
**After The Fifth Congress of KPPSI:
SHARI'AH ON THE GROUND OF KPPSI'S POLITICAL
AGENDA (A CRITICAL ANALYSIS OF AN-NA'IM
STANDPOINTS)**

Achmad Fawaid

Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)
Gadjah Mada University (UGM) Yogyakarta

Abstract

Keywords:

*An-Na'im, KPPSI,
Shari'ah grounding,
secular*

This paper is aimed to reveal An-Na'im's idea of constitutionalism, human rights, and citizenship in reading the phenomena of some activists' struggle for enforcing Shari'ah in South Sulawesi. It is important to notice that today's debatable issue is about to what extents Shari'ah can be implemented in Indonesia and how it should be tolerated by Muslims and non-Muslims living there. For such reason, reading An-Na'im who has focused on Shar'ia in a secular state, is necessary. This study has efforts to critically respond An-Na'im in the case of KPPSI (Preparatory Committee for the Implementation of Shari'ah), a committee that believes that special status for South Sulawesi to implement Shari'ah will be the best solution for Indonesian, especially in South Sulawesi. The discussion is generally divided into three parts: (1) exploring An-Na'im's points of views, especially in regard with Shari'ah and secular state; (2) a short description of KPPSI, either about its historical phases or political agenda, in enforcing Shari'ah in South Sulawesi; and (3) a critical view of Shari'ah on the ground by which the KPPSI will be used as a case to reconsider about paradoxical applicability of An-Na'im notion on Shari'ah in secular state. To conclude, the important remarks are provided in the end of this paper.

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menemukan ide An-Naim tentang konstitusionalisme, hak-hak asasi manusia dan kewarganegaraan dengan membaca fenomena perjuangan para aktivis dalam menyebarkan syariah di Sulawesi Selatan. Penting untuk memandang bahwa isu yang diperdebatkan baru-baru ini adalah tentang sejauh mana syariah bisa diimplementasikan di Indonesia dan bagaimana hal tersebut bisa ditoleransi oleh muslim dan non-muslim yang tinggal di sana. Untuk alasan ini, membaca An-Na'im yang berfokus kepada penerapan syariah di negara sekuler adalah wajib. Studi ini berupaya merespon secara kritis terhadap An-Na'im dalam kasus KPPSI (Komite Persiapan Pengimplementasian Syariah Islam), sebuah komite yang percaya bahwa status khusus Sulawesi Selatan untuk mengimplimentasikan syariah akan menjadi solusi terbaik untuk masyarakat Indonesia, khususnya di Sulawesi Selatan. Diskusi ini secara umum dibagi menjadi tiga bagian: (1) membahas sudut pandang An-Na'im, khususnya yang berhubungan dengan syariah dan negara sekuler; (2) deskripsi singkat tentang KPPSI, baik sejarahnya maupun agenda politiknya, dalam mendorong penerapan syariah di Sulawesi Selatan; dan (3) pandangan kritis terhadap syariah yang akan digunakan KPPSI sebagai sebuah kasus untuk mempertimbangkan kemungkinan pengaplikasian pemikiran paradox An-Na'im tentang syariah di negara sekuler. Sebagai kesimpulan, catatan-catatan penting disediakan di akhir artikel.

Preface

Abdullahi An-Naim's article, *A Theory of Islam, State, and Society* (2009), provides a critical view of the link between Shari'ah and its implementation in democratic state, and the framework of constitutionalism, human rights, and citizenship. His discussion begins with a notion that a state cannot be religious (An-Na'im in Kari Vogt 2009, 47). He criticizes a fundamentalist's idea of *Islamic state* because it will be contra-productive with democracy and incapable to meet the demands of different people with different religions. In historical context, however, why did the early Muslim jurists use Shari'ah as the basis of state law? In fact, they took jurisprudential considerations from the scholars (*ulam*), but *ulam*' had no institutional power to enforce the Islamic ruler to use their considerations.

It is important to notice that An-Na'im divides neutrality of the state into two types: religious neutrality and political neutrality (An-Na'im

in Kari Vogt 2009, 49). The political neutrality of the state is important due to the existence of the state which cannot separate itself from the personal and religious motivations, so the political neutrality is used to make a bridge between political interests and personal interests. The religious neutrality is significant, particularly, in a state in which political parties have more emphasis on Islamic dimension, so such neutrality can maintain public reasons for every public decision the state has made.

The civic reasons, in An-Na'im's point of view, refer to a condition in which public legacy and policy must be accessible to citizens (An-Na'im in Kari Vogt 2009, 52). It should be motivated by public interests, not personal or religious beliefs. It should be aimed to encourage the public consensus among people.

According to him, a state needs public reasons to have both kinds of neutrality. However, it is notable to be aware of the fact that state is not operated by itself, but people who have own religious perspectives (An-Na'im in Kari Vogt 2009, 54). Therefore, political policy is a product of human's consideration on the certain matters of public issues. In order to make it more effective, all matters of public policy should be supported by public reasons in which the religious society, however Islam became majority, can agree and disagree about it in the continuum debates. And, for An-Na'im, only a secular state can facilitate such debate.

In relation with implementation of Shari'ah, he argues that Shari'ah tends to be fixed, particularly for people who have an imagination of *Islamic state*, because it is always regarded as the final jurisprudential product of Al-Quran and Sunnah. However, in the context of basic methodologies in making law decision, Islam has based itself on other three important ways: *ijma'* (consensus), *qiyas* (reasoning by analogy), and *ijtihad* (juridical reasoning). Shari'ah, in some extents, is certainly a product of human reasoning (*ijtihad*) (An-Na'im 2008, 5).

Due to this fact, he supports a secular state for making public reasons and Shari'ah possible to be dynamically functional in the democratic society. Then, the question is that how to create a good condition for this purpose? Firstly, in his view, a state should regard Shari'ah not as a

final product, but a product of human reasoning that is possible to evolve further. Secondly, Shari'ah should be a source of public legacy and policy, and for making it possible, reformation of some aspects of Shari'ah is necessary.

In the last paragraphs, he proposes an idea of citizenship. The citizenship is affirmative and proactive sense of belonging in pluralistic political community. It means that each citizen should have possibilities of democratic participation and civic engagement in the daily affairs of the community (An-Na'im 2009, 58). In Islam, such condition is actually compatible with the principle of reciprocity (*mu'wadah*), which is emphasized by the legal and political realities of self-determination.

Secular State

An-Na'im's latest book, *Islam and the Secular State* (2008), can be regarded as the culmination of his works. Here, he defends a secular state that is based on these values and where Shari'ah is not the basis of constitutional law. He makes clear that he is not arguing for the exclusion of religion from politics. Muslims remain free to argue for policies based on their convictions about Shari'ah, but they ought to do so on the basis of secular civic reasons and within the framework of a constitutional order based on human rights. Secular, for him, does not mean hostile to religion but rather a differentiation between religion and state (An-Na'im 2008, 77). In fact, he seeks an *Islamic* justification for the secular state. It is the high quality of his pursuit of such a justification over the course of his career that makes him a giant.

Religious belief by its very nature cannot be compelled. It must be freely chosen if it is to be meaningful and consequential. The state that compels it pursues impossibility and stultifies and represses vibrant religious life. By protecting my freedom to disbelieve, a secular state, as defined in this book, is necessary for my freedom to believe, which is the only way belief has any meaning and consequences, he argues (An-Na'im

2008, 279-280).

The meaning and interpretation of Islam is a human process that has always been in flux (An-Na'im 2008, 11-20). An-Na'im is neither a relativist nor a skeptic; he believes that the Quran is Allah's revelation. But interpretations of its meaning have always dynamically evolved through shifting consensus. Yesterday's heresy may well be today's orthodoxy. To freeze any one interpretation into the laws of the state is to make fast what ought to be left fluid. Rather, interpretation always ought to be left to believers and communities. It is just the freedom that the secular state provides that allows the great historical flow of interpretation to continue.

Any attempt to freeze any one interpretation in a constitution or the basic laws of a state leads to tyranny (An-Na'im 2008, 30). Because interpretation is a human process, human rulers who seek to enforce a particular understanding of Islam will inevitably do so repressively and may well use orthodoxy as a mere tool for rule. Although An-Na'im does not say it, the history of his native Sudan over recent decades offers ample grist for this argument.

The history of Islam, as An-Na'im shows in his brilliant and rich Chapter Two, contains many examples of separation of religion and state, even in the early centuries. This was not modern constitutionalism, to be sure, but involved an independence of religious authority and a limitation of state responsibilities to typically temporal ones—raising armies and taxes, for instance. It was in good part European colonial regimes that created today's states that rigidly enforce *Shari'ah*.

A constitutional regime is one where religious people may advocate policies out of their religious convictions as long as they do so through secular language and arguments. An-Na'im explicitly links his concept of civil reason to the arguments of John Rawls and Jrgen Habermas, who have proposed similar, though not identical, restrictions. He rejects the authoritarian secularism of modern Turkey, which seeks to control Islam sharply in the name of modernization, equality, and nation-building.

Rather, he advocates religious participation, but on the ground rules of secular language (An-Na'im 2008, 197).

Shari'ah on the Ground

Through a variety of Islamic arguments, he makes the case that a secular state is actually good for religion. From the standpoint of Islamic ethics (*'ilm al-akhlaq*), he argues that state enforcement of *Shari'ah* vitiates Muslims' ability to carry out their religious duties through the exercise of human will (An-Na'im 2008, 80). From the perspective of Islamic jurisprudence (*fiqh*), An-Na'im remarks that Islamic sacred sources say little about the form of government that Muslims should adopt, citing work by other major scholars such as 'Ali 'Abd al-Raziq (Egypt, 1888-1966) and Nurcholish Madjid (Indonesia, 1939-2005). He argues that the existence of multiple interpretations of Islam undermines the claim that there is a single, timeless set of *Shari'ah* regulations for the state to enforce.

From the biographies of the earliest generations of Muslims (*sīyar al-salaf*), An-Na'im argues that the first four successors to Muhammad in the 7th century offered a precedent for the modern secular state (An-Na'im 2008, 62). These leaders, known in the Islamic heritage as the Rightly Guided Caliphs, were particularly devout and religiously knowledgeable, An-Na'im notes (to note otherwise would place him outside of the Sunni mainstream). Their legitimacy as rulers of the Muslim community was based not on their religious authority, he argues, but rather on their political authority as heads of state. Other companions of the Prophet, who are also revered for their piety and Islamic learning, did not necessarily agree with the policies of these first caliphs, but they accepted caliphal authority in order to protect the new polity.

And from the standpoint of contemporary Islamic welfare (*maslahah*), An-Na'im argues that state enforcement of *Shari'ah* — as it has been traditionally understood — undermines democracy and human rights, including the rights of women, non-Muslims, and the freedom

to choose one's religion. In each of these areas, An-Na'im suggests that Muslims need to engage their religious traditions in a spirit of self-criticism, rather than perpetuate misguided aspects of Islamic heritage out of understandable defensiveness about Western colonial and post-colonial influences (An-Na'im 2008, 19).

The Historical Phases of KPPSI

After its dead faint for the recent years, on March 7-8, 2014, the Fifth KPPSI or Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam Sulawesi Selatan (the Preparatory Committee for the Implementation of Shari'ah—henceforth KPPSI) was held in Asrama Haji Sudiang, Makassar. As in the previous ones, this congress was committed to uphold Shari'ah in South Sulawesi. One of the results is reaffirmation and reappointment of Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar as a leader of Tanfidziyah of KPPSI for the fifth time. Under the theme Reaktualisasi KPPSI untuk Masyarakat Madani dalam Bingkai NKRI (Reactualization of KPPSI Toward Civilized Society on the Framework of NKRI), KPPSI has conditions to enforce authority for South Sulawesi. Even though this theme has covered up a real-spirit behind KPPSI, it is interesting to know if KPPSI would ground Shari'ah on the basis of 'secular' idea—as An-Na'im proposed. What is KPPSI? How did KPPSI declare its ideals to uphold Shari'ah in South Sulawesi?

KPPSI was founded after a series of meetings and conferences starting in 2000. In August 2000, the first Mujahidin (Arabic for 'fighters of jihad') congress on Movement to Implement Shari'ah in Indonesia was conducted in Yogyakarta with the purpose of 'integrating the aims and actions of all Mujahidin to Shari'ah.'(Juneddin 2002) The participants of the congress comprised hundreds of activist from Islamic organizations, Islamic parties and scholars from all over Indonesia. The participants from South Sulawesi included Abdurrahman A. Basalamah, former rector of the Indonesian Muslim University in Makassar, the university from which many of KPPSI activists came from, and Agus Dwikarna, who

were elected to positions on the Mujahidin Council.

As a follow-up to an informal meeting at the Hotel Berlian in Makassar in October 2002, the same year a three-day Islamic Congress was held in Makassar. The congress committee declared the congress' participants to have represented all major Muslim groups, organizations and institutions throughout the province of South Sulawesi (*Majalah Suara Hidayatullah*, November 2000). The congress was convened with the special objective to discuss 'Special Autonomy for the Implementation of Shari'ah in South Sulawesi (KPPSI 2001, 36).

The congress was opened by the Deputy Governor of South Sulawesi. Diverse groups participated, including student activists, quasi-paramilitary groups from all over South Sulawesi, and romantics from the Qahhar Mudzakkar era, along with active participants from the Yogyakarta congress, like Habib Husain Al-Habsyi and Abubakar Baasyir, the allegedly leader of the Jamaah Islamiah terrorist network (The Case of the Ngruki Network in Indonesia Jakarta/Brussels, August 8, 2002). Hundreds more participated from all over South Sulawesi. Abdul Hadi Awang, a charismatic figure from the Malaysian opposition Islamic party PAS, also attended; probably one of the reasons why the congress committee occasionally claimed the congress to be an international one.

It is surprising to note that the congress was tightly guarded, not by the police or the army, but by a quasi-paramilitary group known as the Lasykar Jundullah (The Army of God, see below), allegedly to prevent 'infiltration'. The Lasykar not only guarded the toilets, they even limited access to the *musholla* (small mosque/praying space) during the supposedly open and public Friday noon prayers. It is easily to understand if some participants later professed that the tight security made them feel awkward and 'controlled' (Juneddin, October-December 2002). However, Lasykar Jundullah was established not only for this purpose but also more importantly to enforce KPPSI's political movement. Its leader, Agus Dwikarna, is currently serving a ten-year jail sentence in the Philippines

because he was accused of carrying explosives in his suitcase during his visit to the country in 2002. After the first Makassar congress, several results were announced, the most important one being the establishment of the KPPSI, a formal body mandated and authorized to regulate and organize the preparation for Shari'ah implementation in South Sulawesi. The aspiration to implement Shari'ah would be realized using the regional autonomy laws already enacted by the Habibie government in 1999. Therefore, KPPSI is making all necessary efforts to obtain special autonomy for the province of South Sulawesi, similar to that granted to Aceh in order that the former province could enforce Shari'ah under the same legal status.

The KPPSI was comprised of two main bodies, the Majelis Syuro (a largely advisory council) and the Majelis Lajnah Tanfidziyah (the executive council). Members of Majelis Syuro were mostly university intellectuals and '*ulama*' (religious scholars). Included in this category not only local intellectuals and scholars from a state-owned public University of Hasanuddin and a private University of Indonesian Muslim (UMI) as well as Islamic scholars from Alauddin State Institute for Islamic Studies (IAIN), but also the executive members of the local branch of the New Order-created Majelis Ulama Indonesia (Indonesian Council of Islamic Scholars). The executive council is led by Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar—one of the many sons of the legendary Abdul Aziz Qahhar Mudzakkar, who led a loosely organised rebellion, the Darul Islam, in South Sulawesi from 1950 to 1965. Due to this family connection, it is hard for the movement to deflect accusations of 'nostalgia'. As we shall show in due time, the historical relationship and association between KPPSI and this movement are even more evident.

Apparently, with the purpose of strengthening the spirit of the pro-Shari'ah groups, the second Islamic Congress was conducted in Makassar in December 2001. The organizing committee of this congress claimed even wider support both for their congress and hence for the struggle.

The name of individuals listed as members of the various committees for the congress represented almost all notable social, political and religious figures of South Sulawesi in such a way that it reads like a (male) Who's Who of the province. The governor of South Sulawesi, chair of the house of people's representatives of South Sulawesi (DPRD-I), and mayor of Makassar Municipality were all listed as members of the Advisory Committee for the second congress, as were Muhammad Jusuf Kalla (one of the most respected figures among the South Sulawesi people, a coordinating minister for social welfare during President Megawati's administration and an elected Vice President in the 2004 election) and Tamsil Linrung, a Jakarta politician, who was later arrested together with Agus Dwikarna in the Philippines. The steering committee included all the rectors of Makassar's major universities, as well as the chairpersons of the local Muhammadiyah and Nahdhatul Ulama branches, the two biggest Islamic organizations in Indonesia.

The Political Agenda of KPPSI

However, it is unclear to what extent these notables shared or support KPPSI's ideology or political agendas (Mathar, interview in July 2003). As at most public events in South Sulawesi, many of these identities appeared at the congress only long enough to give presentation during the allotted time. Some, like the governor, sent a representative; others did not bother to attend. Nevertheless, as Pradadimara and Juneddin note, list of notables presented a conservative image of the movement, as the congress was organized in accordance with the existing political scene in South Sulawesi (Juneddin, October-December 2002).

Although numerous groups of the South Sulawesi Muslims can be considered in moderate stand with respect to the implementation of strict Shari'ah in their region, KPPSI was insisted in announcing a pre-prepared draft of a law which would grant special status to South Sulawesi and allow the local government to impose comprehensive Shari'ah. As mentioned

earlier, the draft law was clearly inspired by similar legislation enacted in Aceh. However, this announcement was overshadowed by a bomb blast on the third day of the congress. The organizers blamed a ‘third party’ of trying to disrupt the congress, but police suspected that the incident was a cheap self-publicity act. The second congress is now remembered primarily by this incident.

In addition, KPPSI also maintains a close connection with several *anti-maksiat* or *anti-kejahatan* (‘anti-immorality’ or ‘anti-crime’) groups. These groups have burgeoned in various regions in the interior areas of South Sulawesi since 1999. Lasykar Jundullah (not yet led by Agus Dwikarna) appears to have become an umbrella organisation for these bands. Subsequently, the Lasykar Jundullah (from Arabic, literally means God’s soldier) was to become an integrated part of the KPPSI. KPPSI claims that currently the Lasykar Jundullah has 10,000 members, but many people are doubtful that this claim is proofable. This civilian militia is also expected to become a Shari’ah police force if Shari’ah starts to be implemented. However, according to Greg Fealy’s investigation, Lasykar Jundullah has actually acted as a semi-criminal and vigilante group, usually armed with sticks and machetes. Many of its members have backgrounds in local gangs and it is a feared presence in South Sulawesi, where it regularly intimidates parliamentarians, officials and the media into supporting its moves to implement Shari’ah in the province (Fealy 2002, 10).

From the religious point of view, to a certain degree the South Sulawesi Muslim people tend to retain fanatic, rigid and orthodox Islamic beliefs and practices (Pelras 1996, 187). Historically, it can be said that attempts to implement Shari’ah in South Sulawesi has a deep-rooted history since the penetration of Islam in the region in the early seventeenth century (Pelras 1985, 29). When the Darul Islam rebellion led by Abdul Qahhar Mudzakkar was in power in this region in the 1950s, strict Islamic rules had already been applied in some parts.

According to C. Pelras, the principle underlying Qahhar Mudzakkar's Darul Islam movement tended towards a kind of Islamic socialism, to be expressed in measures including a moderate degree of land reform; the suppression of social inequality and of all ostentation in dress and behavior, such as the wearing of gold, jewels and silks or sumptuous feasting at weddings; the eradication of all traces of 'feudalism', such as traditional political offices and aristocratic titles, and of 'paganism', such as pilgrimage to sacred places and the performance of pre-Islamic rituals; and the implementation of Islamic Shari'ah in its strictest form, that is, stoning for adulterers to death before the public and the amputation of a hand for thieves.

The impact of this movement is still felt and observable within population and Abdul Qahhar Mudzakkar has, to some extent, become a legendary figure and patriot among the older people in South Sulawesi, even after more than fifty years since he died (Gongong, 1992). KPPSI is probably the best example for this influence. In many occasions, KPPSI activists cannot conceal their respect and admiration when it comes to the history of this movement. Of particular importance to note, KPPSI considers that the pioneering attempt made by the Darul Islam to implement some elements of Shari'ah in South Sulawesi in 1950s is one of the undeniable historical and cultural foundations for its movement today.

Intertwining Issues: Secular and Islamic

Here, I would like to have some critical responses to An-Na'im idea of Shari'ah, human rights, and citizenship. Firstly, An-Na'im's notion tends to emerge a high tension between those who want to build Islamic state in one side, and those who want to be more secular in other side. That is why that he proposes a reformation of some aspects of Shari'ah. However, the problem is that what he proposes is actually not something new in the history of Islamic jurisprudence. Since Muhammad Iqbal, for instance, such idea was regarded as necessary (Iqbal 1989, 137-138).

It is important to note that KPPSI was historically derived from the debatable issue of Jakarta Charter (*Piagam Jakarta*) in the earlier era of Indonesian independence. The struggle to implement Shari'ah in modern Indonesia involves a long and bitter debate particularly because the struggle is directed to obtain formal legislation from the state power. At the earlier stage of Indonesian independence, Muslim leaders who became members of the Preparatory Committee for the Indonesian Independence (BPUPKI) had struggled to introduce in the preamble of the 1945 Constitution a phrase that would politically obligate all Indonesian Muslims to practice their religious duties. The preamble, later known as the Jakarta Charter, which includes the seven words (that is, *dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluknya* [with the obligation to carry out Shari'ah for its followers]), is believed can give a constitutional basis for the upholding of Shari'ah in Indonesia.

However, the inclusion of these seven magic words into the Constitution was unsuccessful, mainly because it was strongly opposed by the minority non-Muslim politicians and the secular nationalists, most of whom were also Muslims. Within the Constituent Assembly in 1959, the debates on the Jakarta Charter also arose. From 1959 onward the Jakarta Charter continued to become, as Boland puts it, a divisive issue between two main streams [the nationalists and Islamic groups] within Indonesian societies.

An-Na'im has failed to see this tension. In the history of implementing Shari'ah in Indonesia, the intertwining issues between those who want Islamic state and those who want secular state are always in continuum. It means that the idea of Shari'ah as the ground of constitutionalism, even it should be based on human rights, should consider about such probability. As like An-Na'im, both nationalists and Islamists have similar idea to create a constitution based on human rights, or whatever we define 'the rights' itself.

The Wide Use of Islamic Jargons and Identity

The civic reasons are important, for him, to neutralize an involvement of political parties with high priority on Islamic dimensions (or Islamic political parties) (An-Na'im 2009, 56). However, An-Na'im may ignore other conditions, as like in Indonesia, in which not only Islamic parties, but also secular or nationalist political parties use Islamic jargons and identities for getting high numbers of votes.

The other problem is that what An-Na'im argued about majority of Muslims. It is important because some Muslim groups have attempts to make use of the majority to propose their idea of Shari'ah. It is also right for the KPPSI activists. It is interesting that although the Muslim groups who support the KPPSI agenda are undoubtedly small minorities among the total number of Muslim groups, organizations, and institutions in South Sulawesi, KPPSI's appearance on the local media, especially in the newspaper, could be misleading. The statements or press release regarding almost all KPPSI activities will immediately appear on the local media, frequently as headlines or captions.

For certain uncritical observers, this phenomenon could be perceived as the best representation of the Islamic stance held by the majority of Muslims in South Sulawesi. In other words, since the issue of Shari'ah implementation frequently appear as the most important coverage on the local media, one may be tempted to think that *most* of the South Sulawesi Muslim people are pro-Shari'ah (implementation). In fact, this again does not seem to be true. A journalist from *Fajar*, the most widely distributed daily in the region, told that KPPSI media coverage, including those granted by his daily, is partly due to the psychological pressures of this group on local publishing companies to support its moves (Halim, 2013). On the other hand, many activities organized by other Muslim groups who do not support the formal implementation of Shari'ah, or openly challenge such an effort, and with the purpose of balancing the image of Islam and the Muslims in South Sulawesi, have passed uncovered by the

local media.

When An-Na'im has argued that Shari'ah will be simply Muslims' way of life, it should be firstly clear about what his definition of Muslims itself. Even in the state where Muslims have become majority, it does not means that they have general agreements or single language of implementing Shari'ah into their states. It is one of what An-Na'im has probably ignored that his data is not commonly based on the statistical survey. Although, the survey is not really helpful for capturing the majority of Muslims, An-Na'im should be aware of the contested idea about majority and minority, or most importantly between Muslims who agrees and disagrees with Shari'ah as their way of lives. It is not about how Shari'ah becomes grounding Muslims' ways of life, but rather it is about how to accommodate their diverse Muslims' perspective about Shari'ah in the context of democratic state.

The High Tension in Shari'ah Implementation

It is important to remember that over times and places, there are many efforts to implement Shari'ah as the primary rule of state, including in Indonesia. However, instead of providing a strategic condition for democracy, the proposed project of Shari'ah was facing much fearful tensions in the certain states or regions. So, it will be considerable to position Shari'ah as the jurisprudential principles not only for Muslims, but also for non-Muslims (Bagir 2009, 20). Negotiating Shari'ah with the local contexts in the certain states may be, in this case, one of effective ways.

In the context of KPPSI, the first problem that KPPSI activists have created within diverse Muslim groups in South Sulawesi is its claim that all major Muslim groups in South Sulawesi have been in agreement with and even supported its cause. KPPSI easily referred to the two congresses it has organized as having represented all Muslim groups, organizations, and institutions in the province. In the three texts discussed earlier, KPPSI

frequently states that it has acquired such a strong support from the people of South Sulawesi (KPPSI 2001, 4-6). In fact, this is not always the case. It is true that for all Muslims groups in South Sulawesi, as perhaps in other parts of the Muslim world, Shari'ah has been commonly understood and accepted as a comprehensive set of norms and values regulating human life down to the smallest details and, hence, they would all agree that Shari'ah should be implemented in their life. But when it comes to the ways in which Shari'ah has to be implemented, these diverse Muslim groups would demonstrate diverse opinion as well. In fact, a number of Muslim groups in the province have sounded their objections.

