapat percampuran beberapa aspek di dalam aktivitas dan tradisi-tradisi yang dilakukan, di mana hal ini menjadi kebiasaan yang melekat di masyarakat. Proses dialog dan sintesis antara budaya dan agama ini selanjutnya dapat ditinjau secara lebih lanjut melalui aspek komunikasi. Dalam hal ini, komunikasi dalam proses dan konteks tertentu menjadi aspek penting dalam membedah bagaimana nilai serta pesan yang terkandung di dalamnya dapat saling dipertukarkan-terimakan atas dasar pemaknaan yang sama.

Pergulatan antara Islam dan adat dalam Kampung Urug salah satunya dapat dibahas melalui teori Habermas yang memfasilitasi adanya proses dialog antar budaya dan agama sebagai bentuk tindakan komunikatif. Proses dialog ini dirasa penting dalam membentuk kerangka bahasan atas bagaimana cara mengkomunikasikan antara aspek budaya dan agama agar dapat diterima secara bersama di masyarakat (Mitrovic, 1999). Lebih lanjut, dialog sebagai tindakan komunikatif ini bebas nilai dan dominasi, sekaligus memiliki tingkat kekritisannya tertentu di luar kesadaran dimiliki oleh para subjek yang melakukannya (Kernstock, J & Brexendorf, 2009).

Proses dialog antara budaya dan agama dalam posisi tertentu lahir melalui para kelompok yang bersifat majemuk. Adapun proses dialog ini memungkinkan adanya komunikasi dalam mentransmisikan informasi, ide gagasan, emosi, serta keterampilan dalam bentuk simbol, kata, gambar, grafik, dan sebagainya (Chon, 2019). Selain dalam bentuk tanda, pesan yang saling dipertukarkan dalam bentuk komunikasi juga memungkinkan adanya aktivitas antar para subjeknya, yang erat dengan kehidupan sosial sehingga mampu mempengaruhi pembangunan konsep diri, aktualisasi, sampai pada kelangsungan hidup subjek komunikasi (Honneth, A., Hans, J., Gaines, J., & Jones, 1991).

Adanya pergulatan sekaligus sintesis dalam adat dan agama di Kampung Urug pada situasi tertentu merujuk pada proses pembangunan yang mampu mempengaruhi konsep diri para pelakunya. Pada tataran sosial, secara tidak langsung terjadi aktualisasi pada personal masing-masing masyarakat Kampung Urug sehingga proses komunikasi antar adat dan agama yang terjadi tidak hanya dapat dimaknai dalam tataran pribadi, melainkan dalam lingkup yang lebih luas, yakni sosial budaya masyarakat. Akibatnya, hasil perpaduan ini berimbas pula pada sejumlah nilai yang dianut dan diimplementasikan melalui aktivitas-aktivitas sosial yang diyakini secara menyeluruh di masyarakat Kampung Urug. Dengan kata lain, komunikasi sosial yang dimunculkan dalam bentuk sintesis adat tradisi ini mampu melahirkan pemahaman mayoritas atas persepsi masyarakat yang meyakinkannya.

Pada proses dialog yang terjadi di Kampung Urug, model komunikasi ala Habermas yang berbicara tentang klaim sebagai kesesuaian dan klaim keaslian, pada akhirnya membuka perspektif komunikasi yang terjadi pada dua aspek yang berbeda. Terjadinya dialog dan pergulatan agama dan adat memberikan pertemuan atas kebenaran pada masing-masing nilai kepercayaan, terkait aspek apa yang tidak berentangan dengan norma agama yang dianut, diekspresikan secara jujur dan otentik, guna mencapai konsensus yang dapat diraih secara bebas (Conrad, 1988). Dengan kata lain, pertemuan atas sejumlah kebenaran masing-masing ini dalam titik terakhir dapat memunculkan nilai baru bebas dan tidak memihak, sekaligus mengandung negosiasi yang dapat diterima oleh seluruh pihak (Nuris, 2016).