What I would like to pose here is that not only in the area of inter-religious community, even in the context of intra-religious people, the idea of Shari'ah formalization is highly debatable. It means that An-Na'im's proposal to implement Shari'ah as the basic principle of constitution based on the civic reasons will deal with this situation. The legislators who are entitled to create the constitution are in fact religious people (in this case, Muslims) who have different opinions about the ways they should implement Shari'ah.

The Degrees of Compromising Shari'ah

According to Charles Kurzman, An-Na'im idea of civic reasons overlaps considerably with John Rawls' concept of public reason. However, the authors also differ in significant ways. For Rawls, religion was a side issue and only permissible in political debate under exceptional circumstances, such as the social divides that confronted the abolitionist movement and the civil rights movement in the United States (Rawls 1999, 502). Rawls's position was firmly allied with the secularization thesis in the sociology of religion, whereby religion inevitably recedes from the public sphere as a country modernizes. For An-Na'im, by contrast, religion is a permanent and worthwhile feature of human life that informs many citizens' political priorities, just as other aspects of social position and

ideology do — a position that is consistent with the work of Christian Smith and others in the sociology of religion who have contested the secularization thesis. An-Na‘im favors a secular state, but he also favors a robust role for faith in public life (Kurzman 2013).

By looking at the difference between Rawls’ idea of public reasons and An-Na‘im concept of civic reasons, the first is more eligible than the later to see the phenomena of Shari’ah implementation in South Sulawesi. What I would like to argue here is not about the KPPSI’s struggle for implementing Shari’ah, but how Shari’ah, in some extents, is compromised by other Muslims. As like mentioned before that the basic problem of KPPSI is looking at the diverse Muslims perspective, even in the area where they become majority.

It means that even though KPPSI has claimed as the most appropriate representative of Muslims in Makassar, it should be clear that some other Muslim groups, instead of trying to formalize, prefer to *de-formalize* Shari’ah by giving a more substantive meaning to the concept. For them Shari’ah is a developing concept and it should be always interpreted and reinterpreted in accordance to the changing socio-cultural situation encountered by the Muslims in different ages. What they think to be the most crucial issues that the Indonesian Muslims in particular, and all Indonesian people in general, should instead strive to resolve today are issues pertaining to law enforcement, education, economic crisis, environmental deterioration, human rights, good governance, democracy, and the like (Burhanuddin 2003).

The existence of other groups who celebrate the de-formalization of Shari’ah has represented Rawls’ idea of public reasons in a democratic state. It is not important, for Rawls, to enforce *comprehensive doctrine* (or in An-Na‘im’s term—*Shari’ah*) into the public based on the civic reasons as An-Na‘im has proposed. The most crucial, for Rawls, is how to compromise the degrees to which Shari’ah is interpreted and accepted by the Muslims and non-Muslims as the basis of constitutionalism in a democratic

state. It is also related to the precondition of democracy in regards with the possibility of implementing Shari'ah in Indonesia. For Rawls, the precondition of democracy is a society which prepare for respecting any law decision. They will respect the law even though it does not fit to their own religious beliefs or they disagree with its implementation. As far as they can be aware of the limits to which they have to tolerate in respecting the law, although they have different opinion about it, it does not matter. That is how democracy works in the arena of idea contestation.

In the context of KPPSI, for Rawls, it is not the case what kind of Shari'ah will be implemented into South Sulawesi. As far as the community respects this decision, the need of democracy will be fulfilled. For those who compromise Shari'ah by means of reinterpreting them in different ways from those who support the formalization of Shari'ah, the existence of KPPSI is a part of democracy. It will be different when An-Na'im has perceived in the sense of how Shari'ah should be implemented and followed by not merely Muslims, but also non-Muslims people. The basic idea of An-Na'im does not lie in the arena of idea contestation, but in the content of liberal constitutional Shari'ah to be followed by the people.

The Issue of Postcolonial and Western Intervention

At the same time, Rawls also considers the possibility of decent non-liberal peoples, whose politics may not be fully democratic but at least enforce the rule of law and respect human rights. These decent nations pose no threat to the international order and should be left alone to live their own way, so long as they do not become indecent. Rawls's example of a decent non-liberal people, tellingly, is a fictional Muslim country, Kazanistan — presumably a play on the capital of Tatarstan, Kazan. An-Na'im, writing for the citizens of the Kazanistans of the world, is not prepared to give non-liberal Islamic states a free pass. He does not call for Western intervention, but rather for internal reform. Muslims themselves have a duty to bring about constitutionalism, human rights, and democratic

citizenship, An-Na'im argues. He proposes that the best path toward these ideals — and the best path toward Islamic fulfillment — is a secular state.

For this case, An-Na'im has probably ignored a fact that Indonesia is one of postcolonial countries. According to Greenberg, it is sometimes said that Western criminal law and institutions in postcolonial countries actually suppress human rights because they establish a centralized and hierarchical system based on the coercive powers of a hegemonic state (Greenberg 1980, 133-136). It can be seen on the characteristics of Shari'ah implementation by KPPSI in Makassar. Since the beginning, the KPPSI activists have insisted to build Makassar, as like as Aceh, as one of the center of Islamic representation in Indonesia. The Islamic laws they have prepared for are regarded as the tools to grant special status to South Sulawesi and allow the local government to impose comprehensive Shari'ah. Moreover, the draft law was clearly inspired by similar legislation enacted in Aceh.

This condition has represented their efforts to make a centralized and hierarchical system in which the Muslims community will be leading people who have special rights to manage South Sulawesi people. Another characteristic of postcolonial people is having a romantic idea of the past glory. Historically, the attempts to implement Shari'ah in South Sulawesi had a deep-rooted history since the penetration of Islam in the region in the early seventeenth century. When the Darul Islam rebellion led by Abdul Qahhar Muzakkar was in power in this region in the 1950s, strict Islamic rules had already been applied in some parts. Inspired by Darul Islam romanticism, the KPPSI activists have special powers and being persistent to create an Islamic law in Indonesia.

Unfortunately, An-Na'im does not mention about the problematic issues regarding with implementation of Shari'ah in such postcolonial countries. Even though An-Na'im has explained that his idea is postcolonial innovation (An-Na'im 2009, 12-13), in which the secularity, in some extents, is needed to ground a constitutional Shari'ah, he has

probably ignored the powers of native people who have own ways in enacting their religious laws into the secular constitution. Besides that, looking at the high numbers of Muslims in the certain stated is not really helpful to further explore the possible implementation of Shari'ah via Western intervention or influence. An-Na'im has focused only on internal reform by Muslims people, whereas some Islamic countries, including Indonesia, has achieved strong influence from Western in their decision of lawmaking. The possibility of implementating Shari'ah should be also counted on this regard without having more side on Muslims although the object is related to Islamic law. Additionally, talking about postcolonial innovation should not refers an obligatory to implement the colonial (Western) idea of secular in reconsidering about lawmaking. In some extents, it is better for Indonesian people to have own ways in interpreting their local needs to be incorporated into their own law rather than having a historical dependency on the pre-colonial circumstances.

The Paradoxical Basis of Secular State

It is also hard to see how the argument from flux can ground An-Na'im's secular state. A factual statement—a great plurality of interpretations have characterized a religious tradition—alone says nothing about whether one interpretation is truer than another. The argument is even self-defeating. If one asserts the constant flux of interpretation as a supporting girder for the secular state, then one is in fact asserting this claim as being beyond flux. An-Na'im may well reply that the secular state is not necessarily universally and eternally valid and is itself the product of an evolution of consensus. That does not change the fact that the kind of state he is advocating is one that respects the flux of interpretation, but whose basic rights and constitutional structure are not themselves subject to change. That is, a state that keeps interpretation open is, for him, non-negotiable—that is, not subject to interpretation.

For An-Na'im, secularism should be regarded as mediation between the need to keep religion and the state separate and the reality that religion and politics are connected (An-Na'im 2009, 13). The problem is that is secularism needed to analyze democracy or relationship between religion and politics? Alfred Stepan has ever posed this question. In fact, this question has challenged An-Na'im idea of using secularism as mediation within the complex relationship between religion, state, and politics.

According to Stepan, it is impossible to define secularism in one single perspective, and that is why he uses the concept multiple secularisms (Alfred Stepan, 2010). Instead of searching for or using secularism as tool of analyzing that relationship, it is notable to get starting with providing analysis of relationship between democracy and religion. It is about the degrees how democracy is needed by religion and how religion is needed by politics. It is based on different experiences of some countries, including Indonesia, in which the democracy has been defined interchangeable from one period to another period.

Based on Stepan's theoretical consideration, it will be questionable that what kind of 'secularism' An-Na'im will propose in Indonesia, and what period of Indonesia he wants to imagine as the best secular state which implement Shari'ah? An-Na'im has argued that Indonesian government forces citizens to register as members of one of the five official religions. However, Indonesia has not undermined religion, as some devout Muslims fear. If anything, Muslims' religious freedom may be greater under these regimes than under so-called Islamic regimes, which favor certain sects and interpretations and impose barriers on others.

However, An-Na'im has ignored that even in Indonesia, the regulation has been change from period to other periods in the different places. Although Indonesian government has included democracy, some regions sometimes have different policies to decide what they want to enact into their own community. The case of KPPSI, for example, has shown the An-Na'im failures to see the diverse policies in the secular

state, especially in Indonesia. South Sulawesi is one of Indonesian regions, in addition to Aceh with jargon Serambi Makkah and Pamekasan with Gerbang Salam, where some Muslims have efforts to enforce Shari'ah in a secular state.

In this regards, the idea of secularism as mediation is too odd in dealing with this problem. The secular state does not guarantee that all Muslims have similar idea to use that concept as basic consideration in lawmaking. Probably, An-Na'im idea will be more applicable in the early era of Indonesian independence when the founding fathers, even with high tension in deliberation, have successfully arranged a Constitution 1945 and Pancasila as their basic ideology. However, in Reformasi era, the idea of secularism was interpreted in different ways and for different purposes. The controversy of implementing Shari'ah in South Sulawesi has represented how the secularism can be a real mediation within this tension.

The Undergird of Rights

The need for substantive grounding is all the greater when it comes to human rights, a centerpiece of An-Na'im's political proposals. The very idea of human rights is that some sorts of human goods—the lives of the innocent, for instance—always ought to be protected and that some sorts of actions—like war crimes and torture — always ought to be prohibited. This is true because of qualities that inhere in human beings *qua* human beings, not as members of this or that community—hence, *human* rights. But doesn't a defense of such rights require a claim that some principles and interpretation are beyond flux? An-Na'im advocates for a constitutional regime in part because he wants to keep interpretation open. But what about the rights that undergird this openness? Must not they be considered non-negotiable and universally valid?

In the case of implementing Shari'ah in South Sulawesi is that KPPSI has used this rights to enforce the Islamic law into the constitution. Indeed,

in the context of human rights, in debatable definition of rights itself, their efforts are justified. It is part of openness supported by An-Na'im in a secular state. The problem is that KPPSI has undergirded such openness by advocating their interests. The unique is how KPPSI has endeavors to convince people with holding some congress, including Islamic Congress at Hotel Berlian in Makassar in October 2002.

By inviting many groups, organizations, and institutions throughout the province of South Sulawesi, they demands, as like Aceh, Special Autonomy for the Implementation of Shari'ah in South Sulawesi. The special autonomy has given certain power for Muslims as majority, in some extents, to undergird other rights and close the openness. If An-Na'im has advocated the openness as the basic idea of human rights, this kind of possibility should be reconsidered. It is important to notice that rights will be interpreted by different people in different ways. If An-Na'im lets the flux of argument in continuum, the rights he has proposed should be defined based on some conditions and characteristics. Anyway, the majority's voice must be accommodated in proposing the idea of democracy and secular state.

The Debatable Human Rights as Universal Value

I consider about how universal idea An-Na'im has proposed in his article regarding with human rights as he has repeatedly mentioned in his article to refer public reasons in Islam. It is suspicious issue if we are aware of where this declaration of human rights was coming from in the first place: liberalism, multiculturalism, and the like. In *Islam and the Secular State* (2008), he ends up arguing closer to contemporary western philosophers who advocate liberal democracy on grounds of procedure, consensus, and stability than to those philosophers, western and non-western alike, who argue for it on the grounds of transcendent foundations, natural law, and universal reason. It seems that Muslims would be far more receptive to the latter sort of approach.

In this case, it is not wise to oversimplify arguments about scriptures or natural law. However, according to Daniel Philpott, different religions and different philosophical traditions have different ways of grounding claims about what is human and about how the principles that justify human rights are to be defended. The character of these arguments has shifted over time as well. Certainly internal debate and evolution characterizes the natural law tradition. Human rights itself is and has been debated between and within traditions. An-Na'im is smart to point out that normative systems . . . are necessarily shaped by [people's] own context and experiences, any universal concept cannot be simply proclaimed or taken for granted (An-Na'im 2008, 114).

However, there is an important claim here: Apart from a rationale that makes strong universal claims about human dignity and the validity of basic moral precepts, it is very difficult if not impossible to make a robust argument for human rights, the kind that can truly fend off competitors. Religious traditions and the natural law that is embedded in several of them, have, over the course of history, proven to be some of the strongest providers of these rationales. Though An-Na'im acknowledges the need for an internal Islamic argument and for Islamic justification in *Islam and the Secular State* (2008), he places far greater stress on the fluidity, uncertainty, and flux in the Islamic tradition than he does on positive arguments for human rights that are rooted in the Quran or in the Islamic philosophical tradition.

In this case, An-Na'im believes that human rights are universal, but it should be experienced by people in their own experiences and contexts. This argument is weak in the sense of defining human rights without having pre-consideration on Universal Declaration of Human Rights. Additionally, if An-Na'im would like to celebrate the contested idea of human rights, he should think about many people who have competed between each other to interpret human rights based on their own traditions.

Some of Muslims who pro-KPPSI have been certain of the possible impact of Shari'ah on the better life in South Sulawesi. They also believe that human rights were actually included in Quran without having the declaration of human rights. If this opinion is possible to occur, so the question will be like that: where human rights must be placed in the terms of Shari'ah grounding in Indonesia? If An-Na'im uses the neutrality of state in the light of politics and religions, he should be clear about Islamic human rights which can be grounded in secular state and its possibility to be accepted by all people, either Muslims or non-Muslims.

The Possible Tyranny from Shari'ah Grounding

In some extents, An-Na'im's claim that enshrining a particular interpretation of *sharia*—always the product of a human process—into the constitution of a state leads to tyranny and the abuse of power. There are indeed lots of good reasons why the claims of a particular religion ought not to be enshrined in the constitution of a state, particularly one with a religiously plural population. And there are plenty of examples, contemporary and historical, of regimes that justify their tyranny on religious grounds, sincerely or manipulatively. But what An-Na'im underestimates, in my view, is the importance of substantive religious and philosophical underpinnings for opposition to such tyranny.

In their efforts to implement Shari'ah in South Sulawesi, the KPPSI activists have in fact certain ideology to enforce their own interests in the light of constitutionalism. However, this announcement was overshadowed by a bomb blast on the third day of the congress. The organizers blamed a 'third party' of trying to disrupt the congress, but police suspected that the incident was a cheap self-publicity act. The second congress is now remembered primarily by this incident.

In addition, KPPSI also maintains a close connection with several *anti-maksiat* or *anti-kejahatan* ('anti-immorality' or 'anti-crime') groups. These groups have burgeoned in various regions in the interior areas

of South Sulawesi since 1999. Lasykar Jundullah (not yet led by Agus Dwikarna) appears to have become an umbrella organization for these bands. Subsequently, the Lasykar Jundullah (from Arabic, literally means God's soldier) was to become an integrated part of the KPPSI. KPPSI claims that currently the Lasykar Jundullah has 10,000 members, but many people are doubtful that this claim is proofable.

The possible tyranny from this effort is a fact that KPPSI tends to use civilian military to force Shari'ah to be implemented. As mentioned before, Greg Fealy has investigated that Lasykar Jundullah has actually acted as a semi-criminal and vigilante group, usually armed with sticks and machetes. Many of its members have backgrounds in local gangs and it is a feared presence in South Sulawesi, where it regularly intimidates parliamentarians, officials and the media into supporting its moves to implement Shari'ah in the province (Fealy 2002, 10). Such condition, I think, is unthinkable by An-Na'im in the light of grounding Shari'ah in a secular state.

The Absence of Muslims' View on Civic Reason

Finally, it is strange to see An-Na'im, an advocate of religious participation in democracy, endorsing arguments along the lines of John Rawls and Jrgen Habermas that demand secular rationales in political debate—civic reason, as he calls it (Bagir 2009, 19). Whereas he does allow Muslims to reason politically on the basis of *sharia*, he argues that appealing explicitly to religious rationales in public debate violates the norms of citizenship in a secular state. Secular arguments for public policy positions are impartial and accessible, ones that most citizens can accept or reject, and so should be pursued.

What we have to be aware of such condition is the possibility of understanding Shari'ah in the fundamentalist way. Surely, An-Na'im has attempts to cover this point of view, but he has interchanged such perspective with his liberal idea of human rights and civic reasons.

However, as mentioned earlier, his liberal tendency on human rights has enforced himself to have more side on liberal rather than fundamentalist ways. He has proposed to negotiate Shari'ah with civic reasons, but he has lack of understanding on how fundamentalists will define Shari'ah in their own perspectives.

Indeed, KPPSI has consisted of activists and intellectuals. Most of them are coming from Alauddin State Institute for Islamic Studies (IAIN) in Makassar, in addition to some radical groups, including Lasykar Jundullah. However, although this commission has included some activists and intellectuals, the fundamental way of understanding Shari'ah is really attached. It can be seen with the fact that there has been very little open and intellectual debate on what actually Syari'at Islam means and implies. Statements in local newspapers relating to Shari'ah have been mostly dogmatic, as if what Shari'ah means has been for all Muslims something to be taken for granted.

In this regard, there are several questions to be investigated. *Firstly*, what *Syariat Islam* (Shari'ah) is for KPPSI. *Secondly*, in what ways KPPSI will apply the Shari'ah to the South Sulawesi Muslim people. *Finally*, to what extent the implementation of Shari'ah through the state power is acceptable among the Muslim in South Sulawesi and possible to achieve (Halim 2013).

By considering about unclear definition of Shari'ah from the perspective of KPPSI activists, the fundamentalist way tends to be used to understand this term. Later, relatively being conscious about the complex issue around definition of Shari'ah, KPPSI begins to compose text entitled *Intisari Syariat Islam* which is more fundamental rather than liberal one. Additionally, they also use verses from Al-Quran which can be considered as explicitly ordering the Muslims to implement Shari'ah, such as Al-Shura (42): 13, Al-Jathiyah (45): 18, Al-Maidah (5): 45, 47, and 50.

If such condition is true, so the possible question for An-Na'im is how to deal with such fundamentalist way in understanding Shari'ah in a

secular state? Should we have secular interpretation to Shari'ah? If so, how can we ground this way into all people, including fundamentalist ones?

CONCLUDING REMARKS AND RECOMMENDATION

In his book, *Islam and the Secular State* (2008), An-Na'im has focused on secular state by stating that the secularism is contextual and historical, in which every country has own experiences to itself. He has also believed that state cannot be religious because the state is political institution it is incapable of having a religion. However, every Muslims, An-Na'im has argued, need a secular state to be Muslim in the convictional way. To achieve this purpose, a secular state should reform Shari'ah as Muslims' way of life, and it can be realized through political way. The secular state can be mediation between the need to keep religion and the separate and the reality that religion and politics are connected. In grounding Shari'ah as the basic constitution, a state should refer to civic reasons, our reasons for promoting particular ethical or normative principles or policy objectives through law and administration. These reasons should be in continuum to keep the state neutral regarding religious doctrine and keep their government responsive to our religious values through politics.

In regards with the efforts to implement Shari'ah in a secular state, the case of KPPSI is necessary to be posed here. KPPSI is a crystallization of romantic idea from Abdul Qahhar Mudzakkar's rebellion to the government due to the abolishment of seven magic words in Jakarta Charter (*Piagam Jakarta*). It was built after the first Islamic congress on October 19 – 21, 2000 in Makassar. It is aimed to demand a special autonomy for implementing Shari'ah in the province of South Sulawesi. The KPPSI has consisted of activists and intellectuals mostly from UIN Alauddin Makassar, and some radical groups, such as Lasykar Jundullah. They have claimed themselves as the representatives of all Muslims in South Sulawesi and the best groups which have successfully organized the draft of Islamic law. However, some problematic issues have challenged the

existence of this committee, such as diverse perspective about definition of Shari'ah, the doubtful numbers of Muslims represented by KPPSI, and some political agenda behind this committee which are potentially violating democracy.

The phenomena of struggle for enacting Shari'ah law in South Sulawesi can be a guide way to critically read An-Na'im idea about Shari'ah and secular state. For me, there are some paradoxical problems inside such An-Na'im notion in the case of KPPSI. The first is an intertwining issue between secular and Islamic, in which Indonesian founding fathers have historically proven a difficulty in dealing with such dilemma in terms of *Piagam Jakarta*. The second is liberal tendency on human rights, in which the potentials of undergirding rights remain high due to the unclear limits of rights in promoting Shari'ah in South Sulawesi. The third is the degree to which Shari'ah should be compromised, because in fact KPPSI has not really represented the majority of Muslims in South Sulawesi to advocate their aspirations of implementing Shari'ah, and some Muslims have efforts to compromise in defining, or even deformatizing Shari'ah in their daily lives.

Besides that, what I really concern here is how to join An-Na'im idea about Shari'ah and secular state with other ideas about it. I believe that instead of insisting a constitutional Shari'ah into the political consideration of law, getting started with intercultural dialogue is probably appealing. Bikkhu Pareh has acknowledged that dialogue is difficult, but not impossible to achieve. The purpose is 'deliberation', instead of indiscrimination, as the basis of democratic state. It is important, for Parekh, to intersect the local needs with the constitution which will be enacted (Parekh 2000, 100). In the case of KPPSI, Parekh has insisted the importance of dialogue between all people, including local government and religious institutions, in talking about the local practices in South Sulawesi in regards with the implementation of Shari'ah.

If An-Na'im lets the definition of multiculturalism in a flux and uncertainty, it is mostly important to see the significance of using secularism in grounding Shari'ah. It is what Alfred Stepan has argued with his concept multiple secularisms. It means that it is almost impossible to cover secularism in the single meaning. However, instead of letting secularism contextual and going in flux, Stepan has preferred to describe different secularism in different state. Stepan has still believed that even secularism is contextual, it does not mean that it can be strictly described. However, on the contrary to An-Na'im who has regarded secular state as precondition of grounding Shari'ah, Stepan has proposed the minimum degrees the democracy needs religion to make it functional and vice versa, religion needs state to create the polity to be democratic, or as he calls twin toleration (Stepan 2010). I believe that the problem of KPPSI is unclear limits to which Shari'ah should be implemented into South Sulawesi where diverse religious people have lived there.

The intersection between An-Na'im's and Rawls' idea of public reasons has actually been emergent in regards with the case of KPSSI. For Rawls, who can be regarded as pioneer of public reasons, it is not important to make public reasons as basis of Shari'ah constitution, but what more urgent is how to ground people's consciousness on the importance of respecting constitutionalism in every form. Rawls has believed that it is impossible to achieve general agreement to the certain constitution (Rawls 1999, 590). He has focused on people's respect on this political decision for public. That is why, on contrary with An-Na'im, Rawls has regarded *comprehensive doctrine* (or in An-Na'im terms—Islamic law or Shari'ah) as side issue which is decisive for lawmaking. For the context of KPPSI, Rawls has believed that as far as the Islamic law is respectable or acceptable by every people, including Muslims and non-Muslims, even with high tension everywhere, that is time for which the democracy dynamically works.[]

Bibliography

- Abdullahi Ahmed An-Na'im, A Theory of Islam, State, and Society, in Kari Vogt (et al. eds.), *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, (London, NY: I.B. Tauris, 2009)
- Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2008)
- Alfred Stepan, The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes, (APSA 2010 Annual Meeting Paper).
- Anhar Gongong, *Qahhar Mudzakkar: Dari Patriot Sampai Pemberontak* [Qahhar Mudzakkar: From a Patriot to a Rebel] (Jakarta: Gramedia, 1992).
- An-Na'im, Islam and the Secular State, *Rethinking the Secular – Pluralism Working Paper No. 1*, (Netherland: Promoting Pluralism Knowledge Programme, 2009)
- Bikkhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, (Basingstoke: Palgrave, 2000)
- Daniel Philpott, Arguing with An-Na'im, *The Immanent Frame*, in <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/07/14/arguing-with-an-naim/>. Accessed on May 20, 2013.
- DF Greenberg, 'Law and Development in Light of Dependency Theory', *Research in Law and Sociology*, 3: 129, 1980
- Dr. M. Qasim Mathar, a professor in Alauddin State Institute for Islamic Studies (IAIN) and one of the prominent Muslim intellectuals in Makassar who is one of the most outspoken opponents of the idea to formalize Shari'ah in South Sulawesi held by KPPSI, told me in an interview with him in July 2003 that he also doubted that these notables really support KPPSI's agenda.
- Greg Fealy, Radical Islam in Indonesia. Paper presented at the Conference *From Terrorism to Revolution – The Jihadist Threat to Regime Survival in Societies: Historical Cases and Current Prospects* in Washington DC, November 22, 2002
- International Crisis Group-ICG, Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the Ngruki Network in Indonesia Jakarta/Brussels, August 8, 2002. Also available online at: <http://www.indonesia-house.org/archive/ICG-ngruki.pdf>. Accessed on January 25, 2004.

- John Rawls, 'Public Reason Revisited', in Samuel Freeman (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, (Cambridge, London: Harvard University Press, 1999)
- Mengenal Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan, [Introduction to KPPSI] A booklet distributed by KPPSI which, as the title indicated, is intended as a general introduction to the committee, Makassar, 2003 (henceforth Mengenal KPPSI).
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Pakistan: Iqbal Academy Pakistan, 2nd edition, 1989)
- Syari'at Islam di Sulsel, di Ambang Pintu [Shari'ah in South Sulawesi has been at the doorstep] *Majalah Suara Hidayatullah*. November 2000.
- Wahyuddin Halim, 'Shari'ah Implementation in South Sulawesi: An Analysis of the KPPSI Movement', *Future Islam*, in http://www.futureislam.com/20050701/insight/Wahyuddin_Halim/Shariah_Implementation_in_South_Sulawesi.asp. Accessed on May 20, 2013.
- Zainal Abidin Bagir, Shari'ah in the Secular State: Challenge or Opportunity?, in *Rethinking the Secular – Pluralism Working Paper No. 1*, (Netherland: Promoting Pluralism Knowledge Programme, 2009)

KOMUNIKASI AGAMA DAN BUDAYA
(Studi atas Budaya *Kompolan Sabellesen* Berdhikir Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah di Bluto Sumenep Madura)

Ach. Shodiqil Hafil

Institut Dirosat Islamiyah Al-Amien Prenduan (IDIA) Sumenep Madura

Abstract

Keywords:

communication,
Culture,
Kompolan
Sabellesen,
Sufistic
proselytizing.