Komunikasi dalam bentuk negosiasi mewujudkan adanya hubungan timbal balik yang bersifat saling. Sedikit meminjam pendapat Habermas, dialog antara agama dan adat juga menekankan pada adanya subjek moral, memberikan wacana etis dalam proses dialog yang berjalan, sampai pada melandasi proses dialog tersebut dengan bangunan empati serta solidaritas (Ferraro, F., & Beunza, 2019). Hal ini diperlukan untuk memaknai dan mema-

hami adanya perbedaan, salah satunya pada konteks budaya dan agama. Lebih lanjut, ini juga berkaitan dengan aspek perkembangan kognitif dan moral (Hoch, 2007). Adanya perkembangan kognitif dan moral pada diri seseorang selanjutnya akan mempengaruhi bagaimana pencapaian pemahamannya mengenai realitas yang tidak egosentris sehingga ketika muncul adanya perbedaan, setiap subjek yang berbeda akan mampu memaknai realitas tersebut secara lebih baik dari sudut pandang orang lain.

Kembali dalam implementatif dialog antara adat dan agama Kampung Urug, masyarakat sebenarnya mencoba meminimalisir kegiatan-kegiatan budaya setempat yang lama dengan menggantinya kepada kebiasaan baru dalam tataran berbasis agama Islam. Dengan adanya dialog antara Islam dan budaya setempat, maka muncul istilah Islam kultural yang berkembang di Kampung Adat Urug. Islam kultural merupakan bentuk variasi Islam yang berdialektika dengan realitas dimana Islam berkembang dan berada. Hal ini merupakan pribumisasi Islam yang ajarannya bersifat normatif berasal dari Allah dan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa membuang identitas masing-masing (Wahid dalam Azhari, 1989). Pribumisasi Islam bertujuan untuk mendamaikan dan mencari jalan tengah antara Islam dan budaya. Dengan demikian Islam mempertimbangkan budaya lokal dalam membangun hukum-hukum agama tanpa mengubah substansi hukum tersebut. Dalam makna lainnya, lahir adanya persepsi positif yang menjadikan kondisi masyarakat lebih kondusif dan toleran dalam kemasakan multikultural (Nurjanah, S., Atmaja, H. T., & Saraswati, 2017)

Selain itu juga, pemahaman masyarakat Adat Urug terhadap Islam semakin meningkat dengan kemudahan dalam mengakses informasi dari televisi dan internet. Selain itu juga banyak campuran-campuran budaya luar yang masuk ke dalam kampung adat. Hal ini dikarenakan banyak generasi muda yang merantau ke kota atau keluar daerah untuk mencari pemahaman tentang Islam. Dengan keluar masuknya generasi-generasi penerus yang telah mondok di pesantren dan memberikan pemahaman kepada masyarakat, sehingga kebiasaan-kebiasaan yang tadinya mereka lakukan dengan alur budaya yang mendarah daging dan tidak ada dasarnya, kini telah mereka tinggalkan. Saat ini, mereka mulai membuka diri untuk mempelajari kebiasaan-kebiasaan yang Islam ajarkan. Hal ini tidak begitu saja, melainkan perlu adanya bimbingan dari Ketua Adat untuk mendampingi agar implementasi ajaran Islam bisa lebih sempurna tanpa adanya perdebatan.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian dalam analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam memberikan kelonggaran dalam menjalankan syariat-syariatnya, dengan tetap menjaga dan tidak keluar dari landasan Islam, yaitu Al-Qur'an dan hadis. Penelitian ini menunjukkan adanya proses dialog antara Islam dan adat sehingga menjadikan munculnya nilai islamisasi. Hal ini dilihat dalam kesadaran masyarakat untuk menerima pemahaman dan keyakinan yang diluar adat istiadat mereka sebelumnya. Akan tetapi, dalam pandangan Islam, unsur yang tidak ada dalam sejarah Islam dan tidak sesuai dengan syariat Islam perlu dihilangkan. Di pihak lain,

apabila ada unsur yang lain tersebut masih dapat dikomunikasikan dengan baik dan tidak merusak akidah, maka dapat dilaksanakan secara bersamaan.

Tradisi atau adat istiadat perlu dipertahankan, dikembangkan, dan dieksplorasi untuk dilanjutkan kepada generasi penerus. Nilai-nilai agama yang terkandung dalam tradisi Kampung Urug pada dasarnya memiliki makna yang mendalam. Masyarakat adat meyakini dengan adanya tradisi yang ada di Kampung Adat Urug memiliki kekuatan untuk menjaga kelestarian alam. Hal ini dikarenakan konsep alam yang diyakini sebagai titipan dari Allah untuk dikelola dengan baik oleh manusia dan dioptimalkan manfaatnya dengan baik.