The study discusses the types of religious and cultural communication of Kompolan Sabellesen ritual implementing dhikir khataman Tarekat Qadiriyyah Nashabandiyah, and how the people in Bluto village mean the values of sufistic proselytizing internalized in Kompolan Sabellesen. The research is a case study with qualitative approach based on anthropological study. The analysis uses the symbolic interpretative madzhab. The result of the study shows that Kompolan Sabellesen has a very important role in the dynamic life of people in Madura. The collaboration of religious and cultural teaching becomes one unity that influences the way how the people view their religion and socialize its religious teaching in the society. Kompolan Sabellesen is a communication medium of religion and culture packed in religious rite collaborated with cultural practices as a means of strengthening Islamic brotherhood to create harmonic and humanitarian society.

Moreover, by contemplating dhikir khataman Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah in Kompolan Sabellesen, they feel positive energy that results peace and happiness. In order to get the blessing of sufistic values, they usually use pure water that has been recited some prayers to drink as the manifestation of sacredness in profanity. Thus, the existence of Kompolan Sabellesen should be maintained as mediation and meditation media in approaching the God by using sufistic values internalized in cultural rite.

Abstrak

Penelitian ini mengkaji bagaimana pola komunikasi agama dan budaya dalam ritual *Kompolan Sabellesen* yang mengamalkan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Nashabandiyah, serta bagaimana masyarakat desa Bluto memaknai nilai-nilai dakwah sufistik yang terinternalisasikan ke dalam *Kompolan Sabellesen* ini. Jenis penelitian ini adalah studi kasus dengan pendekatan kualitatif yang bersandar pada kajian antropologi. Sebagai pisau analisis peneliti menggunakan “madzhab” simbolik interpretatif. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa *Kompolan Sabellesen* memiliki peranan yang sangat penting dalam dinamika kehidupan masyarakat Madura. Perpaduan ajaran religius dan ritual kultural menjadi satu kesatuan yang berdampak pada cara pandang beragama dan cara mensosialisasikan ajaran agama dengan lingkungan sosial. *Kompolan Sabellesen* ini merupakan media komunikasi agama dan budaya yang dikemas dalam ritual keagamaan yang dipadukan dengan praktik kultural sehingga menjadi sarana memperkokoh *Ukhuwwah Islamiyyah* dalam rangka membentuk masyarakat yang harmonis dan humanis. Selain itu dari penghayatan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah yang ada dalam *Kompolan Sabellesen* ini mereka merasakan adanya energi positif yang membawa ketenangan dan kebahagiaan. Untuk mendapatkan keberkahan nilai-nilai sufistik, biasanya mereka menggunakan air putih yang dibacakan dhikir untuk diminum sebagai manifestasi sakralitas dalam profanitas. Dengan demikian budaya *Kompolan Sabellesen* ini perlu dijaga eksistensinya sebagai sarana mediasi dan meditasi dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan melalui nilai-nilai sufistik yang terinternalisasikan dalam nilai-nilai budaya.

Pendahuluan

Agama dan budaya adalah dua bidang yang dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Menurut Nurcholis Majid, agama bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Sedangkan budaya, sekalipun berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah sebaliknya, agama berdasarkan budaya. Oleh karena itu, agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat berupa ekspresi hidup keagamaan, karena ia merupakan *sub-ordinat* dari agama (Yustion 1993, 172).

Komunikasi agama dan budaya merupakan suatu keniscayaan. Pada kondisi tertentu agama dengan kekuatan magis dan berbagai ritualnya

akan mempengaruhi kebudayaan dari sebuah masyarakat. Sehingga agama pada tataran tertentu bisa dikatakan memiliki superioritas atas budaya. Namun demikian, adakalanya juga budaya memberi pengaruh pada proses keberagamaan manusia. Hal ini terkait dengan sifat kodrati manusia yang tidak bisa terlepas dari dimensi sosial. Sehingga penganut agama yang sama di lingkungan masyarakat yang berbeda, akan melahirkan tipologi keberagamaan yang berbeda.

Komparasi antara muslim pedesaan dan muslim perkotaan, misalnya. Dalam hal ini muslim perkotaan cenderung lebih fleksibel dan sederhana dalam menjalankan aktivitas keagamaannya daripada muslim pedesaan yang memegang teguh prinsip, tradisi, dan ritual keagamaan yang tidak jarang diinternalisasikan dalam sebuah kebudayaan.

Demikian pula masyarakat muslim pedesaan Madura yang dikenal sebagai salah satu etnis yang religius dan fanatik terhadap ajaran agamanya. Menyinggung agama berarti menyinggung harkat dan martabat orang Madura (Soegianto 2003, iii). Hal ini karena Madura memiliki budaya yang berbeda sebagai ciri khasnya, walaupun mungkin ada kemiripan dengan suku yang lain. Kondisi geografis, klimatologis, dan subur tandusnya sebuah daerah akan berpengaruh terhadap watak penghuninya. Sebagaimana telah dikaji oleh Ibn Khaldun yang membagi pola bumi menjadi beberapa klimatologis, bahkan udara suatu daerah akan mempengaruhi perilaku penduduknya (Ibn Khaldun 1981, 57).

Oleh karena itu, masyarakat muslim Madura dikenal dengan tingkat religiositasnya yang tinggi, berupaya dengan teguh menjaga nilai-nilai sakralitas dalam menjalankan ajaran, ritual atau tradisi. Salah satunya adalah tradisi atau budaya *Kompolan Sabellesen* yang ada di desa Bluto Sumenep Madura.

Kompolan Sabellesen ini sejatinya adalah tradisi atau budaya masyarakat Madura yang dibentuk sebagai media mengeksplorasi fungsi nilai sosial dalam bermasyarakat. Istilah *kompolan* berasal dari kata *kumpul* dan *kumpulan* yang dalam bahasa Madura berarti; *polong*, *kompol*, *kamrat*, dan

kolom (Tim Penyusun Pusat Balai Bahasa Surabaya 2007, 114). Sedangkan yang dimaksud dengan *Sabellesen* adalah tanggal hari *sabelles* (sebelas) bulan *attas* (hijriyah). Pada setiap tanggal sebelas tiap bulan *attas* (hijriyah) diadakanlah ritual *Kompolan Sabellesen* ini. Jadi, nama *sabellesen* diafiliasikan dengan kata sebelas (11).

Sebenarnya *Kompolan Sabellesen* ini sudah menjadi budaya yang telah lama mengakar kuat di Madura. Memang tidak semua masyarakat Madura mengikuti tradisi ini. Tapi bisa dikatakan hampir mayoritas masyarakat Madura sudah familiar dengan istilah *Kompolan Sabellesen* ini.

Menariknya, *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto Sumenep ini berbeda dengan *Kompolan Sabellesen* di daerah lainnya. *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto Sumenep ini selain dibumbui dengan adanya arisan, yang paling khas adalah ritual pembacaan dhikir *kebataman* Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah di setiap permulaan acara.

Sebagaimana kita ketahui tarekat selalu identik dengan nilai-nilai tasawuf. Menurut Harun Nasution, tarekat berasal dari kata *thariqah* yang berarti jalan yang harus ditempuh oleh seseorang yang ingin bertasawuf agar ia berada sedekat mungkin dengan *Rabb*-nya. Tarekat juga mengandung arti organisasi kesufian yang mempunyai syaikh (mursyid) upacara ritual, dan metode dhikir tersendiri (Harun Nasution 1986, 89). Sebagai suatu metodologi, tarekat disebut juga dengan suluk yang artinya kumpulan tata cara dan aturan terkait dengan bagian-bagian di dalam tasawuf.

Sedangkan tasawuf menurut Ibn Khaldun adalah salah satu di antara ilmu-ilmu syariat yang baru dalam Islam. Asal mulanya adalah amal perbuatan ulama salaf dari para sahabat, tabi'in, dan orang-orang sesudah mereka. Dasar tasawuf adalah tekun beribadah, memutuskan jalan selain yang menuju Allah, berpaling dari kemegahan dan kemewahan dunia, melepaskan diri dari apa yang diinginkan oleh mayoritas manusia, baik berupa harta atau jabatan, serta mengasingkan diri dari makhluk dan berkhalwat untuk beribadah. Yang demikian ini sangat umum dilakukan oleh para sahabat dan para ulama salaf. Lalu ketika manusia mulai condong

dan terlena dengan urusan duniawi pada abad ke-2 H dan sesudahnya, nama sufi dikhususkan bagi orang-orang yang tekun beribadah saja (Abdul Qadir Isa 2007, 13).

Dengan demikian, bisa dikatakan orang yang mengamalkan tarekat adalah orang yang berteguh hati untuk menyelami dunia tasawuf dalam rangka menyucikan hati dan jiwa dengan metode-metode atau ajaran-ajaran yang sudah menjadi suatu ketetapan dalam sebuah tarekat. Untuk itu biasanya pengikut tarekat tertentu harus dibaiat atau ditalqin terlebih dahulu oleh seorang syaikh, mursyid atau wakil talqin, sebelum masuk dan mengamalkan ajaran tarekat yang dipilihnya.

Tapi uniknya dalam *Kompolan Sabellesen* yang mengamalkan dhikir tarekat pada setiap permulaan acara ini tidak semua pesertanya masuk dalam keanggotaan tarekat secara resmi melalui proses baiat atau talqin sebelumnya. Bahkan mayoritas belum ber-talqin. Mereka memiliki pandangan (*worldview*) tersendiri dalam memaknai tarekat atau cara bertasawuf ini. Mereka memang tidak tahu bagaimana lazimnya orang bertarekat, karenanya mereka tidak mengikuti metode bertarekat sebagaimana kaum sufi. Tapi mereka sangat menjunjung tinggi dan meyakini akan kelebihan bacaan dhikir tarekat ini dalam kehidupan mereka.

Dalam hal ini dhikir tarekat yang menjadi amalan dalam *Kompolan Sabellesen* adalah dhikir *khataman* yang diajarkan dalam Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah ajaran Mursyid KH. Ahmad Shohibul Wafa Tajul Arifin (wafat 2011 M) yang berpusat di Pondok Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat (Kharisuddin Aqib 2004, 10).

Di desa Bluto ini memang banyak penganut ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah, tapi masih lebih banyak yang tidak masuk ke dalam keanggotaan secara resmi. Di antaranya adalah mereka yang ikut dalam *Kompolan Sabellesen* ini.

Seiring dengan meningkatnya semangat beragama di kalangan masyarakat Madura, meningkat pula masyarakat yang ingin mengikuti *Kompolan Sabellesen* ini. Banyak motif dan makna di balik fenomena sosial

ini tentunya. Sehingga ritual *Kompolan Sabellesen* ini tidak bisa hanya disebut budaya, tapi juga sudah merambat ke ranah tertinggi dalam beragama, yaitu nilai-nilai tasawuf.

Tulisan berikut akan mengkaji bagaimana pola komunikasi agama dan budaya dalam ritual *Kompolan Sabellesen* yang mengamalkan dhikir *kebataman* Tarekat Qadiriyyah Nashabandiyah, serta bagaimana masyarakat desa Bluto memaknai nilai-nilai dakwah sufistik yang terinternalisasikan ke dalam *Kompolan Sabellesen* ini.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini adalah studi kasus (*case study*), dengan pendekatan kualitatif yang bersandar pada kajian antropologi. Peneliti mencoba memusatkan perhatian pada prinsip-prinsip umum yang mendasari perwujudan satuan-satuan gejala yang ada dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Dalam penelitian ini, peneliti terjun langsung di lapangan dan berperan serta (*participant observation*), ikut terlibat dan masuk dalam keanggotaan *Kompolan Sabellesen* berdhikir *kebataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah, bertanya langsung kepada para jamaah *Kompolan Sabellesen* serta mendatangi beberapa kiai, nyai, tokoh masyarakat sebagai *top figure* dalam *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto Sumenep. Dengan *participant observation* ini diharapkan peneliti lebih peka dan tanggap terhadap situasi yang muncul.

Observasi dilakukan terhadap ritual *Kompolan Sabellesen* yang diadakan setiap tanggal sebelas tiap bulannya (Hijriyah). Observasi dilakukan untuk memahami secara mendalam tentang proses ritual dan amalan dhikir yang dilakukan oleh jamaah *Kompolan Sabellesen*, pandangan mereka tentang nilai-nilai budaya dan sufistik, dan untuk menemukan relevansinya dengan hasil wawancara. Studi dokumentasi dilakukan untuk mengetahui: (a) Uraian dan penjelasan tentang pengertian budaya, dhikir *kebataman*, tarekat, dan tasawuf dalam berbagai literatur. (b) Sejarah, perkembangan, dan pandangan jamaah *Kompolan Sabellesen* dalam memahami dan memaknai

nilai-nilai tasawuf. (c) Rekaman aktivitas jamaah *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto Sumenep Madura.

Analisis data yang digunakan adalah teknik simbolik interpretatif dengan analisis *verstehen* atau analisis emik, yang bertumpu pada pemahaman terhadap kebudayaan suatu entitas dalam sudut pandang pelaku budaya atau subyek penelitian (Richard C. Martin, 1985). Dalam penelitian ini, teori yang akan digunakan adalah simbolik interpretatif. Perspektif simbolik memang menjadi wacana baru di tengah berbagai aliran yang sudah ada sebelumnya dan dirasakan mengalami kejenuhan. Akan tetapi, sebagai kelanjutan tidak langsung dari perspektif fenomenologi-interpretatif di dalam kajian-kajian agama, perspektif simbolik ini memiliki kesamaan, yaitu sama-sama ingin memahami apa yang ada di balik fenomena. Ia tidak berhenti pada fenomena saja, tetapi bergerak menatap lebih mendalam pada dunia noumena yang sering dikonsepsikan sebagai pemahaman interpretatif (Nur Syam 2011, 89). Oleh karena itu, penelitian ini tidak hanya mengamati adanya komunikasi agama dan budaya di balik fenomena sosial *Kompolan Sabellesen* berdhikir *kbataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah yang dilakukan oleh masyarakat desa Bluto, tapi lebih mendalam lagi kepada pengamatan sistem nilai pemaknaan dan varian motivasi di balik ritual dhikir tarekat dalam *Kompolan Sabellesen* tersebut.

Karena menggunakan perspektif antropologi, maka perlu ditegaskan bahwa ritual dhikir tarekat dalam *Kompolan Sabellesen* dimaksud adalah bagian dari unsur-unsur keagamaan yang tidak dipandang sebagai doktrin, melainkan sebagai bagian dari kebudayaan.

Dalam hal ini acuannya adalah definisi Clifford Geertz yang menyatakan bahwa agama adalah suatu sistem simbol (Spradley 2007, 134-135) yang bertindak sebagai penguatan gagasan dan kelakuan dalam menghadapi kehidupan, yang dengan simbol-simbol itu konsep-konsep yang abstrak diterjemahkan menjadi lebih konkrit (Saifuddin 2011, 69-70). Oleh karena itu, Geertz menjadikan simbol sebagai sesuatu yang memungkinkan manusia menangkap hubungan dinamik antara dunia nilai

dengan dunia pengetahuan.

Pembatasan agama sebagai kebudayaan ini adalah dalam rangka kepentingan analisa sosial, karena apabila agama dipandang semata-mata sebagai perangkat doktrin (keyakinan) yang dogmatik maka kemungkinan analisa sosial menjadi tertutup. Bahkan menurut Clifford Geertz, agama bukan hanya bagian dari kebudayaan, tetapi juga merupakan inti kebudayaan. Sebagai inti kebudayaan (*culture core*) agama menjadi pedoman hidup, penentu arah, dan ketepatan kehidupan yang dipandang baik dan buruk. Dengan kata lain, agama menstrukturkan pikiran masyarakat (Saifuddin 2011, 74-75).

Dalam antropologi simbolik, kebudayaan didefinisikan sebagai keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk sosial, yang isinya adalah perangkat-perangkat, model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasikan lingkungan yang dihadapi, dan untuk mendorong serta menciptakan tindakan yang diperlukannya. Dalam pandangan Geertz, kebudayaan dalam konsepsi ini mengandung dua elemen unsur utama, yaitu sebagai pola bagi tindakan, dan pola dari tindakan. Pola bagi tindakan (*model for*) adalah representasi sistem nilai, sedangkan pola dari (*model of*) adalah representasi dari sistem kognitif dan sistem makna (Syam 2011, 90-91).

Terkait dengan penelitian ini, maka ritual atau praktik dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah dalam *Kompolan Sabellesen* yang diamalkan oleh masyarakat desa Bluto dapat dikatakan sebagai suatu pola dari tindakan (*model of*) atau sistem kognitif. Sedangkan nilai-nilai keyakinan spiritual terhadap keistimewaan dari budaya *Kompolan Sabellesen* tersebut adalah sebagai pola bagi tindakan (*model for*) atau sistem nilai.

Sebagai hakikat dari pemahaman antropologis, dalam penelitian ini tidak bisa berangkat dari pikiran peneliti sendiri, tetapi harus berdasar atas apa yang diketahui, dirasakan, dan dialami oleh pelaku budaya atau subyek penelitian yang dalam hal ini adalah masyarakat desa Bluto jamaah

Kompolan Sabellesen yang mengamalkan ritual dhikir *khataman* dalam Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah.

Dengan demikian, penelitian ini lebih mengarah kepada teori Geertz yang melihat kenyataan dari sudut pandang pelaku. Ini pula yang sering dikonsepsikan oleh ahli antropologi sebagai *verstehen* atau analisis emik, yang bertumpu pada pemahaman terhadap kebudayaan suatu entitas dalam sudut pandang mereka sebagai pelaku budaya atau subyek penelitian yang dalam hal ini adalah masyarakat desa Bluto yang tergabung dalam jamaah *Kompolan Sabellesen* berdhikir *khataman* Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah.

Lokasi Penelitian

Letak geografis penelitian ini berlokasi di Desa Bluto, Kecamatan Bluto, Kabupaten Sumenep, Provinsi Jawa Timur, dan berada di Pulau Madura bagian timur. Dari hasil penelusuran di www.maps.google.com, desa yang dikepalai oleh Amratul Uptija ini berjarak 13.6 km dari pusat perkotaan Sumenep. Sedangkan dari kantor kecamatan hanya berjarak 1 km, karena lokasi penelitian termasuk atau berada di wilayah pusat kecamatan. Desa Bluto ini berbatasan dengan Desa Bumbungan di sebelah utara, Desa Aengbaja Kenek di sebelah barat, Desa Aengdake di sebelah selatan, dan Desa Lobuk di sebelah timur.

Desa Bluto adalah salah satu desa dari 20 desa yang ada di Kecamatan Bluto. Sebagai desa yang berada di sepanjang pinggiran jalan raya provinsi atau jalan utama yang menghubungkan antara kabupaten Sumenep dan kabupaten Pamekasan, desa ini memiliki potensi besar dalam bidang perdagangan. Hal tersebut dapat dilihat dari banyaknya pertokoan di sepanjang jalan raya, baik toko eceran maupun toko grosir.

Namun demikian, berdasarkan informasi yang didapatkan dari Kepala Desa Bluto, desa ini sama halnya kebanyakan desa di wilayah Madura yang juga memiliki potensi pertanian (Uptija 2016). Bahkan desa ini dijuluki sebagai penghasil buah Srikaya terbesar di Madura selain tentunya juga menghasilkan produksi Tembakau, Jagung, Cabai Jamu,

Klengkeng, Pisang, dan beberapa jenis tanaman lainnya (Balai Penyuluhan Pertanian Kecamatan Bluto, 10 Maret 2016).

Dipilihnya daerah ini didasari oleh suatu realitas bahwa: *pertama*, di wilayah ini tradisi-tradisi lokal sebagaimana dalam fokus kajian ini masih menunjukkan eksistensinya, sekalipun mengalami sedikit perubahan. *Kedua*, sisi lain masyarakat desa ini begitu kentalnya meyakini budaya *Kompolan Sabellesen* berdhikir *kbataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah, sehingga dalam anggapan mereka, jika tidak mengikuti budaya tersebut merasa kurang sempurna keberagamaannya.

Kompolan Sabellesen: Media Komunikasi Agama dan Budaya

Masyarakat Madura dikenal memiliki budaya yang khas, unik, stereotipikal, dan stigmatik. Identitas budaya tersebut dianggap sebagai deskripsi dari generalisasi jati diri individual maupun komunal etnik Madura dalam berperilaku dan berkehidupan (Taufiqurrahman 2006, 2). Pandangan ini menegaskan adanya komunikasi agama dan budaya dalam kehidupan bermasyarakat di Madura. Di antaranya adalah budaya *Kompolan Sabellesen*.

Kompolan Sabellesen jika ditinjau dari segi bahasa (etimologis) berarti acara berkumpul (*kompolan*) setiap tanggal sebelas (*sabellesen*). Sedangkan secara terminologis, *Kompolan Sabellesen* adalah acara berkumpulnya masyarakat Madura secara rutin sebagai media komunikasi yang sudah menjadi tradisi atau budaya untuk menjalin silaturahmi dan memanjatkan doa khusus sebagai *parnyo'onan* (permohonan) agar terkabul segala hal yang menjadi hajatnya. Acara berkumpul ini dilakukan setiap tanggal *sabelles* (sebelas) bulan *attas* (Hijriyah). Dipilihnya tanggal ini karena diyakini sebagai tanggal ganjil yang baik agar segala doa dan hajat yang dipanjatkan terkabul.

Sebenarnya tidak ada keterangan tertulis mengenai sejarah asal mula adanya *Kompolan Sabellesen* ini. Sehingga keterangan sebagai data yang bisa dipakai hanyalah dari sumber wawancara dengan para tokoh atau jamaah *Kompolan Sabellesen* itu sendiri. Jadi sekedar *word of mouth*, informasi dari

mulut ke mulut, dari leluhur ke generasi berikutnya.

Menurut Nyai Huzaimah sebagai pengggagas diselenggarakannya *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto ini, tujuan awalnya adalah membentuk media silaturahmi antar masyarakat sekitar agar setidaknya dalam satu bulan sekali menyempatkan diri untuk saling bertegur sapa. Untuk menarik minat masyarakat, diadakan pula arisan sebagai “bumbu pelengkap” agar juga bisa membantu masyarakat dalam bidang perekonomian. Selain itu, yang tidak kalah pentingnya adalah pemanjatan doa bersama dengan tujuan dikabulkannya hajat (*parnyo’onan*) yang menjadi keinginan masing-masing jamaah (Huzaimah 2016).

Pada mulanya hanyalah doa umum biasa yang dibaca. Namun pada perkembangannya bersamaan dengan maraknya ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah di desa Bluto, maka ditambahlah pembacaan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah yang dibaca tiap *Kompolan Sabellesen* itu dimulai. *Khataman* yang dimaksud adalah kumpulan dhikir yang berisi *tawassul* kepada *mursyid* berikut silsilahnya hingga Rasulullah SAW. Selain itu ada pula pembacaan sholawat, kalimat *thoyyibah*, serta ayat-ayat al-Qur’an dan doa pilihan yang sudah diramu oleh sang *mursyid* (Mulyadi 2016).

Ditambahkannya pembacaan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah dalam *Kompolan Sabellesen* ini adalah usul dari salah seorang tokoh masyarakat desa Bluto yaitu KH. Mulyadi sebagai orang yang pertama kali membawa ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah ke desa Bluto. Awalnya tidak serta merta usulan KH. Mulyadi ini diterima oleh masyarakat jamaah *Kompolan Sabellesen* dengan alasan mereka sudah merasa nyaman dengan bacaan doa yang singkat, sementara jika ditambah dengan dhikir *khataman* akan menjadi lebih lama lagi. Tetapi dengan segala upaya yang dilakukan oleh pengurus *Kompolan Sabellesen* akhirnya usul ini diterima dan diterapkan (Rasyid 2016).

Sejak ditambahkannya bacaan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah inilah, kegiatan *Kompolan Sabellesen* tidak hanya sekedar kumpul silaturahmi biasa dengan arisan, tapi juga ada nilai-nilai sufistik

yang dihayati para jamaahnya. Nilai-nilai sufistik ini tentunya sangat mempengaruhi sikap dan tingkat keberagamaan masyarakat desa Bluto.

Hal ini sebagaimana dikatakan Durkheim bahwa agama adalah kesatuan kepercayaan dan praktik-praktik tertentu terhadap sesuatu yang suci. Kepercayaan dan praktik-praktik tersebut kemudian menyatukan kesatuan moral komunitas yang disebut dengan jamaah (Durkheim 1960, 62). Kepercayaan dalam pengertian ini adalah ungkapan-ungkapan yang menyatakan hal-hal yang suci, sedangkan praktik-praktik adalah aturan-aturan yang menentukan bagaimana seseorang bersikap terhadap kehadiran benda-benda suci. Baik kepercayaan maupun praktiknya menjadikan masyarakat yang tergabung dalam kelompok tersebut sebagai suatu sistem. Oleh karena itu *Kompolan Sabellesen* ini akhirnya tidak hanya sekedar wadah berkumpul, tapi juga menjadi sarana memperkokoh *Ukhuwwah Islamiyyah* sebagai bagian penting dalam kehidupan bermasyarakat (Sugiyanto 2002, 172).

Dengan *ukhuwwah Islamiyyah*, kehidupan manusia sebagai makhluk sosial (*homo socius*) dalam bermasyarakat senantiasa harmonis dalam melaksanakan perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya serta mampu memperkuat persatuan dan kesatuan. *Ukhuwwah Islamiyyah* menjadi lebih aktual bila dihubungkan dengan masalah solidaritas sosial, karena pada hakikatnya manusia adalah makhluk sosial, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surah Ali 'Imran ayat 103 yang memerintahkan manusia untuk bersatu dan melarang untuk bercerai berai dan dalam surah al-Hujurat ayat 13 menyuruh manusia untuk saling mengenal (Wardi 2013, 47). Atas dasar inilah, masyarakat Madura berikhtiar dalam rangka internalisasi nilai-nilai ajaran al-Qur'an yaitu menjalin *ukhuwwah Islamiyyah*, membangun persatuan dan mempererat tali silaturahmi dalam format lokal yang disebut *Kompolan Sabellesen*.