Hubungan antara Islam dan adat istiadat telah melahirkan lingkungan baru disebut dengan tradisi Islam lokal. Tradisi *muludan*, *sedekah rowah*, *seren taun* dan sedekah bumi merupakan tradisi warisan leluhur masyarakat Kampung Urug. Masuknya Islam memberikan pencerahan dan warna dalam melaksanakan kegiatan adat secara Islami. Dengan demikian, dapat dimaknai bahwa tradisi tidak dapat berdiri atau berjalan sendiri, tetapi harus bersamaan dengan keyakinan dan pengetahuan.

Referensi

- Abubakar, F. (2016). Interaksi Islam Dengan Budaya Lokal Dalam Tradisi Khanduri Maulod Pada Masyarakat Aceh. *Jurnal Akademika*, 21(1).
- Adeney, B. T. & R. (2000). *Etika Sosial Lintas Budaya*. Jakarta: Kanisius.
- Aibak, K. (2010). Fenomena Tradisi Megengan di Tulungagung. *Jurnal Millah*, X(1).
- Amat. (2019). *Hasil Wawancara dengan Ketua Adat Tengah*. Kampung Urug, Bogor.
- Arinda, I. Y. (2014). No Title. *Jurnal El Harakah*, 16(1), 100–110. <https://doi.org/https://doi.org/10.18860/el.v16i1.2771>
- Azhari, M. & A. M. (1989). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: PM3.
- Budiyanto, M. (2008). Pergulatan Agama dan Budaya: Pola Hubungan Islam dan Budaya Lokal di Masyarakat Tutup Ngisor Lereng Merapi, Magelang, Jawa Tengah. *Jurnal Penelitian Agama*, 17(3), 649–668.
- Choirunniswah. (2018). Tradisi Ruwahan Masyarakat Melayu Palembang Dalam Perspektif Fenomenologis. *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*, XVIII(2).
- Chon, M. G. (2019). Government Public Relations When Trouble Hits: Exploring Political Dispositions, Situational Variables, and Government–Public Relationships to Predict Communicative Action of Publics. *Asian Journal of Communication*, 29(5), 424–440.
- Conrad, C. (1988). Identity, Structure and Communicative Action in Church Decision-Making. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(3), 345–361.
- Darwis, R. (2017). Tradisi Ngaruwat Bumi dalam Kehidupan Masyarakat. *Religious: Jurnal Studi Agama Dan Lintas Budaya*, 2(1), 75–83. <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/rjsalb.v2i1.2361>
- Dewantara, A. (2013). Peran Elit Masyarakat: Studi Kebertahanan Adat Istiadat di Kampung Adat Urug Bogor. *Jurnal Al-Turas*, XIX(1), 89–118.

- Diskominfo. (2019). Kampung Adat Urug. Retrieved from <https://bogorkab.go.id/post/detail/kampung-adat-urug>
- Eko, B. & P. (2019). The Role of Intercultural Competence and Local Wisdom in Building Intercultural and Inter-religious Tolerance. *Journal of Intercultural Communication Research*, 48(4), 341–369. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/17475759.2019.1639535>
- Ferraro, F., & Beunza, D. (2019). Creating Common Ground: A Communicative Action Model of Dialogue in Shareholder Engagement. *Organization Science*, 29(6), 1187–1207. <https://doi.org/https://doi.org/10.1287/orsc.2018.1226>
- Gibson, W, H. P. & Y. Q. (2018). Emoji and Communicative Action: The Semiotics, Sequence and Gestural Actions of “face covering hand.” *Discourse, Context and Media*, 26, 91–99. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.dcm.2018.05.00>
- Giles, H. (2016). *Communication Accommodation Theory: Negotiating Personal Relationships and Social Identities Across Contexts*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hasibuan, E. J. & I. M. (2017). Komunikasi Antar Budaya pada Etnis Gayo dengan Etnis Jawa. *Jurnal Simbolika*, 3(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.31289/simbollika.v3i2.1456>
- Hoch, C. J. (2007). Pragmatic Communicative Action Theory. *Journal of Planning Education and Research*, 26(3), 272–283. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0739456X06295029>
- Honneth, A., Hans, J., Gaines, J., & Jones, D. L. (1991). *Communicative Action Essays on Jiirgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, United States: The MIT Press.
- Hultkrantz, A. (2010). Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 21(1), 11–29.
- Iwan. (2019). *Hasil Wawancara dengan Masyarakat Kampung Urug, Bogor*. Kampung Urug, Bogor.
- Jayadi, S. & R. (2020). Sasak Community’s Communicative Act In Ngelukar And Ngilahan Kaoq Rite In Lombok. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 5(2), 295–312. <https://doi.org/https://doi.org/10.22515/albalagh.v5i2.2481>
- Kahmad, D. (2000). *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Kernstock, J & Brexendorf, T. O. (2009). Implications of Habermas’ “Theory of Communicative Action” for Corporate Brand Management. *Corporate Communications: An International Journal*, 14(4), 389–403.
- Laksono, P. (2004). *Ken Sa Faak: Benih-benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press.
- MacFarlane, K. (2012). A Sport, A Tradition, A Religion, A Joke: The Need for a Poetics of In-ring Storytelling and a Reclamation of Professional Wrestling as a Global Art. *Asiatic: IJUM Journal of English Language and Literature*, 6(2), 136–155.
- Mardiyah, D. U. & A. A. (2018). No Titl. *Jurnal Matapena: Keilmuan Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 1(2).