Kompolan Sabellesen ini tidak hanya sekedar ritus, tapi lebih dari itu mengandung nilai-nilai kepercayaan yang mendalam. Kepercayaan dan ritus dalam kehidupan manusia ditampakkan dalam bentuk simbol-

simbol suci yang memiliki makna tertentu dan dibedakan dengan simbol-simbol profan. Hubungan antara simbol dan makna yang dimengerti oleh masyarakat pendukung suatu kebudayaan senantiasa diwariskan melalui sosialisasi dan inkulturasi secara terus-menerus dari generasi ke generasi sehingga menjadi pengetahuan dan sikap terhadap hidup. Atas dasar pemikiran tersebut, C. Geertz berpandangan bahwa agama adalah suatu sistem kebudayaan (Geertz 1979, 3). Karenanya, *Kompolan Sabellesen* ini tidak hanya sekedar ritual keagamaan namun juga sudah menjadi sistem kebudayaan yang berkomunikasi dengan ritual keagamaan.

Agama sebagai sistem kebudayaan untuk kepentingan analisis adalah operasional dalam rangka melihat hubungan antara sistem kebudayaan dan sistem tindakan. Agama sebagai sistem simbol dapat menguatkan keteraturan kehidupan masyarakat (Suparlan 1983, 88). Dalam ritual *Kompolan Sabellesen* ini, simbol-simbol suci yang berupa bacaan dhikir *khataman* berperan sebagai alat penghubung antara sesama manusia, antara manusia dengan benda, serta sebagai alat penghubung antara dunia nyata dengan dunia gaib.

Kompolan Sabellesen secara sosiologis menunjukkan bahwa agama sebagai kebutuhan masyarakat, sedangkan dorongan kebutuhan psikologis menunjukkan agama sebagai sumber motivasi. Hubungan antara agama, masyarakat, dan individu mencakup tiga hal, yaitu kognitif, substantif, dan ekspresif. Agama dalam hal ini dilihat sebagai pengetahuan dan juga substansi yang dicari oleh individu masyarakat untuk selanjutnya diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari (Banton 1969, 108-109).

Menurut Malinowski, fungsi agama bagi kemasyarakatan adalah dapat terpenuhinya keingintahuan terhadap hal-hal di luar yang nyata, dimana keingintahuan tersebut tidak dapat dipenuhi melalui filsafat dan ilmu pengetahuan. Selain itu, agama juga berfungsi sebagai pengatur tindakan-tindakan manusia dalam memenuhi kebutuhannya akan penyesuaian terhadap lingkungan dan mengintegrasikan masyarakat melalui upacara atau ritus keagamaan (Malinowski 1972, 71-72).

Fungsi agama sebagaimana dijelaskan di atas, dapat dilihat pada kedudukan dan peranan tarekat bagi umat Islam. Tarekat merupakan sistem kepercayaan dan praktik-praktik upacara yang memiliki fungsi pemenuhan kebutuhan sosiologis dan psikologis tersebut. Melalui tarekat atau tasawuf, seorang muslim dapat memperoleh pengetahuan dan pengalaman akan hal-hal yang bersifat adikodrati dan supernatural, seperti kemampuan-kemampuan luar biasa untuk memecahkan persoalan hidup (Mufid 2006, 5-6).

Tasawuf dengan aliran-alirannya yang disebut dengan tarekat merupakan salah satu dimensi ajaran Islam yang paling mudah diserap oleh berbagai kebudayaan (Abdurrahman Wahid dalam M. Dawam Raharjo, 1985). Sedangkan istilah tarekat menurut Martin Van Bruinessen, paling tidak dipakai untuk dua hal yang secara konseptual berbeda. Maknanya yang asli merupakan panduan yang khas dari doktrin, metode, dan ritual (Bruinessen 1994, 61).

Akan tetapi hal tersebut berbeda dengan apa yang menjadi *worldview* bagi jamaah *Kompolan Sabellesen*. Bagi mereka tarekat ibarat sebuah masjid yang siapa saja boleh masuk ke dalamnya. Tidak peduli status sosialnya apa, dan tidak perlu ada izin tertentu untuk memasukinya. *‘Mon terro maso’a ye maso!’* Kalau mau masuk, ya masuk. Begitu pula dhikir tarekat. Tidak ada dhikir tertentu yang hanya boleh dibaca orang tertentu. Apalagi bacaannya mengandung nilai-nilai sufistik yang mampu mendekatkan diri seorang muslim dengan *Rabb*-nya seperti yang terdapat dalam dhikir khataman Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah. Terlebih lagi tarekat ini adalah tarekat dhikir yang mengajarkan bagaimana seorang muslim senantiasa mengamalkan dhikir kapanpun dan dimanapun, tanpa batasan tempat dan waktu (Maysaroh 2016).

Dalam konteks masyarakat desa Bluto, *Kompolan Sabellesen* ini pada prinsipnya menjaga komunikasi horisontal antar warga dan memperkuat harmoni sosial, sehingga setiap warga memperoleh kenyamanan dan ketenteraman dalam kehidupan bermasyarakat. Membangun dan

meneguhkan solidaritas sosial untuk memperkuat ketahanan masyarakat atas dasar keterikatan emosional dan pertalian kekerabatan. Mempererat dan memantapkan daya rekat suatu hubungan sosial guna mencegah dan mengeliminasi potensi konflik serta menghindari friksi di dalam masyarakat.

Sejak lama, religiusitas masyarakat Madura telah dikenal sebagai bagian dari keberagaman kaum muslim Indonesia, di mana realitas sosial-budayanya dibentuk dan berpegang teguh pada tradisi dan ajaran Islam. Dalam banyak literatur tentang Madura, hal tersebut terbentuk dari proses sejarah yang panjang, yang turut mempengaruhi secara signifikan sistem sosial budaya.

Pola komunikasi agama dan budaya Madura juga dapat dilihat ketika acara dan jamaah *Kompolan Sabellesen* ini dimanfaatkan sebagai momen untuk mengadakan ritual kebudayaan seperti *pelet betteng* (Tradisi syukuran tujuh bulan usia kehamilan agar diberi keselamatan dan kemudahan dalam proses melahirkan), *toron tana* (acara turun tanah atau menginjak tanah pertama kali bagi seorang anak yang berusia tujuh bulan dengan rangkaian acara tertentu), dan ritual budaya lainnya. Hal itu juga didasari keyakinan bahwa tanggal sebelas Hijriyah adalah tanggal baik yang akan mendatangkan keberkahan dan keselamatan (Rasyid, Sitti, dan Maysaroh, 2016).

Kompolan Sabellesen adalah wujud dari sistem komunikasi agama dan budaya yang sudah mengakar kuat di kalangan masyarakat Madura, khususnya di desa Bluto Sumenep, dengan menginternalisasikan nilai-nilai sufistik Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah ke dalam sebuah sistem sosial budaya.

Dengan demikian, praktik beragama di desa Bluto Sumenep ini terasa sangat dimensional, karena *Kompolan Sabellesen* ini merupakan media komunikasi ritual keagamaan yang dipadukan dengan praktik kultural (kebudayaan yang berlaku). Perpaduan ajaran religius dan ritual kultural ini menjadi satu kesatuan yang berdampak ganda. Yaitu, terhadap cara pandang

beragama dan cara mensosialisasikan ajaran agama dengan lingkungan sosial. Kondisi ini menarik untuk diungkap ke permukaan secara lebih detail. Karena sifatnya praktik yang berkelindan dengan kehidupan sehari-hari masyarakat kelas bawah.

Nilai-nilai Dakwah Sufistik dalam *Kompolan Sabellesen*

Sebagaimana yang dikatakan Geertz, kebudayaan itu terdiri dari tiga hal utama, yaitu sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan atau interpretasi. Adapun titik temu antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol ialah yang dinamakan sistem makna (*system of meaning*). Dengan begitu, melalui sistem makna sebagai perantara, sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan menerjemahkan nilai menjadi pengetahuan.

Dalam hal ini, adanya nilai-nilai sufistik di balik *Kompolan Sabellesen* menjadi sistem pengetahuan masyarakat Madura. Sedangkan sistem simbolnya adalah bacaan dhikir *kbataman* Tarekat Qadiriyah Naqshabandiyah yang diakhiri dengan meniup air minum agar mengandung barokah dan menjadi obat yang mujarab bagi peminumnya. Setelah itu diperlukan sistem makna atau sistem nilai dalam *Kompolan Sabellesen* tersebut, sehingga melalui sistem makna sebagai perantara, sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai dan menerjemahkan nilai menjadi pengetahuan.

Sufisme dan Islam adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana halnya nurani dan kesadaran tertinggi yang juga tidak dapat dipisahkan dari agama tersebut. Islam merupakan suatu kesadaran abadi yang bermakna penyerahan diri dan ketundukan atau semacam asketisme kesalehan yang tidak ada urusan dengan doktrin-doktrin filsafat (Hamdi 2004, 29).

Setelah dihimpun hasil wawancara dengan beberapa jamaah *Kompolan Sabellesen* didapatkan beberapa nilai-nilai sufistik yang menjadi motivasi tersendiri bagi para jamaahnya dan juga diyakini mendatangkan banyak

manfaat dalam menjalani proses kehidupannya. Mereka sangat meyakini adanya koherensi dhikir dalam kehidupan mereka. Dari *Kompolan Sabellesen* ini mereka merasakan adanya perubahan yang terjadi dalam kehidupan mereka. Mereka merasakan adanya energi positif dalam dhikir yang menjadikan diri mereka selalu dalam keadaan stabil dan bisa mengontrol emosi. Merasakan hidup yang lebih lapang, tenang, dan bahagia karena rumah tangganya yang utuh, harmonis dan jauh dari perselisihan yang menyebabkan keretakan rumah tangga. Bagi mereka, setiap masalah dan musibah dalam hidup bisa dihadapi dengan mudah karena dhikir selalu memberikan solusi yang tepat dan jalan keluar yang baik (Maysaroh, 2016).

Fenomena tersebut merupakan kesadaran spontan pada diri individu-individu muslim yang tulus untuk menyingkap jalan tasawuf, yang didorong oleh cahaya nurani dan semangat keberagamaan. Cahaya sufistik terpancar luas tanpa melalui gerakan yang diorganisir dan sentralisasi. Persaudaraan yang mengikat kalangan jamaah *Kompolan Sabellesen* adalah suatu realitas tanpa banyaknya koordinasi maupun organisasi yang bersifat lahiriah. Realitas tersebut adalah kesadaran terhadap ibadah yang murni (*ikhlash*) dan sifat-sifat luhur dalam hati mereka serta adanya kesatuan sikap menerima hukum keddudukan yang bersifat lahiriah.

Kunci sufistik adalah kesadaran hati, kebebasan dan keriangannya jiwa dengan sikap mengakui batasan-batasan lahiriah. Alasan jamaah *Kompolan Sabellesen* ini tidak menggunakan *praktikel sense* atau perasaan yang dialami karena pengalaman secara formal (masuk ke dalam keanggotaan Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah secara resmi) adalah karena sifat kesadaran hati itu sendiri sangat alamiah, yang sebenarnya merupakan intisari dari nilai-nilai sufistik yang sederhana dan inklusif.

Dhikir *kebataman* yang menjadi amalan jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah bagi jamaah *Kompolan Sabellesen* juga terasa manfaatnya setiap mengamalkannya. Ada rasa khuyuik dan nikmat ketika meresapi tiap dhikir yang dibacanya. Kesadaran manusia atas keterbatasan dan kelemahan yang dimilikinya mendorong dirinya untuk mencari sesuatu

yang *magic* dalam tataran mistisisme. Dalam konteks *Kompolan Sabellesen*, Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah dipilih sebagai jalan meditasi dan mediasi untuk menghubungkan manusia dengan Tuhan dalam rangka memohon pertolongan dari-Nya.

Selain itu juga hal yang wajar bila antusiasme jamaah *Kompolan Sabellesen* didasari stimulus-stimulus tertentu yang mendorong mereka untuk mengamalkan dhikir *khataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah. Banyak hal yang memotivasi mereka untuk ikut bergabung dalam tarekat ini dengan berbagai macam tujuan. Mulai dari faktor ekonomi, sosial, kesejahteraan keluarga, kesehatan, hingga faktor psikis (kejiwaan). Dalam hal ini mereka biasanya menggunakan air putih sebagai instrumen (atau yang menurut Mircea Eliade disebut *hierofani*) untuk dibacakan dhikir yang mereka yakini dapat mengandung barokah dan multi-khasiat (Eliade 2002, 14) Dari sinilah peneliti menemukan adanya persinggungan dan titik temu antara domain spiritual-mistisisme dan domain sosio-kultural.

Dengan demikian tidak bisa dipungkiri lagi bahwa dalam *Kompolan Sabellesen* ini mengandung nilai-nilai sufistik yang begitu transenden dan berkelindan dalam sistem nilai budaya sehingga bisa meningkatkan integritas masyarakat Madura sebagai masyarakat yang religius-kulturalis.

Penutup

Kompolan Sabellesen memiliki peranan yang sangat penting dalam dinamika kehidupan masyarakat Madura. Di dalamnya tercermin pola komunikasi agama dan budaya. Perpaduan ajaran religius dan ritual kultural dalam *Kompolan Sabellesen* ini menjadi satu kesatuan yang berdampak ganda. Yaitu, terhadap cara pandang beragama dan cara mensosialisasikan ajaran agama dengan lingkungan sosial. *Kompolan Sabellesen* ini merupakan ritual keagamaan yang dipadukan dengan praktik kultural. *Kompolan Sabellesen* ini akhirnya tidak hanya sekedar wadah berkumpul, tapi juga menjadi sarana memperkokoh *Ukhuwwah Islamiyyah* yang menjadi lebih aktual bila dihubungkan dengan masalah solidaritas sosial, karena pada

hakikatnya manusia adalah makhluk sosial. Selain itu Pola komunikasi agama dan budaya Madura juga dapat dilihat ketika acara dan jamaah *Kompolan Sabellesen* ini dimanfaatkan sebagai momen untuk mengadakan ritual kebudayaan seperti *pelet betteng*, *toron tana*, dan ritual budaya lainnya. Hal tersebut didasari keyakinan masyarakat bahwa *Kompolan Sabellesen* bisa mendatangkan keberkahan dalam ritual budaya yang dilakoninya.

Selain itu, dibacakannya dhikir *kbataman* Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah dalam *Kompolan Sabellesen* dapat dikatakan sebagai suatu pola dari tindakan (*model of*) atau sistem kognitif. Sedangkan nilai-nilai keyakinan spiritual terhadap keistimewaan dari budaya *Kompolan Sabellesen* tersebut adalah sebagai pola bagi tindakan (*model for*) atau sistem nilai. Dari *Kompolan Sabellesen* ini mereka merasakan adanya energi positif yang membawa ketenangan dan kebahagiaan. Untuk mendapatkan keberkahan nilai-nilai sufistik, biasanya mereka menggunakan air putih yang dibacakan dhikir untuk diminum sebagai manifestasi sakralitas dalam profanitas (*hierofani*). Hal ini menunjukkan bahwa dalam *Kompolan Sabellesen* ini mengandung nilai-nilai sufistik yang begitu transenden dan berkelindan dalam sistem nilai budaya sehingga bisa meningkatkan integritas masyarakat Madura sebagai masyarakat yang religius-kulturalis. Dengan demikian budaya *Kompolan Sabellesen* ini perlu dijaga eksistensinya sebagai sarana mediasi dan meditasi dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan melalui nilai-nilai sufistik yang terinternalisasikan dalam nilai-nilai budaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Aqib, Kharisuddin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: Bina Ilmu, 2004.
- Arifin, Ahmad Shohibulwafa Tadjul. *Miftah al-Sudur: Kunci Pembuka Dada*. Terjemahan oleh Aboebakar Atjeh. Surabaya: Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya Korwil Jawa Timur, Tanpa Tahun.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.

- Barid, Bararah. “*Penelitian tentang Islam di Indonesia*” dalam Parsudi Suparlan (ed), *Pengkajian Agama, Ilmu-ilmu Sosial, dan Agama*. Jakarta: Balitbang Depag RI, 1982.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syekh Abdul Qadir Jaelani di India, Kurdistan, dan Indonesia*, dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, Vol.2, No.2 (Jakarta: Penerbit Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Creswell, J.W. *Qualitatif Inquiry and Research Design*. California: Sage Publications, Inc., 1998.
- Durkheim, E. *The Elementary Form of The Religious Life*. Terj. Joseph Ward Swain. New York: Collier Books, 1960.
- Eliade, Mircea. *Sakral dan Profan*, terj. Nuwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Geertz, C. “*Religion as a cultural system*”, dalam Michael Banton (ed), *Anthropological Approaches to Study of Religion*. London: Tavistock Publications, 1979.
- Hamdi, Ahmad Zainul. *Tujuh Filsuf Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Hamka. *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- I.M., Thoyyib. dan Sugiyanto, *Islam dan Pranata Sosial Kemasyarakatan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Isa, Abdul Qadir. *Hakekat Tasawuf*. Jakarta: Qisthi Press, 2010.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Malinowski, B. “*The Role of Magic and Religion*”, dalam Lessa & Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York: Harper & Row Publisher, 1972.
- Martin, Richard C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- Moleong, Lexy, J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008.
- Mufid, Ahmad Syafii. *Tangkalukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Mulder, Niel. *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*. Jakarta: Gramedia,

1984.

- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II. Jakarta: UI Press, 1986.
- Palak, Mayor. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Ichtiar Biru, 1999.
- Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. Ke-IV. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Catatan Reflektif Antropologi Sosial Budaya*. Jakarta: Institut Antropologi Indonesia, 2011.
- Soegianto. *Kepercayaan, Magic, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*. Jember: Tapal Kuda, 2003.
- Spiro, Milford E. “Religion: Problem of Definition and Explanation” dalam Michael Banton (ed), *Anthropological Approaches to Study of Religion*. London: Tavistock Publications, 1969.
- Spradley, James P. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Suparlan, P. “Kata Pengantar” dalam C. Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Penerbit Pustaka, 1983.
- Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Taufiqurrahman, “Islam dan Budaya Madura”, bahan presentasi pada forum *Annual Conference on Contemporary Islamic Studies*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam, Departemen Agama RI, Bandung, 26-30 November 2006.
- Tim Pakem Maddhu, *Kamus Bahasa Madura, Madura–Indonesia*. Pamekasan: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Pamekasan, 2007.
- Tim Penyusun Pusat Balai Bahasa Surabaya, *Kamus Dwibahasa Indonesia–Madura*. Surabaya: Pusat Balai Bahasa, 2008.
- UNESCO. *The Cultural Dimension of Development: Towards a Practical Approach*. Paris: UNESCO Publishing, 1995.
- Wahid, Abdurrahman. “Pesantren sebagai Subkultur” dalam M. Dawam Raharjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LPES, 1985.
- Wardi, Moh. *Tradisi Ter-Ater dan Dampak Ekonomi bagi Masyarakat Madura* dalam Jurnal Karsa, Vol. 21 No. 01, Juni 2013.
- Yustion, et.al. *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993.

Wawancara:

- Amratul Uptija (Kepala Desa Bluto)
- Balai Penyuluhan Pertanian Kecamatan Bluto
- Ibu Juwairiyah Rasyid (sekretaris *Kompolan Sabellesen*)
- Sitti (jamaah *Kompolan Sabellesen*)
- Maysaroh (jamaah *Kompolan Sabellesen*)
- KH. Mulyadi, S.Ag. (tokoh masyarakat dan jamaah senior Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyah di desa Bluto Sumenep)
- Nyai Huzaimah (Ketua Pengurus *Kompolan Sabellesen* di desa Bluto)

PLURALISME PEMAHAMAN KEAGAMAAN SANTRI DI SURAKARTA

Kamila Adnani

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta

Keywords:

Pluralism of
religiosity, *santri*
(students of
Islamic Boarding
school)

Abstract

*Islamic boarding school (Pondok pesantren) is an effective media to transform religious and cultural values. The holistic educational system design of Islamic boarding school is able to internalize some important values to santri (Islamic boarding school's students). The tolerance on the pluralism of religiosity is an important value for the **moslem** young generation in facing differences. The pluralism can be grown up by using some educational activities, including muhadlaroh (training of speech). The research focuses on the religious material related to pluralism in understanding religion delivered by the students of PP. Al-Muayyad and PP. Takmirul Islam Surakarta in their speeches when joining the muhadharoh. By qualitative approach, the data analysis reveals that the students of PP. Al-Muayyad and PP. Takmirul Islam Surakarta has good understanding on the pluralism of religiosity.*

Abstrak

Pondok pesantren merupakan wadah efektif untuk transformasi nilai-nilai agama dan budaya. Desai sistem pendidikan holistik pesantren mampu menginternalisasi berbagai nilai penting pada diri santri. Toleransi atas pluralisme keberagaman merupakan nilai yang perlu ditanamkan untuk menyiapkan generasi muda muslim toleran terhadap perbedaan. Pluralisme dapat ditanamkan dalam berbagai kegiatan pendidikan, diantaranya kegiatan muhadlaroh (latihan pidato). Penelitian ini fokus pada analisis materi-materi keagamaan bermuatan pluralisme pemahaman beragama yang disampaikan santri-santri PP Al Muayyad dan PP Takmirul Islam Surakarta dalam kegiatan latihan pidato. Dengan pendekatan kualitatif, analisis atas data yang didapatkan menyimpulkan bahwa pluralisme keagamaan santri di PP Al Muayyad Surakarta dan PP Takmirul Islam Surakarta berjalan secara baik.

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang multikulturalisme karena terdiri dari berbagai suku, ras, agama dan kebudayaan. Hal ini sesuai dengan motto Negara Indonesia yaitu *Bhinneka Tunggal Ika* yang artinya berbeda-beda tetapi tetap satu juga. Di Indonesia, ada bermacam-macam agama seperti Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Konghucu. Islam sendiri menjadi agama mayoritas masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, seorang warga Negara Indonesia tidak boleh dipaksa dalam memilih suatu agama. Adanya hal tersebut, menimbulkan pro dan kontra terhadap pluralisme di Indonesia khususnya di bidang agama. Bila dicermati, perbedaan ini nampaknya berkaitan dengan kesalahpahaman pemaknaan pluralisme agama-budaya. Bagi yang pro pluralitas agama, keberagaman agama ini dianggap sebagai hal yang positif. Hal ini disebabkan karena keberagaman di Indonesia ini bisa menjadikan Indonesia sebagai contoh yang baik bagaimana kehidupan kerukunan antar agama.

Keberagaman ini memang harus dipertahankan dan setiap umat agama harus bisa menghormati umat agama lain. Jadi kelompok pro pluralitas beranggapan bahwa warisan sejarah dari pendiri bangsa ini harus dipertahankan. Oleh karena itu, setiap kebijakan pemerintah dalam pemerintahan haruslah menguntungkan semua umat beragama, tidak hanya menguntungkan satu umat beragama saja. Sebaliknya, bagi yang kontra terhadap pluralisme, pluralitas dianggap bisa mengancam kemurnian ajaran suatu agama. Hal ini disebabkan karena pada dasarnya setiap agama memiliki ajaran masing-masing yang berbeda dari agama lain. Kekhawatiran kelompok yang kontra pluralisme ini adalah nantinya ajaran setiap agama akan saling campur baur dengan ajaran agama lain. Selain itu, jika dilihat dari praktek di lapangan, jelas bahwa pengaplikasian toleransi masih belum dapat dilaksanakan dengan baik.

Dalam rangka membangun kerukunan hidup, khususnya dalam masyarakat yang pluralistis, terutama dari aspek agama mengenai dimensi-dimensi eksklusivisme dan inklusivisme dalam agama bisa saling

mengenal dimensi-dimensi eksklusivitas agama selain dari agama yang dianutnya. Hal ini diharapkan dapat melahirkan sikap saling menghargai perbedaan dan bersikap toleran terhadap dimensi-dimensi eksklusivitas dalam ajaran agama lain. Hal ini dapat menekan terjadinya konflik antar umat beragama. Demikian juga dengan memahami dimensi-dimensi inklusivitas dari pihak lainnya diharapkan dapat membuahkan semangat persamaan dan persaudaraan serta persatuan (Abdurrahman 2012, 12). Dalam kehidupan masyarakat, khususnya kehidupan umat Islam, dakwah memiliki kedudukan yang sangat penting. Melalui dakwah, ajaran Islam bisa disampaikan dan dijelaskan kepada masyarakat, agar mereka menjadi tahu hal-hal yang benar maupun yang salah. Oleh karena dakwah memiliki kedudukan yang sangat penting, secara hukum dakwah menjadi kewajiban yang harus diemban oleh setiap muslim (Abidin 2012, 129).

Sejak kelahirannya 14 abad yang lalu hingga saat ini, aktivitas dakwah terus mengalami berbagai perubahan dan perkembangan. Jika dahulu dakwah Islam dilakukan secara sederhana, saat ini aktivitas dakwah dilakukan dengan menggunakan beragam metode, strategi dan media. Seiring dengan kemajuan dan dinamika masyarakat modern saat ini, dakwah pun dikemas dalam beragam bentuk dan wadah seraya memanfaatkan kemajuan dan kecanggihan alat-alat dan media komunikasi yang ada. Oleh karena itu, aktivitas dan materi dakwah bertebaran di majalah, tabloid, surat kabar, televisi, radio, film, sinetron, pertunjukan, musik dan sebagainya (Abidin 2012, 125). Salah satu metode dakwah yang dilakukan pada generasi awal umat Islam adalah metode ceramah. Metode ini menjadi salah satu karakteristik dakwah pada masa nabi dalam periode Mekkah. Namun demikian, saat ini metode ceramah mulai banyak diragukan efektivitasnya dalam menyampaikan pesan dakwah. Dakwah dengan metode ceramah dianggap sudah *out of date* atau konvensional. Metode ini dianggap tidak efektif seperti pertunjukan yang menuntut kelihaihan pemainnya (penceramah) dalam mengolah kata, frase, kalimat serta lelucon sehingga membuat audien menangis, tertawa dan bertepuk

tangan (Abidin 2012, 125).

Selama menimba ilmu di pesantren, santri memperoleh materi-materi keagamaan dari kiai atau ustadz. Santri-santri dibekali juga ketrampilan untuk berbicara di depan publik dalam kegiatan *muhadhoroh* (ceramah) guna menyampaikan gagasan-gagasan tentang keagamaan. Di setiap pesantren, biasanya ada satu kegiatan yang disebut dengan *muhadhoroh* (*public speaking*) yaitu orang yang menyampaikan gagasannya di depan publik. Kegiatan *muhadhoroh* itu dimaksudkan untuk melatih ketrampilan para santri dalam berbicara di masyarakat. Dalam kenyataannya, materi-materi keagamaan yang disampaikan oleh para santri di Pesantren dalam kegiatan semacam *muhadhoroh* itu kurang bermuatan pluralisme agama. Hal itu menyebabkan munculnya kelompok-kelompok pemahaman keagamaan di masyarakat Islam Generalis, Islam Tradisional, Islam Fundamentalis, Islam Liberalis dan Islam Moderat.

Peneliti tertarik untuk melihat materi-materi dakwah yang disampaikan oleh para santri di PP Al Muayyad, Surakarta dan PP Takmirul Islam, Surakarta. PP Al Muayyad, Surakarta dan PP Takmirul Islam Surakarta yang merupakan representasi dari pesantren moderat (toleran).

Kelompok-kelompok Pemahaman Keagamaan dalam Islam

Islam Liberal. Istilah Liberal tidak mudah didefinisikan, apalagi ketika istilah liberal ini melekat pada kata Islam. Masyarakat muslim memandang istilah Islam Liberal serba negatif. Nama Islam Liberal menggambarkan prinsip yang dianut yaitu Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan struktur politik dari dominasi yang tidak sehat dan menindas (Agung 2015, 149).

Islam Fundamentalis. Pengertian fundamentalis yang ada di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat dalam kitab suci.

Istilah fundamentalis memiliki kesamaan dengan istilah fanatisme, Islam garis keras, ekstremisme dan radikalisme, bahkan ada yang paling menyudutkan adalah terorisme. Konsekuensi dari istilah itu tidak selalu sama, tetapi memiliki kemiripan-kemiripan karakter yaitu kekerasan, baik kekerasan pemikiran maupun kekerasan tindakan atau gerakan (Agung 2015, 145).

Islam Tradisional. Kelompok ini berasal dari Indonesia asli bukan dari luar negeri. Mereka memiliki gaya hidup layaknya santri dan memang dapat diyakini umumnya adalah orang-orang yang pernah tinggal di pondok pesantren tradisional.

Kuzman dalam Munawar Rahmat (2012) menyebutnya sebagai kelompok Islam adat. Islam adat tergolong sebagai tradisi pertama dalam Islam, yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan di seluruh dunia Islam. Kebiasaan-kebiasaan tradisi Islam tersebut seperti penghormatan terhadap tokoh-tokoh yang dianggap suci, kepercayaan suci terhadap hal-hal yang dipandang gaib dan tempat-tempat keramat seperti kuburan dan lain-lain.

Nashir dalam Munawar Rahmat (2012) menyatakan bahwa kelompok Islam tradisional di Indonesia dalam konteks gerakan awal abad ke-20 seperti kelahiran Nahdlatul Ulama

Islam Generalis. Menurut Azyumardi Azra dalam Munawar Rahmat (2012) bahwa seorang muslim yang mengamalkan ajaran Islam seadanya serta cenderung tradisional dan konvensional. Mereka melaksanakan agama sebagaimana mereka terima dari orang tua dan lingkungan mereka. Mereka mengamalkan ritual-ritual yang pokok seperti shalat dan puasa, tapi tidak begitu semangat terhadap agama.

Islam Modernis/Moderat. Menurut Quraish Shihab (2011) konsekuensi dari sikap moderat itu adalah mereka yang tidak terbawa hanyut dalam materialisme, tidak melangit sehingga tidak berpijak ke bumi. Posisi tengah menjadikan mereka mampu memadukan rohani dan jasmani, material dan spiritual dalam segala sikap dan aktivitas mereka.

Sikap moderat mengundang umat Islam saling berinteraksi, berdialog dan terbuka dengan semua budaya, agama dan peradaban sesuai dengan perkembangan zaman.

Pluralisme Pemahaman Beragama

Menurut asal katanya, pluralism berasal dari bahasa Inggris, *pluralism*. Apabila meryujuk dari Wikipedia Bahasa Inggris, maka definisi pluralisme adalah *In the social sciences, pluralism is a framework of interaction in which groups show sufficient respect and tolerance of each other, that they fruitfully coexist and interact without conflict or assimilation*. Terjemahannya dalam bahasa Indonesia adalah suatu kerangka interaksi yang mana setiap kelompok menampilkan rasa hormat dan toleran satu sama lain, berinteraksi tanpa konflik atau asimilasi (pembauran / pembiasaan) (Wikipedia).

Adapun pengertian pluralisme agama adalah sebuah pandangan yang mendorong bahwa berbagai macam agama yang ada dalam satu masyarakat harus saling mendukung untuk bisa hidup secara damai. Pluralisme agama dapat diartikan sebagai kondisi hidup bersama (koeksistensi) antar agama (dalam arti yang luas) yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama. Pluralisme agama ini sinonim untuk toleransi agama antara berbagai pemeluk agama.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Subjek penelitiannya adalah kiai atau pengasuh PP Al Muayyad Surakarta dan PP Takmirul Islam Surakarta, pengurus atau ustadz, santri-santri yang melakukan ceramah baik di pesantren atau di masyarakat. Objek penelitiannya adalah materi-materi keagamaan yang disampaikan santri-santri dari PP Al Muayyad, Surakarta dan PP Takmirul Islam Surakarta.

HASIL PENELITIAN

Kegiatan Latihan Khitobah Santri di PP Al Muayyad Surakarta

Latihan khitobah dilakukan oleh IPMA (Ikatan Pelajar Madrasah Al Muayyad) setiap 3 bulan sekali, dilakukan perlombaan-perlombaan antar kelas dari tingkat Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, SMP dan SMA. Masing-masing kelas yang diwakili 1 putra dan 1 putri melakukan latihan khitobah di depan para guru yang sekaligus menjadi juri perlombaan khitobah.

Latihan khitobah (ceramah) penting dilakukan oleh para santri di pesantren, karena beberapa faktor yaitu *pertama*, image masyarakat terhadap para santri itu menguasai materi-materi keagamaan termasuk dalil-dalil Al Qur'an dan Al Hadis. *Kedua*, melatih mental para santri untuk berbicara di depan publik, teman-temannya sesama santri dan para ustad/guru, berani memegang mikrofon. *Ketiga*, para santri termotivasi dengan adanya perlombaan-perlombaan yang diselenggarakan oleh pondok pesantren maupun di luar pondok pesantren. Hal itu mendorong para santri membuat materi-materi keagamaan yang disukai oleh banyak orang dari lagu-lagu sholawatan, tampilan para dai baik di televisi, youtube, radio dan sebagainya. (Iqbal 2016)

Proses lomba khitobah yaitu mengambil perwakilan per kelas. Misalnya untuk tingkat Madrasah Aliyah dipilih 1 putra dan putri dan dari Madrasah Tsanawiyah dipilih 1 putra dan putri. Kostumnya atau pakaian yang dipakai diserahkan kepada para santri yang akan tampil. Selanjutnya ada juri dari para guru yang menilai dari materi, penampilan dan Bahasa (Iqbal2016)

Latihan khitobah santri-santri putra tingkat Madrasah Aliyah Al Muayyad Surakarta dalam rangka menyambut hari santri nasional 22 Oktober 2015 dalam rangka menyambut mensukseskan pelaksanaan Ujian Nasional (UN). Mereka melakukan ceramah keagamaan (latihan khitobah) di depan para pendamping atau gurunya dan diperlombakan. Santri-santri yang lain dapat menyaksikan pelaksanaan latihan khitobah

santri yang dilakukan setiap 3 bulan sekali itu. Di sini nampak para santri berusaha untuk melakukan latihan khitobah dengan sebaik-baiknya. Misalnya dengan mempersiapkan sendiri materi-materi yang akan disampaikan dalam pelaksanaan latihan khitobah tersebut, mensetting tempat pelaksanaan latihan khitobah, menggunakan kostum yang sesuai dengan tema-tema yang telah disediakan oleh pengurus IPMA, melakukan gaya atau cara berbicara yang baik di depan publik (*public speaking*).

Para pembimbing (guru) bersemangat menjadi juri di PP Al Muayyad, Surakarta saat santri latihan khitobah. Para juri itu memberikan penilai para pembicara dari 3 aspek yaitu materi, penampilan dan bahasa yang digunakan ketika latihan khitobah. Materi maksudnya adalah pesan-pesan yang diberikan oleh pembicara ketika melakukan latihan khitobah. Materi-materi (pesan-pesan) yang disampaikan oleh para pembicara sangat bervariasi misalnya tentang keutamaan sholat, pentingnya doa dan ikhtiar, kelebihan orang yang berilmu dan sebagainya. Adapun penampilan seorang pembicara adalah semua yang tampak terlihat oleh mata audience seperti gaya, kostum, mimik, gerak tubuh (*body language*), intonasi suara dan sebagainya. Sedangkan Bahasa yang dimaksud adalah kata-kata yang diucapkan oleh secara lisan oleh para pembicara yang berbicara di depan podium. Apakah kata-kata atau kalimatnya disampaikan secara jelas dan benar? Biasanya Bahasa yang digunakan adalah Bahasa Indonesia.

Kegiatan Latihan Khitobah di PP Takmirul Islam Surakarta

Latihan khitobah diselenggarakan sejak awal berdirinya Pondok Pesantren Takmirul Islam (1986). Hal ini program unggulan di PP Takmirul Islam Surakarta, karena dengan itu secara tidak langsung menjadi promosi atau sosialisasi pondok pesantren Takmirul Islam (hasil wawancara peneliti dengan Bapak KH Suhardi, M.Pd tanggal 1 Juni 2016). Selama seminggu, seluruh santri PP Takmirul Islam wajib mengikuti ekstra kurikuler pramuka dan khitobah. Hal ini berarti bahwa kalau ada santri yang tidak hadir dalam kegiatan ekstra kurikuler tersebut, akan dikenai

sanksi atau hukuman dari pengawasnya. Selain ekstra kurikuler wajib, di PP Takmirul Islam juga ada ekstra kurikuler pilihan seperti bela diri dan olah raga lainnya.

Latar belakang latihan khitobah ini dijadikan sebagai program unggulan adalah *pertama*, sebagian pengelola PP Takmirul Islam adalah alumni dari PP Gontor, Ponorogo sehingga mereka berusaha mentransfer ilmunya selama ini, *Kedua*, Santri itu dapatlah diibaratkan sebagai sebuah toko atau gudang ilmu. Kelak kalau sudah terjun ke masyarakat tentunya harus bisa menyampaikan ilmunya kepada orang lain. Bila seandainya para santri itu menjadi guru atau dosen tentunya secara otomatis dapat mentransfer ilmunya kepada orang lain, namun seandainya mereka menjadi petani dan pedagang belum tentu mempunyai kesempatan untuk menyampaikan materi-materi keagamaan kepada orang lain. Sehingga di pesantren ini merupakan wahana latihan bagi santri agar dapat mampu berbicara dengan baik di depan publik (*public speaking*).

Pada bulan Romadlon semua kegiatan ekstra kurikuler (khitobah, pramuka, bela diri, olah raga) diliburkan dan pada bulan Syawal akan dimulai lagi. Adapun prosesnya yaitu ada pengelompokan santri yang terdiri dari 17 kelas, terus diacak. Misalnya kelompok I terdiri dari para santri kelas 1, 2, 3 untuk mengoptimalkan latihan khitobah di Pondok Pesantren Takmirul Islam Surakarta. Latihan khitobah yang berbahasa Indonesia dilakukan setiap Kamis malam Jum'at. Latihan khitobah yang berbahasa Arab dilakukan pada hari Kamis bakda Sholat Zuhur. Latihan khitobah yang berbahasa Inggris dilakukan setiap hari Ahad malam Senin.

Ada penjadwalan rutin setiap minggu di level ustadz, ada penanggungjawab ekstra kurikuler di bidang latihan khitobah/muhadhoroh. Di samping itu ada *mulahish* (pengawas) yang bertugas membagi kelompok santri yang akan melakukan latihan khitobah/muhadhoroh. OSTI (Organisasi Santri Takmirul Islam) bagian pengajaran yang mengadakan latihan khitobah (mulai dari membagi ruangan, menentukan ketua kelompok, memilih nama-nama santri dalam satu kelompok, melabeli

ruangan dan sebagainya). Setiap kelompok terdiri dari 30 santri. Misalnya ada kelompok A, B, C ...dan seterusnya. Setiap waktu latihan khitobah akan ditampilkan sekitar 7 santri. Setiap santri yang tampil membutuhkan waktu sekitar 7 menit. Selain itu ada santri yang mengambil intisari materi dalam latihan tersebut selama 3 menit.

Latihan khitobah santri yang berbahasa Indonesia dilakukan pada malam hari (pukul 19.00 – 22.00 WIB). Sedangkan yang mengoreksi adalah pengawas dan santri yang tampil harus dapat tanda tangan dari para pengawas. Minggu depan, akan tampil kelompok-kelompok yang lain. Selama satu setengah bulan, setiap santri akan tuntas menyelesaikan latihan khitobah dalam 3 bahasa (Arab, Inggris dan Indonesia). Materi yang akan disampaikan oleh santri disiapkan sendiri, namun tetap ada acuannya yaitu mukadimah/pembukaan, inti/isi, kesimpulan/penutup. Mukadimah biasanya berisi 1 ayat atau hadis yang akan disampaikan dalam khitobah. Sedangkan inti atau isi khitobahnya sangat beragam. Kalau berbicara mengenai prestasi santri PP Takmirul Islam Surakarta sangat banyak, misalnya Juara 4 Muhadhoroh Nasional di Medan, Juara I Puitisasi Al Qur'an Nasional. Perlombaan-perlombaan khitobah di Solo biasanya para santri PP Takmirul Islam dapat memenangkannya termasuk perlombaan yang pernah dilakukan IAIN Surakarta. Ini semua merupakan hasil dari latihan khitobah santri selama ini.

Materi-materi keagamaan yang disampaikan santri dalam latihan khitobah di Pondok Pesantren Al Muayyad, Surakarta.

Materi-materi keagamaan yang disampaikan santri dalam latihan khitobah di PP Al Muayyad, Surakarta biasanya disesuaikan dengan event-event tertentu misalnya menjelang Ujian Nasional, Hari Santri Nasional, Pelantikan pengurus baru IPMA dan sebagainya. Temanya sangat beragam misalnya Keutamaan Doa dan ikhtiar sebagai kunci sukses dalam menghadapi Ujian Nasional, Menghormati guru, Pentingnya mencari ilmu bagi seorang santri dan sebagainya. Memang materi-materi keagamaan

yang disampaikan santri dalam latihan khitobah itu tidak terdokumentasi yang rapi oleh pengurus, tapi sebenarnya naskah atau teks itu telah dibuat oleh santri sebelum tampil di depan audiens.

Materi-materi keagamaan yang disampaikan santri dalam latihan khitobah di Pondok Pesantren Takmirul Islam, Surakarta.

Bila dibandingkan dengan PP Al Muayyad Surakarta, materi-materi keagamaan di PP Takmirul Islam lebih tertata dengan baik. Masing-masing santri biasanya mempunyai buku tulis yang berisi tentang public *speaking*. Buku tersebut merupakan kumpulan materi-materi keagamaan yang disampaikan oleh setiap santri. Sebelum tampil di depan pembimbing atau ustadnya, seorang santri biasanya menuliskan materi yang akan disampaikan dalam sebuah buku. Pembimbingnya akan memberi komentar atau penilaian terhadap penampilan seorang santri. Pembimbing itu bisa memberikan komentar terhadap teks ceramahnya, bahasanya ataupun penampilannya. Adapun tema-tema yang disampaikan santri ketika latihan khitobah antara lain : Pentingnya Tawakal, Islam Memfokuskan Tauhid, dan Bahayanya Riba.

Secara sistematika penulisan teks ceramah sudah tepat dimulai dengan salam pembukaan yaitu Assalaamu'alaikum wr. wb, Ucapan pujian kepada Allah swt, Sholawat kepada Rasulullah saw. Baru kemudian membahas pengertian riba dan bahayanya. Setelah itu membahas riba secara panjang lebar dan mengutip salah satu dalil Al-Qur'an. Hanya saja perlu mencari contoh-contoh tentang bahayanya riba bagi seorang muslim. Hal ini membuat teks ceramah ini terasa kurang lengkap. Terakhir, seorang santri perlu memberikan kesimpulan terhadap uraian yang telah disampaikan di hadapan audiens sebagai kata penutup. Hal ini untuk mengingatkan kembali memori audiens terhadap materi yang telah disampaikan oleh santri di podium. Pembimbing seharusnya memberikan penilaian yang berupa angka dan perlu memberikan komentarnya tentang teks yang telah dibuat oleh santri, bahasanya, kekurangan dan kelebihan dari isi teks itu

sendiri.

KESIMPULAN

1. Proses latihan khitobah PP Al Muayyad Surakarta

Latihan khitobah dilakukan oleh IPMA (Ikatan Pelajar Madrasah Al Muayyad) setiap 3 bulan sekali, dilakukan perlombaan-perlombaan antar kelas dari tingkat Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, SMP dan SMA. Masing-masing kelas yang diwakili 1 putra dan 1 putri melakukan latihan khitobah di depan para guru yang sekaligus menjadi juri perlombaan khitobah.

2. Proses latihan khitobah PP Takmirul Islam Surakarta

Latihan khitobah diselenggarakan sejak awal berdirinya Pondok Pesantren Takmirul Islam (1986). Hal ini program unggulan di PP Takmirul Islam Surakarta, karena dengan itu secara tidak langsung menjadi promosi atau sosialisasi pondok pesantren Takmirul Islam. Selama seminggu, seluruh santri PP Takmirul Islam wajib mengikuti ekstra kurikuler pramuka dan khitobah. Hal ini berarti bahwa kalau ada santri yang tidak hadir dalam kegiatan ekstra kurikuler tersebut, akan dikenai sanksi atau hukuman dari pengawasnya. Selain ekstra kurikuler wajib, di PP Takmirul Islam juga ada ekstra kurikuler pilihan seperti bela diri dan olah raga lainnya

3. Pelaksanaan penyampaian materi keagamaan dalam latihan khitobah di PP Al Muayyad Surakarta terlihat sangat baik, karena dilakukan rutin setiap 3 bulan sekali dan dilakukan perlombaan khitobah perwakilan kelas mulai dari MTs dan MA. Selanjutnya ada juri dari para guru yang menilai dari materi, penampilan dan Bahasa.

4. Pelaksanaan penyampaian materi keagamaan dalam latihan khitobah di PP Takmirul Surakarta terlihat sangat serius dilakukan oleh para pengelola karena pelaksanaan latihan khitobah diselenggarakan seminggu sekali. Latihan khitobah yang menggunakan Bahasa Indonesia dilakukan setiap hari Kamis malam Jum'at (Pukul 19.00 –

22.00 wib). Latihan khitobah yang berbahasa Arab dilakukan pada hari Kamis bakda Sholat Zuhur. Latihan khitobah yang berbahasa Inggris dilakukan setiap hari Ahad malam Senin.

5. Pluralisme keagamaan santri di PP Al Muayyad Surakarta dan PP Takmirul Islam Surakarta berjalan secara baik. Hal ini dapat terlihat dari materi-materi keagamaan yang disampaikan oleh santri-santri ketika latihan khitobah maupun ketika perlombaan khitobah dilakukan. Materi-materi keagamaan yang disampaikan para santri sesuai dengan Al Quran dan Al Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Agung, M Jiva. (2015). *Renungan Bagi Aktivistis Dakwah Kampus*. Jakarta : PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia.
- Abidin, Yusuf Zainal. (2013). *Pengantar Retorika*. Bandung : Pustaka Setia.
- Abdurrahman, Mustafa. (2012). *Eksklusivisme dan Inklusivisme Dalam Agama Islam*. Download 3 April 2016.
- Bintang, Widayanto. (2014). *Powerful Public Speaking*. Yogyakarta : Andi.
- Dewi, Fitriana Utami. (2014). *Public Speaking Kunci Sukses Bicara Di Depan Publik Teori & Praktik*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Haedari.Amin . (2004). *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplexitas Global*. Jakarta : IRD Press.
- Madjid, Nurcholis. (1997). *Bilik-bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta : Penerbit Paramadina.
- Moleong, Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung : PT Remaja Rosdakarya.
- Mukhlis, N. (2012). *Peta Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Download 3 April 2016.
- Nashir, Haedar. (2013). *Islam Syariat*. Bandung : Mizan.
- Pancoro, Wasis. (2014). *Pluralisme Agama Di Indonesia*. Download tanggal 3 April 2016.

- Rahmat, Munawar. (2012). *Corak Berpikir Keagamaan Mahasiswa*. Bandung (Jurnal Pendidikan Agama islam Ta'lim vol. 1 no.10).
- Sirait, Charles Bonar. (2013). *The Power of Public Speaking : Kiat Sukses Berbicara Di Depan Publik*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- Siradj, Said Aqil. (2015). *Berkah Islam Indonesia Jalan Dakwah Rahmatan Lil 'alamin*. Jakarta : PT Gramedia.
- Sutopo, HB. (2006). *Metodologi Penelitian Kualitatif Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian*. Surakarta : Universitas Sebelas Maret.

RELASI MEDIA MASSA DAN DAKWAH KONTEMPORER

Ihdal Minan

Pasca Sarjana Komunikasi Penyiaran Islam UIN Sunan Ampel Surabaya

Keywords:
religious
socialization, the
media of dakwah

Abstract

Mass media have an important role in today religious life of society. The relationship between religion and mass media is mutual relationship with many influential factors involved. The article explains this relationship from various view points and approaches. The facts found show that beside giving positive support, mass media also brings negative effects in the process of religious spreading. The pragmatism of media causes the media have not orientated on the growing of constructive values anymore, but have tended to be manipulative.

Abstrak

Media massa memiliki peran yang penting dalam kehidupan umat beragama pada masa kini. Hubungan antara agama dan media massa bersifat mutualisme dengan berbagai faktor yang mempengaruhinya. Artikel ini memaparkan hubungan keduanya dengan berbagai sudut pandang dan pendekatan. Berbagai fakta menunjukkan bahwa media selain memudahkan namun juga membawa sisi negatif dalam proses penyebaran agama. Pragmatisme media cenderung menyebabkan media tidak lagi berorientasi pada penanaman nilai-nilai konstruktif, bahkan cenderung manipulatif.

Pendahuluan

Setiap hari kita bangun pagi, sebagian dari kita mungkin akan tertuju langsung pada televisi di ruang tamu kita, saat itu pula kita temui berbagai macam tayangan televisi, namun kebanyakan akan kita temui acara berita dan siraman rohani islam maupun kristen (khususnya hari minggu), hal tersebut menunjukkan bagaimana media digunakan oleh beberapa kelompok agama untuk menyebarkan agama mereka. Bagi mereka media massa merupakan alat yang paling tepat untuk menyebarkan ajaran agamanya (Apriadi 2013, 135). Sehingga media dan agama memiliki relasi yang kuat.

Di lain pihak, penggunaan media massa dalam aktivitas keagamaan merupakan berkah bagi pengelola media, hal tersebut tidak lepas dari latar masyarakat Indonesia yang multireligious, sehingga pengelola media seakan berlomba menarik perhatian masyarakat beragama dengan menyuguhkan berbagai acara yang seakan mendukung terhadap agama mereka. Hal tersebut dapat kita lihat pada pelaksanaan momen-momen sakral suatu agama, misalnya bulan puasa, perayaan idul fitri, natal, imlek, dan lainnya (Apriadi 2013, 110).

Maka tidak meragukan apabila kita menyebut antara agama dan media terdapat hal yang saling menguntungkan (mutual). Tulisan ini mencoba untuk mengulas hubungan mutualisme antara agama dan media dari berbagai perspektif, termasuk beberapa hal yang dapat menunjukkan akan sistem mutual antara keduanya.

Media sebagai Agen Sosialisasi Agama

Setiap pemuka agama mengajarkan klaim bahwa agamanya adalah agama yang paling benar. Maka tidaklah mengherankan apabila mereka (agamawan) berusaha sekuat tenaga untuk memperkenalkan dan menyebarkan agamanya, lebih-lebih dalam agama yang mereka anut terdapat kewajiban untuk menyebarkan agamanya dan mengajak orang di luar mereka untuk menganut apa yang mereka yakini.

Sosialisasi agama pada mulanya berlangsung secara lambat, hal tersebut dikarenakan media yang digunakan adalah media tradisional yang memiliki keterbatasan-keterbatasan sehingga pesan yang dikirimkan memiliki keterbatasan pula. Namun Saat ini media telah berkembang sedemikian pesat dan memungkinkan untuk menjangkau area-area yang tidak bisa dijangkau media tradisional. dengan demikian, sosialisasi nilai-nilai keagamaan akan menyebar cepat dan luas tanpa terbatas (Arifin 2011, 35).

Bagi suatu agama, sosialisasi menjadi hal yang sangat penting mengingat hal tersebut merupakan perintah agama, Allo Liliweri dalam Bukunya komunikasi serba ada serbamakna mendefinisikan sosialisasi merupakan dasar bagi setiap subsistem dalam sebuah masyarakat yang berjuang untuk melanjutkan dan mempertahankan sebuah system yang stabil (Liliweri 2011, 881), Alo Liliweri menambahkan setidaknya terdapat beberapa unsure dalam sosialisasi, yaitu :

- a. Dalam proses sosialisasi terkandung maksud dan cara-cara bagaimana kebudayaan (kepercayaan, tradisi, gaya hidup, bahasa, aturan, dll) dibagi dan dipertukarkan
- b. Dari luar masyarakat, dan dibagi atau dipertukarkan
- c. Ke dalam dan menjadikannya sebagai bagian dari pernghayatan caara hiadup yang terorganisir
- d. Proses membawa dari eksternal dan keinternal melalui learning
- e. Melalui peran sebuag agen (Liliweri 2011, 881)

Dalam hal ini, media menjadi agen agama untuk membagi dan menyebarluaskan kepercayaan, tradisi, gaya hidup, bahasa, aturan, dll bagi masyarakat.