- Mitrovic, L. (1999). New Social Paradigm: Habermas' Theory of Communication Action. *The Scientific Journal: Facta Universitatis*, 2(6), 217–223.
- Moleong. (2000). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mulyana, D. (2003). *Ilmu Komunikasi, Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Musmuallim. (2019). Dinamika Prasangka Sosial Penyebaran Agama Terhadap Pihak Rumah Khalwat Oasis Sungai Kerit. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 4(2), 169–198. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.22515/balagh.v4i2.1783>
- Nadia, Z. (2011). Tradisi Maulid Pada Masyarakat Mlangi Yogyakarta. *Jurnal ESENSIA*, XII(1).
- Nuris, A. (2016). Tindakan Komunikatif: Sekilas tentang Pemikiran Jurgen Habermas. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 1(1), 39–66.
- Nurjanah, S., Atmaja, H. T., & Saraswati, U. (2017). Penanaman Nilai-Nilai Multikulturalisme dalam Pembelajaran Sejarah Sub Materi Pokok Indonesia Zaman Hindu-Buddha pada Siswa Kelas X Madrasah Aliyah Negeri Purbalingga Tahun Ajaran 2016/2017. *Indonesian Journal of History Education*, 5(2), 68–75.
- Paramita, S., & Sari, W. P. (2016). Komunikasi Lintas Budaya dalam Menjaga Kerukunan antara Umat Beragama di Kampung Jaton Minahasa. *Jurnal Pekomnas*, 1(2), 153–166.
- Prakoso, I. (2019). Kesantunan dan Solidaritas dalam Perspektif Komunikasi Lintas Budaya pada Masyarakat Jawa dan Kei. *Shahih*, 4(2), 124–137.
- Putra, H. S. A. (2001). *Strukturalisme Levi-Strauss*. Yogyakarta: Galang Press.
- Rosidi, A. (2010). *Mencari Sosok Manusia Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Royyani, M. F. (2008). Upacara Seren Taun di Cigugur, Kabupaten Kuningan, Jawa Barat: Tradisi Sebagai Basis Pelestarian Lingkungan. *Jurnal Biologi*, 4(5), 399–415.
- Sahin, I. (2012). From Tradition to Religion: Organizational Transformation of the London Turkish Migrant Community. *Journal of World of Turks*, 4(2), 53–78.
- Tahir, M. (2007). Pergumulaan Hukum Islam dan Budaya Sasak Mengarifi Fiqih Islam Wetu Telu. *Jurnal Istiqra*, 6.
- Trijono, L. (2001). *Keluar Dari Kemelut Maluku*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ukat. (2019). *Hasil Wawancara dengan Ketua Adat Lebak*. Kampung Urug, Bogor.
- Wekke, I. S. (2013). Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis. *Jurnal Analisis*, XIII(1), 27–56.
- Wuryansari, H. (2014). Sadranan Sebagai Bentuk Komunikasi Sosial. *Jurnal ASPIKOM*, 2(3).