Media Sebagai Sarana Pembujuk (persuasi)

Salah satu cara untuk menyebarluaskan agama adalah dengan mengajak orang lain untuk menganut agamanya, dalam ilmu komunikasi hal ini dikenal dengan komunikasi persuasi, bagi penganut suatu agama

hal ini adalah sebuah kewajiban yang harus dilakukan, dalam agama kitab suci islam, krister, dan agama-agama setidaknnya terdapat perintah yang menunjukkan akan perintah tersebut.

Oslon dan Sanna mendefinisikan Persuasi sebagai perubahan sikap akibat paparan informasi dari orang lain sikap sering kali dianggap memiliki tiga komponen, yaitu komponen afektif, komponen kognitif dan komponen perilaku. Komponen afektif sikap menyangkut kesukaan dan perasaan terhadap suatu objek, komponen kognitif adalah menyangkut keyakinan terhadap objek dan komponen perilaku menyangkut tindakan terhadap objek (Irra 2015, 177).

Perkembangan media dewasa ini telah menarik perhatian para pembujuk profesional untuk menggunakannya sebagai sarana pembujuk yang tepat. Dengan segala keunggulan yang dimiliki media yang menembus batas ruang dan waktu para pembujuk tersebut seakan leluasa untuk menyebarkan pesan-pesannya, hal tersebut dapat kita lihat bagaimana sejumlah media massa dipenuhi dengan berbagai macam ajakan baik yang bersifat terang-terangan maupun yang terselubung. Masyarakat sebagai objek dari media terus diincar, terlebih dengan berkembangnya industry kapitalis.

Dengan banyaknya aneka ajakan dalam media, John Kenneth Galbraith dalam William I River dan Theodore Peterson mengatakan:

Dari subuh hingga tengah malam, orang-orang terus diberitahu tentang adanya berbagai macam barang dan jasa. Setiap aspek kualitasnya, kegunaan atau kegembiraan yang dihasilkannya digembar-gemborkan oleh para profesional berbakat yang sengaja dibayar mahal untuk membujuk orang-orang membeli sesuatu. Aspek kualitas yang tidak berartipun bisa dikesankan luarbiasa seolah-olah dapat menghadirkan kembali Yesus dan para muridnya ke dunia. Untuk jasa dan produk yang manfaatnya cukup jelas, promosinya jauh lebih hebat lagi. (William 2003, 57)

Dengan dahsyat dan banyaknya gelombang ajakan yang terdapat dalam media, maka media pun menjadi satu-satunya alat yang paling ampuh untuk mengajak orang lain menganut suatu agama. Diharapkan dengan

teknik persuasi yang baik dan keunggulan yang dimiliki media, nilai-nilai religiusitas dapat diserap oleh komponen-komponen sikap dengan baik.

Agama Sebagai Salah Satu Sumber Eksistensi Media

Dari paparan dua poin diatas tergambar jelas bagaimana agama menggunakan media sebagai alat bantu untuk mempertahankan eksistensinya. Sebaliknya, mediapun terbantu oleh keberadaan agama yang menggunakannya untuk berbagai macam kegiatannya, terlebih di Negara-neraga dengan penduduk multireligious seperti Indonesia. Kekuatan kontruksi social dari media merupakan hal yang sangat menarik yang tidak bisa ditinggalkan oleh agama.

Isu-isu agama menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan media, terlebih dinegara-negara belahan timur (eastern) yang (dikenal) masih menjaga nilai-nilai luhur keagamaan. Bagi orang-orang timur, liberalism media masih menjadi musuh bagi agamanya, mereka menolak media-media yang mambawa konten berbahaya yang bertentangan dengan nilai dan tradisi keagaannya, hal tersebut menjadi perhatian media sehingga media mencoba menghadirkan program-program yang sejalan dan searah dengan nilai-nilai keagamaan atau seminimal mungkin megurangi konten yang berlawanan dengan nilai-nilai keagamaan yang bisa memicu emosi pemeluknya. Hal tersebut dirasa penting untuk menjaga menjaga kondisi masyarakat agar media tersebut dapat dianggap dan diterima dengan baik yang selanjutnya menghadirkan keuntungan bagi media itu sendiri (Stanley 2012, 73)

Jika diperhatikan, banyak program-program media, khususnya televisi, yang menghadirkan acara-acara yang sifatnya religious, bentuknyapun sangatlah beragam. Berikut adalah beberapa program televisi yang menunjukkan bahwa agama dan media berjalan beriringan;

a. Taklshow religi,

acara ini diformat dengan menghadirkan narasumber yang dianggap mampu menjawab segala persoalan keagamaan ditengah-tengah

maasyarakat. Pada beberapa acara sebagian jamaah diundang ke studio untuk menjadi pelengkap terlaksananya acara tersebut. Acara ini sifatnya interaktif dimana audien yang berada di dalam maupun luar studio bisa menanyakan berbagai persoalan yang sedang dihadapi.

b. Resolusi konflik keagamaan,

Dalam hal ini media menjadi penghubung antara babarapa kelompok yang terlibat konflik sehingga dapat terwujud solusi bagi permasalahan tersebut. Hal ini dilakukan dengan beraneka macam program baik dalam bentuk penyiaran berita, talkshow interaktif, dll.

c. Pengajian atau ceramah agama,

Acara ini hampir sama dengan acara talkshow religi yang menghadirkan nara sumber yang berkompeten, namun acara ini lebih bersifat pasif dan berjalan satu arah. Contoh dari acara ini adalah acara wisata hati ANTV yang dipandu ustad Yusuf Mansur dan Indonesia bertasbih di tv one.

Selain acara-acara religi televisi yang ditayangkan stasiun televisi nasional, dan media lain dengan posisi netral, ditempat lain banyak bermunculan media-media yang merepresentasikan sebuah agama dan keyakinan tertentu, seperti TV9, Rodja TV, dll. Selain itu terdapat radio dan media cetak yang telah menjadi media populer penyampaian agama sebelumnya.

Kontradiksi Konten Media dengan Nilai-Nilai Keagamaan

Media adalah suatu alat atau komponen untuk mengantarkan sebuah pesan dalam aktifitas komunikasi. Tentunya dengan demikian pada saat ini media memiliki peran penting dalam proses penyampaian dan penyebaran informasi.

Media merupakan komponen untuk mencerdaskan bangsa, media harus menyajikan informasi yang aktual, faktual dan konstruktif yang tentunya tidak manipulatif, sehingga menjadikan anak bangsa menjadi lebih mudah untuk berfikir lebih jernih (Rakhmat 2013, 186).

Dalam sejarah perkembangan media sebelum reformasi tidak diberikan kebebasan pers oleh pemerintah. Sehingga orang – orang pers melakukan pemberontakan terhadap pemerintah agar pers betul betul dibebaskan. Selain kebebasan pers berfungsi sebagai kontrol sosial, kontrol terhadap kebijakan – kebijakan pemerintah, kebebasan pers juga bertujuan untuk menegakkan sistem demokrasi dalam pemerintahan. Namun kenyataannya setelah pemerintah memberikan kebebasan pers, orang –orang pers tidak mempergunakan kesempatan ini dengan baik.

Sebenarnya kebebasan pers ini adalah bentuk kemerdekaan para pengelola media. Bisa mengeksplorasi segala fenomena yang terjadi dengan ditengah –tengah kita, tentunya dengan sajian yang faktual dan aktual. bertujuan untuk mengkonstruksi dan bukan justru sifatnya destruktif (Aris 2013, 153). Yang terjadi pada saat ini adalah kebohongan media, yang mengakibatkan beberapa kelompok agamawan cenderung mawas diri dari media, mereka seakan takut akan konten media yang bagi mereka sangat berbahaya bagi nilai-nilai religiusitas, terlebih setelah hadirnya internet di tengah-tengah masyarakat, perkembangan pengguna internet setiap waktu mengalami peningkatan yang luar biasa hal itu disebabkan oleh faktor kebebasan berekspresi yang ditawarkan internet tanpa ada yang menghalangi. Tidak ada yang membutuhkan izin untuk menggunakan atau tidak menggunakan internet. Tidak ada pula yang mengatur pengguna internet untuk berkata sesuatu di internet, dan tidak ada pula yang mengatur pengguna untuk mendengar dan melihat apa yang ada di internet (**Bungin** 2008, 120).

Media adalah alat untuk menyampaikan pesan-pesan tertentu pada masyarakat, yang berbentuk konten media, konten tersebut tidaklah semuanya baik, tergantung dari pengelola media. Berikut adalah beberapa konten yang dianggap bersifat kontradiktif dan destruktif bagi nilai-nilai keagamaan;

1. Pornografi dan pornoaksi

Pada tahun 1994, menteri penerangan H. Harmoko mengintruksikan kepada badan sensor film (BSF) untuk menertibkan film porno, berita intruksi ini dimuat di harian *Republika*, 15 juli 1994, di kesempatan lain Harmoko juga mengancam akan menutup produksi film nasional apabila terus menerus mengeksploitasi masalah seks dan pornografi secara vulgar (**Bungin** 2005, 115).

Langkah tegas yang diambil harmoko saat itu dinilai tepat mengingat kondisi masyarakat indonesi adalah masyarakat religius. Hal tersebut juga menunjukkan bagaimana pornografi dan pornoaksi telah menjadi problem serius yang telah terjadi sejak lama. Masih melekat kuat dalam benak kita bagaimana goyang ngebor inul menjadi primadona goyang dangdut pada masanya, fenomena tersebut diikuti dengan berbagai berita tentang perilaku kekerasan seksual, walaupun tidak ada bukti langsung akan hubungan antara keduanya, namun pada beberapa kasus dapat dilihat bagaimana goyang ngebor inul saat itu membangkitkan gairah seksual seseorang.

Pada awalnya, istilah porno hanya dikenal secara sempit sebagai video dan gambar porno, namun pada perkembangannya istilah porno dikonseptualisasikan menjadi pornografi, pornoteks, porno suara dan porno aksi, selanjutnya hal-hal tersebut kemudian menjadi sajian-sajian media sehingga muncullah istilah pornomedia (**Bungin** 2005, 124).

a. Pornografi

Istilah pornografi mungkin sudah banyak diketahui oleh hamper semua lapisan masyarakat, hal ini dikarenakan banyaknya media yang memasukkan unsure ini kedalam kontennya, hal tersebut juga dipermudah karena sifatnya yang mudah ditampilkan dicerna dan mudah dikenal. Pornografi adalah gambar-gambar yang menampilkan perilaku pencabulan yang lebih banyak menampilkan tubuh dan alat kelamin manusia. Sifat pornografi yang tidak senonoh, jorok, dan vulgar serta membuat terangsang secara seksual menjadi bahan konsumtif public akibat media, namun demikian, dengan sifat sifat yang dibawa menjadikan pornografi

dapat cepat menyebar dan terserap, hal itu dikarenakan kecenderungan manusia yang tertarik akan lawan jenisnya.

Selain itu, unsur-unsur pornografi juga mudah didapatkan di berbagai media baik dalam bentuk foto, poster, gambar video, film, dan VCD termasuk bentuk alat-alat visual lainnya yang memuat gambar atau kegiatan pencabulan (porno).

b. Pornoteks

Pornoteks adalah hasil karyan porno yang ditampilkan lewat naskah tulisan baik itu yang ditulis sebagai cerita, berita, testimonial, atau pengalaman pribadi, termasuk pula cerita bergambar dan komik.

Pornoteks disinyalir lebih berbahaya dari berbagai macam bentuk pornografi lainnya. Hal tersebut dikarenakan penggambaran detail sebuah peristiwa melalui narasi menyebabkan terciptanya *theatre of the mind* yaitu terciptanya gambaran nyata dalam pikiran pembaca akan adegan seksual yang terjadi fantasi seksual yang menggebu terhadap objek yang digambarkan. (Wirawan 2013, 78)

c. Pornosuara

Porno suara adalah suara, tuturan, kata-kata dan kalimat yang diucapkan seseorang secara langsung maupun tidak langsung, secara harus maupun terang terangan. Pornos suara memberikan gambaran akan objek seksual walaupun efeknya tidak sehebat porno teks.

d. Pornoaksi

Pornoaksi adalah setiap gerakan, liukan, penonjolan bagian tubuh yang dapat membangkitkan gairah seksual seseorang sampai menampilkan bagian-bagian tubuh yang paling sensitive, hal tersebut dapat dilakukan secara sengaja maupun tidak sengaja.

e. Pornomedia

Pornomedia adalah istilah yang dipakai untuk menggambarkan konten-konten porno yang terdapat dalam media massa. Jika pada era pertama media, konten porno terbagi berdasarkan ranah jangkauan dan spesialisasinya, media cetak memuat pornoteks, radio memuat porno suara

dan televivi memuat porno aksi, maka saat ini berbagai berbagai bentuk pornografi dapat ditampilkan dalam satu media yaitu internet, hal ini dikenal dengan cybersex atau cyberporno.

Penyebaran konten porno dalam berbagai media merupakan pukulan bagi agama yang berusaha mempertahankan nilai-nilai luhur keagamaan. Hampir tidak satupun agama yang membolehkan segala bentuk hal porno yang diekspos dan dipertontonkan secara bebas. Terdapat hukum dan peraturan dalam agama tentang bagaimana mengelola nafsu birahi manusia yang secara fitrah melekat dalam diri manusia itu sendiri yaitu dengan pernikahan (Jumantoro 2001, 42).

Dalam Islam Allah secara jelas melarang hambanya untuk terlibat dalam pornografi dan pornoaksi yang dapat mendekatkan pada perbuatan dosa. Awadl manshur dalam bukunya televisi, manfaat dan mudarat mengemukakan bahwa tayangandalam televisi “terutama dalam bentuk hiburan” lebih layak jika dinyatakan “dakwah” untuk berbuat dosa, baik bagi pemirsa laki-laki maupun perempuan, lantaran dari semua jenis hiburan yang ditayangkan menggelitik, membangunkan dan menambah gairah nafsu seksual pemirsanya.

2. LGBT

Isu LGBT mencuat dan menjadi *headline* pada beberapa media, khususnya televisi. LGBT merupakan singkatan dari Lesbian Gay Biseksual, dan Transgender. Lesbian adalah ketertarikan wanita pada sesama jenisnya sedangkan gay adalah ketertarikan pria pada sejenisnya, biseksual adalah ketertarikan seseorang pada dua jenis kelamin sekaligus dan transgender adalah ketidaksesuaian antara fitrah jasadiyah dia dengan sikap dan prilakunya.

Berbeda dengan unsur pornografi yang mudah ditemui dan dikenal, unsur LGBT biasanya dan kebanyakan lebih halus dan samar, butuh kejelian untuk menangkap unsure tersebut dalam media. Dampak dari unsure ini juga berbeda dari pornoografi, jika dampak pornografi lebih

kontan dirasakan maka LGBT sebaliknya, namun akan menancapkuat dalam diri objeknya yang pada akhirnya membimbing objek tersebut pada perilaku seks yang menyimpang.

Saat isu LGBT mencuat kepermukaan, masyarakat, tidaksaja di Indonesia namun juga didunia, seolah terbagi menjadi dua kelompok besar, yakni kelompok pro LGBT dan kelompok kontra LGBT. Kelompok pro LGBT adalah yang terdiri dari pelaku LGBT itu sendiri dan kaum yang “menuhankan” hak asasi manusia dan kebebasan. Sedangkan kelompok yang kontra terdiri dari para agamawan yang terus berusaha memperhankan nilailuhur agama dan kepercayaannya.

3. Hedonisme

Hampir semua lapisan masyarakat menyambut dan bersikap baik akan kemajuan teknologi di ere globalisasi ini, meskipun tidak sedikit yang masalah yang diakibatkan oleh perkembangan teknologi itu sendiri khususnya teknologi media komunikasi. Hadirnya teknologi menjadikan media sebagai sesuatu yang paling penting dalam komunikasi,khususnya komunikasi massa. Dengan demikian informasi yang dulu hanya dapat didengar oleh beberapa kalangan saat ini telah dapat di dengar oleh hamper semua masyarakat, bahkan di belahan dunia terpencil sekalipun.

Arus informasi yang begitu cepat secara tidak langsung mengubah pola hidup masyarakat tradisional yang sejak awal mereka pegang teguh menjadi masyarakat yang cenderung hedonis dan gila harta, Hedonisme pada prinsipnya adalah pandangan hidup yang menganggap bahwa orang akan menjadi bahagia dengan banyak harta dan mengejar kesenangan semata tanpa peduli lingkungan sekitar, semua yang ia raih hanya untuk kebahagiaan dan kepuasan dirinya.

Budaya hedonism menjadi salah satu musuh agama karena dianggap bertentangan dengan nilai spiritualitas agama.

4. Unsur kekerasan dalam media

salah satu hal negative yang dibawa oleh media adalah unsure kekerasan, terdapat banyak unsur kekerasan yang media suguhkan khususnya kepada anak-anak. Nancy sinogrielli melakukan sebuah penelitian tentang sindrom dunia yang kejam, menganalisis tindak kekerasan pada lebih dari 2000 program televisi anak-anak termasuk 6000 karakter utama antara tahun 1967 dan 1985. Dalam penelitiannya, sinogrielli menemukan bahwa 71 persen program waktu tayang utama dan 94 persen program akhir pekan berisi tindak kekerasan. Program waktu tayang utama berisi hamper 5 tindakan kekerasan dan program akhir pekan berisi enam. Jumlah tersebut lebih dari 5 tindak kekerasan perjam selama waktu tayang utama dan duapuluh tindak kekerasan perjam setiap akhir pekan. Penelitian ini menyatakan bahwa ada banyak tindak kekerasan yang ditampilkan televisi dilain pihak, agama diklaim sebagai agen perdamaian dan ketentraman, tentulah agama akan menolak segala macam bentuk tanyangan yang menampilkan unsure-unsur kekerasan (Foss 2014, 425).

Bahaya Konstruksi Sosial Media Massa Terhadap Agama

Sebelum memasuki pembahasan yang mendalam tentang bahaya konstruksi media sosial baiknya kita untuk mengingat dan menbandingkan bagaimana kondisi kehidupan kita dulu sebelum teknologi media mulai berkembang di Negara kita, dengan saat ini dimana hampir setiap saat kita bergelut dan tidak terlepas dari media komunikasi, khususnya media massa. Sebelum berkembangnya media komunikasi khususnya media massa, tentu kita tidak semudah seperti era saat ini yang mana segalanya dapat kita lakukan dengan cepat, saat dulu segalanya membutuhkan perjuangan. Untuk mendapatkan informasi kita butuh biaya banyak, untuk berkomunikasi dengan orang yang ada di daerah yang jauh dari tempat kita, kita masih menggunakan surat dan dikirimkan melalui pos, sehingga durasi waktu untuk sampai surat itu kepada yang dituju membutuhkan waktu yang lama, belum lagi untuk menunggu balasan dari surat yang kita

kirim. Betapa sulitnya kita hidup di saat media masih belum berkembang seperti saat ini. (Werner 2014, 142)

Saat ini, dimana teknologi media mulai berkembang pesat, sehingga segala bentuk problem yang terjadi sebelum berkembangnya teknologi media, seolah teratasi dengan berbagai macam kecanggihan media. Kejadian saat inipun dapat kita ketahui saat ini pula, dengan mengakses informasi tersebut melalui media massa, baik televisi atau internet. Dengan perkembangan pulau masyarakat agraris dimana pada saat itu orang yang memiliki kekuasaan adalah orang yang memiliki kekuatan, kemudian berkembang menjadi masyarakat industri, dimana pada masa itu orang yang memiliki kekuasaan adalah orang yang memiliki kekayaan. Ketika kita selalu diterpa oleh berbagai macam informasi melalui media massa tentu masyarakatnya pada akhirnya menjadi masyarakat informasi (Maarif 2015, 153).

Ciri – ciri masyarakat informasi adalah 1. Adanya level intensitas informasi yang tinggi (kebutuhan informasi yang tinggi). 2. Penggunaan teknologi informasi untuk kegiatan social, pengajaran, dan bisnis serta kegiatan – kegiatan lainnya. 3. Kemampuan pertukaran data digital yang cepat dalam jarak jauh.

Dimasa yang seperti saat ini tentu tidak seenaknya kita menikmati segalanya yang serba mudah, tanpa ada control terhadap konten yang sering kali muncul di media massa. Justru kita sebagai masyarakat informasi harus betul–betul jeli terhadap sajian konten media. Karena banyak sajian dari konten media yang secara tidak langsung sebenarnya ada upaya untuk mempengaruhi khalayak. Seperti dalam senetron yang saat ini lagi tren bagi kaum remaja perempuan khususnya, bahkan ibu rumah tangga juga heboh dengan senetron tersebut, yaitu “Anak Jalanan” secara tidak langsung isi dari sinetron tersebut membentuk pola pikir khalayak media massa khususnya televisi untuk bersikap arogan, hedonis, dll. Dari tayangan adegan tersebut kemudia terjadi sebuah imitasi terhadap arogansi dan hedonism. Kemudian menjadi kebiasaan dalam hidupnya dan menjadi

kenyataan (Nuruddin 2013, 187).

Belum lagi kekerasan – kekerasan yang lain seperti pornografi yang menjadi konten media massa. Akan lebih berbahaya bagi khalayak media, suatu yang menjadi konten media telah disetting oleh pemeran media dengan tujuan – tujuan tertentu.

Dalam teori peluru yang teori ini juga kerap disebut *hipodemic needle* atau Schramm menyebutnya dengan *silver bullet model* (1982) kata teori ini : “media massa mempunyai kekuatan yang luar biasa, dia dapat menyuntik pesannya kepada massa. Pesan ini ibarat peluru tajam yang dapat ditembak ke arah audiens yang telah ditargetkan sebelumnya.”(Liliweri 2011, 889)

Berdasarkan prinsip ini, maka para perancang pesan membuat pesan apa saja yang setiap saat ditembaki ke arah sasaran. Prinsip teori ini sampai sekarang digunakan perancang iklan waktu membuat pesan iklan. Media tidak mau tahu akan audiensnya yang penting pesan itu sampai, bahwa itu efektif atau tidak urusan nanti. Asumsi dasar bahwa semua orang dalam audiens itu sama saja, mereka membutuhkan informasi tidak peduli informasi itu dia butuhkan atau tidak. Akibatnya, teori ini tidak memperhatikan kemungkinan penolakan dari individu, kelompok, atau kategori sosial tertentu atau tidak memperhitungkan relasi sosial dalam masyarakat.

Dari pengertian teori diatas nampak jelas bahwa media memiliki kekuatan yang sangat dahsyat terutama dalam hal mempengaruhi khalayak media. Tentu konten media tersebut disediakan dan dibuat oleh para pemeran media, secara umum kita mengenal orang –orang professional atau pekerja media yang membuat konten media, seperti berita dibuat oleh wartawan, artikel dibuat oleh kolumnis, film dibuat oleh sutradara, foto dibuat oleh fotografer, karikatur dibuat oleh kartunis dan iklan dibuat oleh desainer artistik. Melalui pikiran mereka mencoba menuangkan ide dalam bentuk pesan teks dan visual, dimana setiap kata dan gambar itu diberikan makna sehingga terlihat menarik.

Salah satu contoh paling nyata yang mudah dijumpai adalah iklan baliho di jalan dengan berbagai kata dan gambar promosi yang menimbulkan rasa ingin tahu dan penasaran. Gambar yang dipajang merupakan yang telah dipilih dari sekian banyak yang ada, pembuat konten media professional mungkin memiliki banyak pilihan gambar tetapi dia hanya akan memilih gambar yang sesuai dengan kebutuhan. Demikian pula teks yang digunakan juga dipilih dari kata – kata yang dapat menarik, singkat dan padat tetapi mampu memberikan rasa ingin tahu. Selanjutnya gambar dan teks yang digunakan tidak berdiri sendiri tetapi dipadukan sehingga saling menyatu dan semakin memperkuat pesan yang ingin disampaikan itu. Hal demikian pula dapat kita temukan dalam media massa baik cetak (tulisan) dan media elektronik (radio dan televisi) yang mengolah pesan audio (dengar) dan visual (gambar) menjadi menarik (Tamburaka 2013, 212).

Karena walaupun yang sering kali bergerak dalam diri manusia adalah di area kognisinya, akan tetapi pengamatan atas perilaku yang dipelajari tidak selalu menentukan terhadap perilaku kita.

Social Learning Theory menekankan tiga hal:

1. **Observational learning.** Menurut teori ini, setiap orang mempunyai kemampuan untuk meniru perilaku yang dia lihat karena dia “belajar mengamati”.
2. **Self-evaluation.** Hasil pengamatan atas perilaku yang dipelajari itu tidak selalu menentukan perilaku, oleh karena itu kita dapat memantau dan mengevaluasi perilaku kita dengan melihat bagaimana kita berhadapan dengan situasi dalam kehidupan yang berkaitan dengan standard perilaku yang kita tiru tersebut.
3. **Control and shaping.** Menurut teori ini, kita dapat berbuat sesuatu karena kita membutuhkan suatu kontrol terhadap proses internal maupun terhadap lingkungan kita. (Liliweri 2011, 889)

Pada akhirnya, kemajuan-kemajuan teknologi komunikasi dan informasi menyebabkan perubahan mental dan sikap social secara drastic.

Hal itu terjadi saat media mentransformasikan budaya global dal tingkah laku masyarakat. Penguasaan informasi melalui monopoli teknologi komunikasi termasuk jaringan televisi telah menjadi kekuatan besar yang mampu menguasai ideology manusia melalui arus lalulintas nasional yang dapat mengakomodasi modal, manusia dan komoditas, informasi dan budaya ummat manusia sehingga mampu menggerakkan “ruang tiruan” untuk hidup manusia secara bersama dalam waktu yang sama pula (Bungin 2008, 188). Secara khusus, televisi dikatakan oleh banyak kalangan sebagai media yang paling besar pengaruhnya terhadap perubahan social karena kemampuan audio visual yang ada pada televisi adalah kekuatan yang luar biasa. Menurut teori kultivasi yang dikemukakan oleh gerbner. televisi menjadi media atau alat utama dimanapara penonton televisi belajar tentang masyarakat dan kultur lingkungannya. Persepsi apa yang terbangun di benak penonton sangat dipengaruhi dan ditentukan oleh televisi. Ini artinya, melalui kontak penonton dengan televisi, ia belajar tentang dunia, orang-orangnya, nilai-nilainya serta adat kebiasaannya (Nuruddin 2011, 167). Apa yang ditayangkan *televisi* dianggap sebagai sebuah *representasi* atas kenyataan. hal inilah yang ditakutkan oleh kaum agamis dimana konten negative yang dibawa oleh media khususnya televisi akan membentuk budaya yang negative dan bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan.

KESIMPULAN

Setelah kita banyak mengupas tentang banyak hal tentang bagaimana sebenarnya media dalam berbagaimacam perspektif, tentu kita dapat mengambil sebuah kesimpulan, bahwa media memiliki peranan yang konstruktif tergapad Agama. Tapi disisi yang lain juga banyak dampak – dampak yang justru membuat khalayak media mengerti terhadap agama akan tetapi tidak lagi mngamalkan apa yang telah diketahui tentang konten dalam Agama. Oleh karena itu selain media memiliki keterkaitan terhadap Agama, terutama dalam penyebaran terkait paham – paham dan ajaranya, juga banyak orang – orang yang beranggapan bahwa media adalah sudah

tidak lagi kembali pada fitrahnya, yaitu menanamkan nilai –nilai yang konstruktif terhadap khalayak media, menampilkan sesuatu yang faktual dan tidak manipulatif, sehingga dengan demikian fungsi media sebagai suatu komponen yang mencerdasakan betul-betul terealisasi dalam konteks khalayak media. Akan tetapi kenyataannya media sudah tidak lagi seperti yang dimaksud. Sudah terkungkung dalam sarat kepentingan pragmatis. Bahkan tayangan media yang cenderung mengandung nilai-nilai yang tidak mendidik bahkan kekerasan media sekalipun seringkali muncul dalam media. Kekerasan dalam media mudah sekali terimitasi oleh khalayak media.

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, Anwar. 2011. *Dakwah Kontemporer Sebuah Studi Komunikasi*. Yogyakarta; Graha Ilmu
- Apriadi, Tamburaka. 2013. *Agenda Setting Media Massa*. Depok: PT Rajagrafindo Persada
- Apriadi, Tamburaka. 2013. *Literasi Media Cerdas Bermedia Khalayak Media Massa*. Depok: PT Rajagrafindo Persada
- Aris, Badara. 2013. *Analisis Wacana Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*: Jakarta. Kencana
- Bungin, Burhan. 2005. *Pornomedia sosiologi Media, Konstruksi Sosial Teknologi Telematika, & Perayaan Seks di Media Massa*, Jakarta: Kencana
- Bungin, Burhan. 2008. *Kontruksi Sosial Media Massa*: Jakarta. Kencana
- Irra, Chrisyanti. 2015. *Psikologi Media*. Jakarta: Prestasi Pustaka
- Jumantoro, Totok. 2001. *Psikologi Dakwah*. Wonosobo; Amzah
- Karen, AFoss. 2014. *Teori Komunikasi*: Jakarta. Samlemba Humanika
- Liliweri, Alo. 2011. *Komunikasi Serba Ada Serba Makna*, Jakarta; Kencana.
- Maarif, Zainul, 2015. *Logika Komunikasi*: Jakarta: Rajawali Pers
- Nuruddin, 2013. *Pengantar Komunikasi Massa*: Jakarta: Rajawali Pers
- Rakhmat, Jalaluddin. 2013. *Psikologi Dakwah*. Bandung; PT. Remaja Rosda Karya.

- Stanley, Jbaran, 2012. Pengantar Media Massa, Melek Media dan Budaya: Jakarta. Erlangga
- Wirawan, Sarlito. 2013. Teori – teori Psikologi Sosial: Depok: PT. Rajagrafindo Persada
- Wibowo, Indiwani, 2013. Semiotika Komunikasi: Jakarta: Mitra Wacana Media
- William, L Rivers. 2003. Media Massa Masyarakat dan Modern. Jakarta. Kencana
- Werner, J Sevrin. 2014. Teori Komunikasi Sejarah, Metode, dan Terapan di Dalam Media Massa. Jakarta: Kencana

KONSELING KELOMPOK BERBASIS NILAI-NILAI ISLAM UNTUK MENINGKATKAN KEJUJURAN SISWA (Studi Kasus di SMP-IT Masjid Syuhada Yogyakarta)

Yusuf Hasan Baharudin

Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan

Universitas Nahdlatul Ulama Al-Ghazali (UNUGHA) Cilacap

Abstract

Keywords:

communication,
Culture,
Kompolan
Sabellesen,
Sufistic
proselytizing.

The research is aimed to measure the effectiveness of Islamic values used as a material in group counseling service in the school to increase the honesty of students at SMP-IT Masjid Syuhada Yogyakarta. The research method used is one group pre-test and post-test design experiment involving eight students of SMP-IT Masjid Syuhada. The research subject is chosen from the scale of the lowest honesty and based on the result of discussion among the researcher, the school counselor and the master of the class. The data are collected by using the scale of students' honesty ($r_i = 0,367 - 0,729$ $\alpha = 0,810$), questionnaire, observation, and interview. The data analysis technique used is wilcoxon signed ranks test.

The result of wilcoxon signed ranks test shows different score of the research subject's (the students) honesty level before and after joining the group counseling service based on Islamic values (manipulation), $Z = -2,232$ and $p\text{-value} = 0,026$ ($p\text{-values} < 0,050$). The practical nuance of Islamic values supports the research subject in understanding and practicing the teaching got from their study and interaction with their parents and other people in their daily life. It can be concluded from the research that group counseling based on Islamic values can increase the students' honesty, so it can be used to develop the counseling service in the school especially for the students with low level of honesty.

Abstrak

Penelitian dilakukan untuk mengukur efektifitas penggunaan nilai-nilai keislaman sebagai materi dalam layanan konseling kelompok di sekolah untuk meningkatkan kejujuran siswa SMP-IT Masjid Syuhada Yogyakarta. Metode yang digunakan adalah eksperimen *one group pre and posttest design*, melibatkan 8 siswa SMP-IT Masjid Syuhada. Penentuan subjek dipilih dari skala kejujuran terendah dan berdasarkan diskusi peneliti dengan guru BK dan wali kelas. Data dikumpulkan dengan menggunakan skala kejujuran siswa ($r_i = 0,367 - 0,729$ $\alpha = 0,810$), angket, observasi, dan wawancara. Teknik analisis data yang digunakan adalah menggunakan *uji wilcoxon signed ranks test*.

Hasil uji *wilcoxon signed ranks test* menunjukkan bahwa terdapat perbedaan skor tingkat kejujuran subjek penelitian atau siswa antara sebelum dengan sesudah pemberian layanan konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam (manipulasi), dengan $Z = -2,232$ dan $p\text{-value} = 0,026$ ($p\text{-values} < 0,050$). Nuansa praktis nilai-nilai Islam tersebut memudahkan subjek penelitian dalam memahami dan mempraktekkan ajaran tersebut dalam kehidupan belajar, pergaulan, hubungan dengan orang tua dan umumnya dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian ini berkesimpulan bahwa konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam dapat meningkatkan kejujuran siswa, sehingga dapat digunakan sebagai pengembangan layanan konseling di sekolah terhadap siswa yang mengalami tingkat kejujuran rendah.

PENDAHULUAN

Persaingan dalam segala bidang menjadi pola hidup yang tidak dapat dihindarkan pada masa kini, kejujuran kemudian menjadi barang antik yang sulit didapatkan. Setiap hari kita mendengar dan membaca berita tentang penipuan, perampokan, pencurian, penggelapan, pemalsuan, korupsi, manipulasi dan aksi-aksi lain yang bersumber dari tidak adanya kejujuran seseorang terhadap dirinya sendiri. Sebab jika orang mau jujur terhadap diri sendiri, bersedia mendengarkan suara hati nurani, pasti akan mengatakan bahwa semua tindakan diatas bertentangan dengan panggilan hati nurani yang tidak pernah membenarkan aksi-aksi tercela dan terkutuk itu. Karena suara hati nurani adalah hidayah Allah yang dikaruniakan kepada manusia dan menyatu dengannya.

Berkurangnya atau hilangnya nilai kejujuran akan menimbulkan krisis kepercayaan yang pada gilirannya melahirkan krisis multi dimensi, yang dapat menghancurkan sendi-sendi kehidupan, baik pada tingkat kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, maupun sampai pada tingkat kehidupan berbangsa dan bernegara, jika manusia sudah meninggalkan apa yang disebut dengan “kejujuran”.

Salah satu anugerah terbaik yang diberikan Islam kepada umat manusia adalah ajaran-ajaran dan konsep-konsep tentang akhlak mulia dan perilaku yang baik. Islam melalui wahyu memberikan penguatan terhadap nilai-nilai luhur yang dimiliki manusia sebagai *fitrah*, agar manusia senantiasa berada dalam kesadaran yang benar. Kesadaran yang benar tersebut akan menimbulkan perilaku yang benar, dan selanjutnya akan membimbing manusia untuk memiliki budaya perilaku (*moral* atau *akhlak*) yang benar.

Selain memberikan penguatan terhadap nilai-nilai dan konsep-konsep luhur yang telah dimiliki oleh kesadaran manusia, Islam juga datang untuk mengingatkan manusia yang mungkin karena pengaruh hawa nafsu, lupa dan lalai akan nilai-nilai luhur tersebut. Islam hadir untuk membangkitkan kembali kesadaran luhur yang mungkin telah dilalaikan akibat kemaksiatan yang dilakukan manusia. Islam kembali menginformasikan konsep-konsep luhur tersebut supaya manusia kembali ingat dan kembali mengikuti hati nurani (*akal sehat*) dalam menempuh kehidupan.

Bagian terdepan dari nilai-nilai dan konsep-konsep luhur yang ditegaskan dan diinformasikan ulang lewat wahyu Islam adalah kejujuran atau kebenaran, karena kejujuran adalah keutamaan yang paling utama dan pangkal segala akhlak dan perilaku yang mulia. Kebesaran dan kedudukan mulia kejujuran ditunjukkan oleh banyaknya ayat dalam Al Qur'an dan hadits-hadits yang diriwayatkan dari Nabi. Al Qur'an mensejajarkan antara iman, taqwa, dan kejujuran. Sebagaimana dijelaskan dalam firman Nya: wahai orang-orang yang beriman bertaqwalah kepada Allah dan jadilah kalian termasuk orang-orang yang jujur

Bahkan Al Qur'an mengisyaratkan bahwa salah satu syarat kenabian adalah adanya sifat jujur dalam pribadinya, seperti dalam ayat-ayat: (1) Q.S Yusuf ayat ke-46: Yusuf wahai orang yang jujur. (2) Q.S. Maryam ayat ke- 41: ingatlah Ibrahim, ia adalah seorang yang jujur dan nabi. (3) Q.S Maryam ayat ke- 54: ingatlah Ismail, ia adalah orang yang benar janjinya, ia adalah seorang nabi dan rasul.

Demikianlah, Yusuf, Ibrahim, Ismail, Muhammad dan nabi-nabi lainnya tentunya, adalah orang-orang yang jujur dan benar, oleh karena itu salah satu sifat wajib nabi adalah *ash shidq* (kejujuran). As sunnah sebagaimana Al Qur'an juga banyak membahas dan menjelaskan tentang kejujuran dan kebohongan (sebagai lawan kejujuran).

Dalam praktiknya kondisi generasi saat ini banyak pejabat pemerintah yang terkena kasus korupsi. Oleh karena itu siswa yang dalam hal ini sebagai generasi emas sangat perlu kiranya perlu mendapatkan bimbingan kelompok yang diharapkan bisa meningkatkan kejujuran siswa dalam segala aspek kehidupannya. Peneliti telah berusaha melacak beberapa sekolah menengah pertama yang memiliki basis pendidikan islam terpadu yang *notabene* bisa diharapkan dalam pendidikan atau bimbingan di sekolah bisa menghasilkan siswa yang memiliki sikap dan perilaku yang sesuai nilai-nilai Islam. Namun disana dijumpai ada siswa sekaligus bintang model yang sangat pintar dalam berbohong atau *beralibi* ketika ditanya oleh guru, dan menurut penuturan wali kelas dan guru BK anggapan dari orangtua siswa dan siswa tersebut kerjaan dan uang adalah nomor satu, sedangkan sekolah nomor dua, karena jika punya uang banyak untuk sekolah itu mudah sehingga menjadikan siswa tersebut sering membolos sekolah dan ketika ditanya banyak alasan ini itu. Kejadian tersebut harus disikapi dan dicarikan solusi supaya hal tersebut bisa diatasi dengan baik dan terselesaikan.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian eksperimen, namun didahului dengan penelitian pendahuluan berupa penelitian pustaka untuk menyusun instrumen eksperimen. Langkah pertama yang dilakukan dalam penelitian ini adalah penelitian pendahuluan. Penelitian pendahuluan ini berupa penelitian pustaka yang akan dijadikan sebagai sumber dalam menyusun manipulasi eksperimen yang akan digunakan dalam penelitian eksperimen. Maka dari itu, dalam langkah penelitian pertama ini dikaji lebih dalam (*explore*) mengenai konsep kejujuran dari nilai-nilai Islam dalam ajaran Al Qur'an dan Hadis, sehingga dapat ditemukan aaran-ajaran yang menjadi ciri khas pembahasan tentang kejujuran.

Kemudian, hasil temuan tentang ajaran kejujuran tersebut diimplementasikan ke dalam konseling kelompok. Pengimplementasian ini dimaksudkan agar diperoleh materi yang sesuai harapan yaitu meningkatkan kejujuran siswa. Dimana dalam materi tersebut memuat bagaimana cara memberikan perlakuan konseling yang memiliki ciri khas tersendiri dengan bermaterikan nilai-nilai Islam.

Data penelitian pendahuluan yang diperoleh dari beberapa sumber diatas kemudian dianalisis dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*). Proses ini menghasilkan konsep kejujuran berbasis nilai-nilai Islam dalam bentuk intrumen pengukuran nilai kejujuran siswa.

Langkah kedua adalah penelitian eksperimen, yakni metode penelitian yang digunakan untuk mencari pengaruh perlakuan tertentu dalam kondisi yang terkendali (Sugiyono 2013, 107). Tujuannya untuk mengetahui pengaruh atau hubungan sebab akibat (*cause and effect relationship*) dengan cara membandingkan hasil kelompok eksperimen yang diberikan perlakuan dengan kelompok kontrol yang tidak diberikan perlakuan (Arifin 2011, 68).

Desain penelitian ini adalah *True Eksperimental*, tujuannya untuk memprediksi keadaan yang dapat dicapai melalui kesperimen yang sebenarnya, tetapi tidak ada pengontrolan dan atau manipulasi terhadap

seluruh variabel yang relevan (Arifin 2011, 74). Pada desain ini terdapat kelompok eksperimen yang mendapat perlakuan materi nilai-nilai Islam. Adapun materi konseling yang digunakan dalam penelitian adalah menggunakan materi kejujuran dengan bersumber pada nilai-nilai Islam. Materi ini diuji cobakan dalam pelaksanaan layanan konseling di sekolah terhadap terhadap siswa dengan karakteristik memiliki tingkat kejujuran rendah setelah dilakukan *pre-test*. Para siswa diberikan konseling dengan bermaterikan nilai-nilai Islam.

Penelitian ini menguji variabel bebas dan variabel terikat yang dilakukan terhadap kelompok eksperimen yang terdiri dari 8 siswa. Prosedurnya dimulai dengan pemeriksaan awal (*pre test*) untuk mengetahui kejujuran; langkah kedua, pemberian tindakan dengan bermaterikan kejujuran berasaskan nilai-nilai Islam dan langkah ketiga, pemberian *post test* untuk mengetahui perubahan kejujuran.

Penentuan subjek penelitian ini berdasarkan kriteria sebagai berikut: (1) siswa SMP-IT kelas VIII; (2) memiliki skor kejujuran yang rendah dan (3) siswa yang memiliki masalah dalam hal kejujuran di sekolah berdasarkan rekomendasi dari guru BK.

Pelaksanaan penelitian ini termuat dalam beberapa tahap sebagai berikut :

a. Tahap Awal

Kegiatan pada tahap awal ini adalah: (1) penyusunan modul atau manipulasi; (2) telaah ulang modul; (3) penyusunan skala kejujuran; (4) uji coba skala.

b. Tahap Pelaksanaan

Tahap pelaksanaan ini meliputi *pretest*, pelaksanaan konseling berbasis nilai-nilai islam, dan *posttest*. Tahap *pretest* diberikah kepada subjek penelitian yaitu siswa kelas VIII dengan kriteria yang telah ditentukan menggunakan skala kejujuran, yang bertujuan untuk mengetahui kondisi awal subjek penelitian. Kemudian, pelaksanaan konseling dilaksanakan dengan cara konseling kelompok yang mengacu pada modul atau panduan

layanan konseling yang telah direvisi. Setelah itu, pemberian layanan konseling, subjek dikenai *posttest* untuk mengetahui perubahan kejujuran siswa.

c. Tahap Akhir

Tahap akhir ini terdiri dari tahap analisis data, pembahasan, dan penarikan kesimpulan. Analisis data dilakukan menggunakan uji statistik dengan bantuan program SPSS 22.0. Uji statistik ini dilakukan untuk mengetahui apakah konseling kelompok berbasis nilai-nilai islam dapat meningkatkan kejujuran siswa atau tidak dengan menggunakan uji beda *Wilcoxon Signed Ranks Test*.

Selanjutnya, dari hasil analisis tersebut dibahas secara menyeluruh berdasarkan hasil data yang sudah diperoleh, sehingga dapat ditarik dan diketahui kesimpulan dari penelitian ini. Selain itu, berdasarkan hasil penelitian akan disampaikan juga beberapa saran atau rekomendasi terkait penelitian yang telah dilakukan dari awal sampai akhir.

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah: skala, angket, wawancara, dan observasi. Dalam proses pengukuran kejujuran siswa dilakukan dengan menggunakan skala psikologi yang diwujudkan dalam bentuk skala kejujuran siswa. Penyusunan skala tersebut berdasarkan aspek-aspek yang menunjukkan bahwa siswa memiliki karakteristik kejujuran yang tinggi atau rendah berdasarkan dari skala kejujuran tersebut. Aspek-aspek tersebut meliputi tiga aspek dimana siswa sering bersosialisasi yaitu pelajaran, pergaulan dan orang tua.

Berikut tabel dimensi kejujuran siswa:

Tabel:
Blueprint Skala Kejujuran

| Dimensi | Aspek Siswa | Pernyataan | Jumlah Butir |
|---|----------------|--|--|
| Dimensi Aqidah | Pelajaran | Merasa takut mencontek ketika ulangan atau ujian nasional karena merasa diawasi oleh Allah | 1 |
| | Pergaulan | 1) Mengakui terhadap kesalahan dan kekurangan yang dimiliki | 1 |
| | | 2) Menepati janji ketika janji dengan teman, guru dan orang lain. | 1 |
| | Orangtua | 1) Bilang kepada orang tua sudah melaksanakan shalat padahal belum | 1 |
| | | 2) Tidak pernah menggunakan uang pembayaran SPP yang dikasih orangtua untuk beli jajan | 1 |
| | Dimensi Akhlak | Pelajaran: | 1) Tidak pernah menyontek dalam mengerjakan ulangan atau ujian |
| 2) Lebih senang mengerjakan tugas sebisa saya daripada bagus tapi dikerjakan orang lain | | | 1 |
| 3) Meminta jawaban kepada teman saat mengalami kesulitan dalam ujian | | | 1 |
| Pergaulan: | | 1) Mengembalikan uang kembalian saat disuruh belanja oleh orang tua | 1 |
| | | 2) Mengemukakan perasaan terhadap segala sesuatu apa adanya | 1 |

| | | | |
|----------------|------------------------|--|--------|
| | Orangtua: | 1) Tidak membelanjakan uang untuk membeli buku sekolah tapi untuk jajan 2) Menyampaikan hasil ulangan kepada orang tua | 1 1 |
| Dimensi Ibadah | Pelajaran: | 1) Bilang kepada guru mengerjakan tugas sendiri padahal dikerjakan orang lain. | 1 1 |
| | | 2) Berpura-pura membaca buku pelajaran ketika guru merintahkan membaca padahal yang dibaca adalah buku lain | 1 1 |
| | | 3) Membantu teman yang kesulitan dengan memberikan contekan ketika ujian | 1 1 |
| | Pergaulan: | 1) Diam-diam membantu teman dalam hal kecurangan 2) Saya melaporkan kepada pihak yang berwajib jika menemukan benda atau barang. | |
| | Orangtua: | 1) Bilang kepada orangtua puasa padahal sudah makan secara diam-diam di siang hari 2) Membolos ngaji ketika pamit kepada orang tua berangkat ngaji di masjid. | |
| | Total Butir Pernyataan | | 19 |

Skala disusun dengan menggunakan bentuk skala Likert dengan empat notasi pilihan jawaban, yakni SS: Sangat Setuju, S: Setuju, TS: Tidak

Setuju, dan STS: Sangat Tidak Setuju. Pemberian skor pada skala tersebut adalah sebagai berikut. Pada jawaban SS diberikan skor 4, S diberikan skor 3, TS diberikan skor 2, dan STS diberikan skor 1.

Skala kejujuran yang telah disusun, kemudian diuji agar dapat diketahui apakah butir soal dari skala tersebut valid dan reliabel atau tidak. Selanjutnya adalah ditarik suatu kesimpulan yang tepat. Dalam menarik sebuah kesimpulan tidak bisa secara langsung menyimpulkan begitu saja, namun diperlukan suatu cara yang disebut dengan analisis data yang bertujuan sebagai dasar yang dapat dipertanggungjawabkan dalam menginterpretasikan hasil penelitian.

Adapun analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah pertama, analisis statistik untuk mengetahui efektivitas konseling kelompok dengan bermaterikan nilai-nilai islam dalam meningkatkan kejujuran siswa. Analisis yang dimaksud adalah uji beda *wilcoxon signed ranks test*, yang bertujuan untuk mengetahui konseling mana yang lebih efektif dalam meningkatkan kejujuran siswa dan mengetahui hipotesis penelitian diterima atau ditolak. Analisis statistik ini menggunakan bantuan program SPSS 22.0.

Kedua, analisis deskriptif digunakan untuk mengungkapkan keadaan perkembangan siswa atau konseli selama proses konseling berlangsung dari pertemuan pertama sampai pertemuan terakhir. Analisis yang dimaksud menggunakan metode observasi dan interview terhadap subyek penelitian.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Penggunaan nilai-nilai ajaran Islam sebagai materi dalam pemberian layanan koseling kelompok membutuhkan adanya penelitian pendahuluan yaitu penelitian eksplorasi sebelum pengujian atau penelitian eksperimen dilaksanakan. Dengan kata lain, penelitian eksplorasi ini dilakukan untuk menyusun materi manipulasi yang akan digunakan dalam penelitian eksperimen. Sehingga manipulasi yang diberikan dalam penelitian eksperimen bermaterikan ajaran nilai-nilai Islam ada kaitannya dengan

peningkatan kejujuran.

Hasil penelitian eksplorasi menunjukkan bahwa ajaran nilai-nilai Islam dalam Al-Qur'an dan Hadis bisa dijadikan sebagai materi dalam penelitian eksperimen. Hal ini dipahami oleh peneliti mengenai ajaran kejujuran ke dalam aspek belajar, pergaulan dan orang tua, dimana ketiga aspek tersebut sangat dekat hunungannya dengan siswa sekolah menengah pertama.

Hasil penelitian eksplorasi di atas, selanjutnya dikombinasikan dengan teknik-teknik yang cocok dalam peningkatan kejujuran dan penurunan ketidakjujuran siswa, yakni penguatan positif (*positive reinforcement*), desensitisasi sistematis, dan modeling atau percontohan.

Adapun hasil analisis data yang diperoleh dari pelaksanaan penelitian eksperimen menunjukkan bahwa terdapat peningkatan kejujuran siswa setelah manipulasi berupa pemberian layanan konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam. Peningkatan tersebut dapat diketahui dari hasil analisis data kuantitatif. Hasil analisis menggunakan uji *wilcoxon signed ranks test* adalah sebesar -2,232 dengan *p-value* sebesar 0,026 ($<0,05$). Hasil tersebut menunjukkan bahwa manipulasi yang telah disusun dapat meningkatkan kejujuran siswa yang mengalami tingkat kejujuran rendah.

Selain itu, peningkatan kejujuran siswa juga dapat dilihat pada table *descriptive statistics*. Pada tabel tersebut menunjukkan bahwa terdapat peningkatan yang cukup baik pada nilai rata-rata (*mean*) skor *pretest* dan *posttest*, yakni dari 46,86 menjadi 51,29. Adanya peningkatan ini semakin menunjukkan bahwa manipulasi atau pemberian layanan konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam dapat mempengaruhi tingkat kejujuran siswa menjadi lebih baik.

Pada pertemuan pertama dilaksanakan kegiatan yang berusaha mengakrabkan hubungan antar sesama anggota kelompok. Adanya pengakraban ini bertujuan untuk menumbuhkan rasa saling percaya antar anggota sehingga mereka mampu memahami dirinya sendiri dan memahami kondisi anggota lain. Kemudian pada pertemuan kedua, setelah

eksplorasi problem dilakukan siswa diberi terapi dengan beberapa teknik konseling berupa penguatan positif (*positive reinforcement*), desensitisasi sistematis, dan modeling atau percontohan. Terapi tersebut diberikan dengan mengedepankan dimensi spiritual dan ajaran nilai-nilai Islam yang terdapat dalam Al Qur'an dan Hadis tentang kejujuran.

Seperti yang sudah disebutkan di atas bahwa subjek penelitian yang disertakan dalam penelitian sebanyak 8 siswa. Namun dalam perjalanannya pada pertemuan kedua dan ketiga terdapat satu siswa yang tidak bisa mengikuti kegiatan konseling dikarenakan sakit habis kecelakaan. Dari hasil analisis data kuantitatif di atas, dapat disimpulkan bahwa tidak semuanya siswa mengalami peningkatan skor kejujuran. Hal tersebut dapat dilihat dan dipahami dari penjelasan table *ranks*, yakni dari tujuh siswa terdapat 6 siswa yang mengalami peningkatan skor dan 1 siswa tidak mengalami perubahan skor atau tetap.

Bervariasinya skor tingkat kejujuran siswa di atas dapat disebabkan oleh berbagai hal. Salah satunya adalah sesuai yang diungkapkan Cohen dan Milgramm bahwa manusia mempunyai kemampuan yang terbatas untuk memproses berbagai informasi dari lingkungan (Sukmana 2002, 40). Apabila sejumlah informasi dari lingkungan melebihi kemampuan individu untuk memprosesnya, maka terjadilah kelebihan beban informasi dan tindakan yang diambil adalah menyebabkan individu hanya memperhatikan informasi yang dianggap penting saja.

Belum terserapnya materi manipulasi secara keseluruhan menyebabkan pemahaman terhadap makna kejujuran juga tidak terpenuhi secara maksimal. Hal ini dikarenakan serangkaian pelaksanaan konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam dari pertemuan pertama sampai ketiga berisi kegiatan yang saling berhubungan antara satu dengan yang lain. Dengan demikian, penerimaan materi yang hanya sebagian menyebabkan pemenuhan pemahaman arti penting kejujuran belum tercapai sehingga masih ada siswa yang skor tingkat kejujurannya hanya naik sedikit dan tetap.

Tidak adanya perubahan skor tingkat kejujuran DVS dapat disebabkan oleh berbagai faktor. Salah satunya adalah karena ia belum secara maksimal dalam pemenuhan nilai-nilai pengalamannya. Kurangnya pengalaman hidup menyebabkan pemenuhan makna kejujuran dalam hidup menjadi kurang maksimal.

PENUTUP

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam dapat meningkatkan kejujuran. Temuan ini dapat dipahami dari skor uji wilcoxon signed ranks test sebesar -2,232 dengan *p-value* sebesar 0,026 ($<0,05$). Selain itu peningkatan skor kejujuran siswa juga dapat diketahui dari meningkatnya nilai rata-rata (*mean*) antara *pretest* dan *posttest* yakni dari 46,86 menjadi 51,29.

Suasana praktis ajaran nilai-nilai Islam tentang kejujuran memudahkan subjek penelitian dalam memahami dan mempraktekkan ajaran nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari khususnya sekolah (pelajaran), pergaulan dan keluarga (hubungan dengan orang tua). Diantara ajaran yang dimaksudkan dalam pelaksanaan kejujuran seperti meniru Nabi Muhammad SAW sebagai suri tauladan bagi umatnya sehingga dijuluki al-amin, menjaga pergaulan dengan senantiasa menepati janji jika janji dengan teman dan bersikap jujur terhadap orangtua dalam hal ibadah, kewajiban untuk sekolah dan lain-lain. Kesemuanya itu mampu meningkatkan kejujuran masing-masing subjek penelitian karena metode untuk meningkatkan kejujuran adalah *modeling* atau mencontoh, penguatan positif dan desensitisasi sistematis.

Saran-saran

Berdasarkan pelaksanaan dan temuan hasil penelitian diatas, diperlukan beberapa saran yang ditujukan kepada beberapa pihak mengenai

konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam tentang ajaran kejujuran. Adapun beberapa saran yang sudah disusun berdasarkan temuan hasil penelitian di atas adalah sebagai berikut.

Dalam pengkajian materi konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam tentang kejujuran yang bersumber dari Al Qur'an, Hadis dan karya ilmiah yang berjudul, *Pelatihan Lengkap Tazkiyatun Nafs* Terjemahan Maman Abdurrahman Asegaf, *Prophetic Leadership: Membentuk Kepribadian Para Pemimpin Berbasis Spiritualis* karangan Rahmat Ramadhana Al-Banjari, Imam Al Ghazali sebagaimana dikutip oleh Shafwat Abdul Fatah dalam bukunya *Mungkinkah Kita Jujur*, dalam mengkaji sumber tersebut masih terhambat dengan keterbatasan pengetahuan peneliti dalam memahaminya. Oleh karena itu, dalam penelitian berikutnya disarankan perlu ada pengkajian yang lebih mendalam dan meluas mengenai kajian keislaman, sehingga materi-materi yang akan diberikan dalam layanan konseling lebih berkembang, mengena dan disesuaikan dengan perkembangan zaman, ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini.

Salah satu keterbatasan dalam penelitian ini tidak hanya adanya kelompok control sebagai pembanding dari kelompok eksperimen. Oleh karena itu, peningkatan yang dialami oleh subjek penelitian belum bisa dipastikan karena pengaruh dari manipulasi yang diberikan, sehingga perlu adanya kelompok control untuk menguji efektivitas konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam untuk meningkatkan kejujuran siswa pada penelitian selanjutnya yang memiliki tema sama.

Subjek penelitian yang diikutsertakan dalam penelitian ini hanya beberapa siswa yang sedang menempuh pendidikan di sekolah menengah pertama islam terpadu. Oleh karena itu, perlu ada penelitian lebih lanjut yang mengikutsertakan subjek penelitian yang lebih luas, seperti siswa dari sekolah umum dan sekolah menengah atas, mahasiswa dan masyarakat umum. Sehingga layanan konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam yang diterapkan untuk meningkatkan kejujuran siswa benar-benar teruji efektivitasnya.

Hasil temuan penelitian yang menunjukkan bahwa konseling kelompok berbasis nilai-nilai Islam dapat meningkatkan kejujuran siswa, bisa digunakan sebagai acuan para konselor atau guru BK di sekolah untuk mengembangkan layanan konseling yang lebih bernuansa religi (islami). Hal lain yang perlu diperhatikan adalah bahwa dalam pengembangan program layanan konseling disesuaikan dengan latar belakang dan keadaan siswa yang akan diberikan layanan konseling.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Choliq Dahlan, *Bimbingan Konseling Islami: Sejarah, Konsep dan Pendekatannya*, Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009.
- Al Jurjani, *At Ta'rif*, Beirut: Dar Al Kutub Al Araby, 1996.
- Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*, Terjmh. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien, Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2003.
- Deni Trisnawan, *Model Pendidikan Karakter Kejujuran Pada Siswa Madrasah Tsanawiyah di Pondok Pesantren Modern Al-Ihsan Baleendah*, Bandung: UPI, 2013
- Fred N. Kerlinger, *Asas-asas Penelitian Behavioral*, Edisi Ketiga, terj. Landung R. Simatupang, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.
- Gerald Corey, *Teori dan Praktek Konseling & Psikoterapi*, terj. E. Koeswara, Bandung: PT. Refika Aditama, 2009.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut: Libraire Du Liban, 1980.
- Hasan As Syarqawi, *Mu'jam Afazh As Shufiyah*, Kairo: Mu'asasah Mukhtar, 1987.
- Hizair, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Edisi Dua*, Jakarta: Tamer, 2013.
- Ibnu Hajar, *Dasar-dasar Metodologi Penelitian Kuantitatif dalam Pendidikan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Ismail Yusanto, *Islam dan Jalan Pemberantasan Korupsi*, <http://www.jurnal-ekonomi.org/2004/05/19>. 8 April 2011.
- Jacob et.al., *Group Counseling Strategies and Skill*, 2012.

- Komalasari Gantina, Eka Wahyuni, Karsih, *Teori dan Teknik Konseling*, Jakarta Barat: PT. Indeks, 2011.
- Latipun, *Psikologi Konseling*, Malang: UPT. Universitas Muhammadiyah Malang, 2006.
- Magnis-Suseno, Frans, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Mendikbud, *Buku Panduan Model Pengembangan Diri*, Jakarta: Mendikbud, 2006.
- Mendikbud, *Buku Panduan Pelayanan Bimbingan dan Konseling Berbasis Kompetensi*, Jakarta: Mendikbud, 2002.
- Mukaromah Fauziana, *Thesis: Pengaruh Inggkat Religiusitas Orang Tua Dan Keteladanan Guru Pendidikan Agama Islam Terhadap Pengamalan Nilai Kejujuran Siswa di SMP Negeri 1 Sambirejo Kab Sragen*, Yogyakarta: PPs. UIN Sunan Kalijaga,
- Mungin Edy Wibowo, *Wawasan Bimbingan dan Konseling*, Semarang: UNES, 2001.
- Nana Saodih, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013.
- Oman Sukmana, *Dasar-dasar Psikologi Lingkungan*, Jakarta: Bayu Media dan UMM, 2002.
- Prayitno, *Pelayanan Bimbingan dan Konseling*, Jakarta: PT Ikrar Mandiri Abadi, 1998.
- Qutb Musthafa Sanu, *Mu'jam Mushthalabat Ushul Fiqh*, Beirut: Dar Al Fikr Al Mu'ashir, 2001.
- Rachels, James, *Filsafat Moral, terj. A. Sudiarja*, Yogyakarta: Kanisius, 2003
- Rahmat Ramadhana Al-Banjari, *Profhetic Leadership: Membentuk Kepribadian Para Pemimpin Berbasis Spiritualis*, Yogyakarta: Diva Press. 2008.
- Robert L. Gibson dan Marianne H. Mitchell, *Bimbingan dan Konseling, terj. Introduction to Counseling and Guidance*, Yogyakarta: PustakaPelajar, 2010.
- S. Eko Putro Widiyoko, *Teknik Penyusunan Instrumen Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Sa'd Riyadh, *Ilm An Nafs Fii al Hadits as Syarif*, Kairo: Mu'asasah Iqra', 2004.
- Sa'di Abu Jaib, *Al Qomus Al Fiqhy Lughatan was Thilaban*, Beirut, Dar Al Fikr, 1996.

- Shafwat Abdul Fatah, *Assbidq wa Atsaruhu fi Hayah al fard wa Al Ummah terj. Mungkinkah Kita Jujur*, Jakarta: Gema Insani, 2004
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, R&D*, Bandung: Alfabeta, 2013.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT RonekaCipta, 2002.
- Syekh Yahya Ibn Hamzah Al-Yamani, *Pelatihan Lengkap Tazkiyatun Nafs, Terj. Kitab Tashfiyat Al-Qulub min Daran Al-Awzār wa Al-Dzunub oleh Maman Abdurrahman Asegaf*, Jakarta: Zaman, 2012
- Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Toto Tasmara, *Membudayakan Etos Kerja Islami*, Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Willis, *Konseling Individual: Teori dan Praktek*, Bandung: Alfabeta, 2004.
- Winkel, *Bimbingan dan Konseling di Institusi Pendidikan, Edisi Revisi*, Jakarta: Grasindo, 1997.
- Yunuardi Syukur, *Terapi Kejujuran Untuk Semua Orang Pria, Wanita, Dewasa & Anak*, Jakarta: Al-Maghfiroh, t.t.,
- Zainal Arifin, *Metode Penelitian Pendidikan: Metode dan Paradigma Baru, cet. Pertama*, Bandung: Rosdakarya, 2011.

RELASI TINGKAT KEHARMONISAN KELUARGA DENGAN KONSEP DIRI REMAJA

Asvi Isminayah dan Supandi

Bimbingan dan Konseling Islam, Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Abstract

Keywords:

harmonic family,
self concept,
adolescent.

Self concept is individual evaluation of one's characteristics and ability. A family as the first and major institution for the adolescent has an important role in providing education, love, guidance and supervision so they can grow up with positive self concept. The purpose of the research is to know the relationship between the harmony level of family and the self concept of adolescent in Bayat, Klaten. The research uses correlative quantitative method. It involves 53 adolescent chosen by random sampling. The result of the research shows high harmony level of family in Bayat (71,7%), and high category of adolescent's self concept (56,6%). The hypothesis testing with Pearson Product Moment correlative analysis shows that there is positive and significant relationship between the harmony level of family and the adolescent's self concept with the probability 0,000 ($< 0,05$) and correlation coefficient (r_{xy}) 0,713.

Abstract

Konsep diri merupakan penilaian individu mengenai keadaan dirinya tentang karakteristik dan kemampuannya. Keluarga sebagai lembaga pertama dan utama dalam kehidupan remaja, mempunyai peran penting dalam memberikan pendidikan, curahan kasih sayang, arahan, dan pengawasan kepada remaja agar mereka tumbuh dengan memiliki konsep diri yang positif. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui hubungan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja di Kecamatan Bayat Kabupaten Klaten. Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif korelasional. Penelitian ini dilakukan pada 53 remaja yang ditentukan dengan *Random Sampling*. Hasil penelitian ini adalah tingkat keharmonisan keluarga di

Kecamatan Bayat termasuk dalam kategori tinggi dengan prosentase sebesar 71,7% dan konsep diri remaja termasuk dalam kategori sangat tinggi dengan prosentase sebesar 56,6%. Pengujian hipotesis dengan menggunakan analisis korelasi *Pearson Product Moment* menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang positif dan signifikan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja, terlihat dari probabilitas sebesar 0,000 ($< 0,05$) dan dengan koefisien korelasi sebesar (r_{xy}) 0,713.

PENDAHULUAN

Keluarga merupakan lembaga pertama dan utama dalam kehidupan anak, tempat ia belajar dan menyatakan diri sebagai makhluk sosial. Dalam keluarga umumnya anak ada dalam hubungan interaksi yang intim. Keluarga memberikan dasar pembentukan tingkah laku, watak, moral dan pendidikan bagi anak. Orang tua dikatakan pendidik pertama karena dari merekalah seorang anak mendapatkan pendidikan untuk pertama kalinya dan dikatakan pendidik utama karena pendidikan dari orang tua menjadi dasar perkembangan dan kehidupan bagi anak dikemudian hari. Perawatan orang tua yang penuh kasih sayang dan pendidikan tentang nilai-nilai kehidupan, baik agama maupun sosial budaya yang diberikannya merupakan faktor terpenting untuk mempersiapkan remaja menjadi pribadi dan anggota masyarakat yang sehat (Yusuf 2004, 37).

Suasana iklim yang kondusif dalam keluarga seperti kebersamaan dan kasih sayang dalam lingkungan keluarga merupakan salah satu sikap yang akan membentuk kepribadian setiap anggotanya, terutama bagi pertumbuhan dan perkembangan dalam hal pembentukan sikap dan perilaku sehari-hari. Dengan demikian keluarga yang harmonis merupakan suatu hal yang sangat penting bagi perkembangan pribadi para anggotanya (terutama remaja). Keluarga yang harmonis (fungsional) yaitu keluarga yang telah mampu melaksanakan fungsinya yaitu memberikan rasa memiliki, rasa aman, kasih sayang dan mengembangkan hubungan yang baik diantara anggota keluarga.

Masa remaja merupakan masa transisi dari masa anak-anak menuju masa dewasa. Perubahan-perubahan kepribadian disini sangat cepat dan menimbulkan banyak ketegangan. Pada masa transisi ini terjadi *storm and stress* yang ditandai dengan emosi yang bergolak serta mempengaruhi daya fikir dan perilakunya. Perlakuan, sikap dan suasana yang diterima remaja di lingkungan keluarga akan membentuk pola perilaku remaja dalam upaya untuk membentuk gambaran diri atau konsep dirinya. Konsep diri adalah cara pandang seseorang mengenai dirinya sendiri. Dengan kata lain konsep diri merupakan pandangan subjektif individu mengenai keadaan dirinya tentang karakteristik dan kemampuannya, baik itu pandangan individu tentang dirinya dalam hubungan dengan orang lain maupun dengan lingkungannya (Prayitno 2006, 23-124). Konsep diri mempunyai peranan penting dalam menentukan perilaku individu. Bagaimana individu memandang dirinya akan tampak dari seluruh perilakunya.

Hal ini didukung oleh penelitian yang dilakukan oleh Platini (2006) yang meneliti tentang hubungan antara keharmonisan keluarga dan rasa percaya diri dengan prestasi belajar siswa kelas II Rumpun Mesin SMK Nugraha Boyolali Tahun Pelajaran 2006/2007. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sumbangan relatif untuk variabel keharmonisan keluarga sebesar 74,17% dan sumbangan efektifnya 30,17%. Jadi hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa keharmonisan keluarga memiliki hubungan yang signifikan dengan prestasi belajar siswa kelas II Rumpun Mesin SMK Karya Nugraha Boyolali.

KEHARMONISAN KELUARGA

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, keharmonisan berasal dari kata harmonis yang mendapatkan imbuhan ke – an, pengertian harmonis adalah keadaan selaras, serasi dan dapat juga diartikan rumah tangga yang dalam pemilihan warna-warna yang menciptakan keindahan (Poerwadarminta 2002, 123). Sedang pengertian keluarga menurut Gunarsa (2004, 185) adalah unit sosial yang paling kecil dalam masyarakat

yang peranannya besar sekali terhadap perkembangan sosial, terlebih pada awal-awal perkembangannya yang menjadi landasan bagi perkembangan kepribadian yang selanjutnya. Sehingga keharmonisan keluarga ialah bilamana seluruh anggota keluarga merasa bahagia yang ditandai oleh berkurangnya ketegangan, kekecewaan dan puas terhadap seluruh keadaan dan keberadaan dirinya (eksistensi dan aktualisasi diri) yang meliputi aspek fisik, mental, sosial dan emosi (Gunarsa 1995, 7).

Keharmonisan keluarga bersumber dari kerukunan hidup yang dalam keluarga. Kebiasaan sesama anggota keluarga terdapat hubungan yang nyata, teratur dengan baik, terutama sekali hubungan anak dengan orang tua. Jadi, keharmonisan keluarga merupakan sarana pembentuk karakter dan kepribadian anak. Oleh sebab itu keluarga yang memiliki latar belakang yang baik akan mampu membimbing dan mengarahkan anaknya kearah yang mereka cita-citakan.

Keharmonisan keluarga sendiri mempunyai beberapa kualifikasi yaitu menciptakan kehidupan beragama dalam keluarga, mempunyai waktu bersama keluarga, mempunyai komunikasi yang baik antar keluarga, saling menghargai sesama anggota keluarga, kualitas dan kuantitas konflik yang minim dan adanya hubungan atau ikatan yang erat antar anggota keluarga (Hawari 1997, 81).

Konsep Diri

Konsep diri yaitu pandangan dan perasaan kita mengenai diri kita sendiri, persepsi ini boleh bersifat psikologi, sosial dan psikis (Rahmat 2003, 125). Konsep diri bukan hanya gambaran diskriptif akan tetapi mencakup penilaian kita. Pengertian konsep diri secara umum mencakup pada persepsi seseorang mengenai dirinya sendiri. Persepsi ini terbentuk melalui berbagai pengalaman dan berbagai bentuk persepsi terutama dipengaruhi oleh adanya hadiah dan hukuman yang diberikan orang lain terhadap dirinya atas setiap perilaku. Konsep diri ini mempunyai peranan penting dalam menentukan perilaku individu. Bagaimana individu memandang

dirinya akan tampak dari seluruh perilakunya. Dengan kata lain individu akan bertindak positif atau pun negatif tergantung dari konsep dirinya.

Konsep diri ada dua yaitu konsep diri positif dan konsep diri negatif. Ciri-ciri konsep diri positif yaitu merasa yakin akan kemampuannya dalam mengatasi masalah, merasa setara dengan orang lain, menerima pujian tanpa rasa malu, menyadari bahwa setiap orang mempunyai berbagai perasaan dan keinginan serta perilaku yang tidak seluruhnya disetujui masyarakat dan mampu memperbaiki dirinya. Sedangkan ciri-ciri konsep diri negatif yaitu peka terhadap kritik, responsif sekali terhadap pujian, terlalu kritis, tidak sanggup mengakui dan menghargai orang lain, merasa tidak disenangi orang lain dan bersikap pesimis terhadap kompetisi, ditandai keengganan untuk bersaing. (Rahmad 2003, 105)

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif korelasional. Sampelnya adalah remaja yang ada di Kecamatan Bayat Kabupaten Klaten yang masih dalam batas usia 12-21 tahun yang dipilih dengan *Random Sampling* sehingga diperoleh sampel sejumlah 53 remaja. Penelitian ini menggunakan lembar kuesioner sebagai instrumen utama.

HASIL PENELITIAN

Tingkat Keharmonisan Keluarga

Pengolahan data menunjukkan variabel tingkat keharmonisan keluarga skor terendah yang dicapai adalah 73 dan skor tertinggi 109 dari data tersebut diperoleh harga rerata (*mean*) sebesar 92,47, nilai tengah (*median*) sebesar 92,00, modus (*mode*) sebesar 89, standar deviasi sebesar 8,601, dan *variance* sebesar 73,895.

Berdasarkan data tersebut dibuat distribusi kecenderungan variabel tingkat keharmonisan keluarga dari 53 responden tersebut dengan menghitung harga Mean ideal (Mi) dan Standar Deviasi ideal (SDi).

Tingkat keharmonisan keluarga diukur dengan 30 pernyataan dengan skala 1 sampai dengan 4. Dari 30 butir pernyataan yang ada, diperoleh skor tertinggi ideal (30×4) = 120 dan skor terendah ideal (30×1) = 30. Dari data tersebut diperoleh hasil Mean ideal (M_i) = $1/2 \times (120 + 30) = 75$ dan Standar Deviasi ideal (SD_i) = $1/6 \times (120 - 30) = 15$. Perhitungan identifikasi kecenderungan didasarkan pada tabel di bawah ini:

Tabel 1. Identifikasi Kecenderungan Tingkat Keharmonisan Keluarga

| No | Formula *) | Hitungan | Rentang Skor | Kategori |
|----|---------------------------------|--------------------|--------------|---------------|
| 1 | $X < (M_i - 1,5.SD_i)$ | $X < 52,5$ | 30 – 52,4 | Sangat Rendah |
| 2 | $(M_i - 1,5.SD_i) \leq X < M_i$ | $52,5 \leq X < 75$ | 52,5 – 74,9 | Rendah |
| 3 | $M_i \leq X < (M_i + 1,5.SD_i)$ | $75 \leq X < 97,5$ | 75 – 97,4 | Tinggi |
| 4 | $(M_i + 1,5.SD_i) \leq X$ | $97,5 \leq X$ | 97,5 – 120 | Sangat Tinggi |

Tabel 2. Kategori Tingkat Keharmonisan Keluarga

| No | Rentang Skor | F | % | Kategori |
|----|--------------|----|------|---------------|
| 1 | 30 – 52,4 | 0 | 0,0 | Sangat Rendah |
| 2 | 52,5 – 74,9 | 3 | 5,7 | Rendah |
| 3 | 75 – 97,4 | 38 | 71,7 | Tinggi |
| 4 | 97,5 – 120 | 12 | 22,6 | Sangat Tinggi |
| | Jumlah | 53 | 100 | |

Sumber: Data primer yang diolah 2016

Berdasarkan tabel di atas, dapat diketahui tingkat keharmonisan keluarga pada kategori sangat tinggi sebanyak 12 remaja (22,6 %), kategori tinggi sebanyak 38 remaja (71,7 %) kategori rendah sebanyak 3 remaja (5,7%), kategori sangat rendah sebanyak 0 remaja (0%). Dapat disimpulkan bahwa variabel tingkat keharmonisan keluarga dikategorikan dalam kategori tinggi.

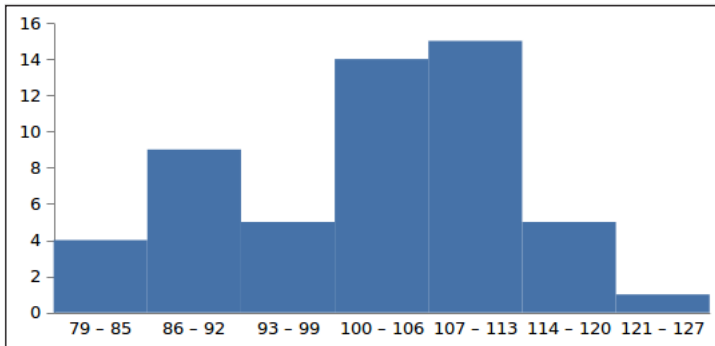
Data Konsep Diri Remaja

Berdasarkan data penelitian yang diolah dengan menggunakan bantuan komputer program *Microsoft Excel 2007* dan *SPSS 16.0* untuk

variabel konsep diri remaja skor terendah yang dicapai adalah 79 dan skor tertinggi 122 dari data tersebut diperoleh harga rerata (*mean*) sebesar 102,47, nilai tengah (*median*) sebesar 105,00, modus (*mode*) sebesar 106, standar deviasi sebesar 10,620 dan *variance* sebesar 112,792.

Hasil distribusi frekuensi data variabel konsep diri remaja yang disajikan pada tabel digambarkan dalam histogram sebagai berikut:

Gambar 2. Histogram Konsep Diri Remaja



Sumber: Data primer yang diolah 2016

Berdasarkan data di atas dapat dibuat distribusi kecenderungan variabel konsep diri remaja dari 53 responden tersebut dengan menghitung harga Mean ideal (M_i) dan Standar Deviasi ideal (SD_i). Konsep diri remaja diukur dengan 32 pernyataan dengan skala 1 sampai dengan 4. Dari 32 butir pernyataan yang ada, diperoleh skor tertinggi ideal (32×4) = 128 dan skor terendah ideal (32×1) = 32. Dari data tersebut diperoleh hasil Mean ideal (M_i) = $1/2 \times (128 + 32) = 80$ dan Standar Deviasi ideal (SD_i) = $1/6 \times (128 - 32) = 16$. Perhitungan identifikasi kecenderungan didasarkan pada tabel di bawah ini:

Tabel 3. Identifikasi Kecenderungan Konsep Diri Remaja

| No | Formula *) | Hitungan | Rentang Skor | Kategori |
|----|----------------------------|-------------------|--------------|---------------|
| 1 | $X < (Mi-1,5.SDi)$ | $X < 56$ | 32 – 55 | Sangat Rendah |
| 2 | $(Mi-1,5.SDi) \leq X < Mi$ | $56 \leq X < 80$ | 56 – 79 | Rendah |
| 3 | $Mi \leq X < (Mi+1,5.SDi)$ | $80 \leq X < 104$ | 80 – 103 | Tinggi |
| 4 | $(Mi+1,5.SDi) \leq X$ | $104 \leq X$ | 104 – 128 | Sangat Tinggi |

Tabel 4. Kategori Konsep Diri Remaja

| No | Rentang Skor | F | % | Kategori |
|----|--------------|----|------|---------------|
| 1 | 32 – 55 | 0 | 0,0 | Sangat Rendah |
| 2 | 56 – 79 | 1 | 1,9 | Rendah |
| 3 | 80 – 103 | 22 | 41,5 | Tinggi |
| 4 | 104 – 128 | 30 | 56,6 | Sangat Tinggi |
| | Jumlah | 53 | 100 | |

Sumber: Data primer yang diolah 2016

Berdasarkan tabel di atas, dapat diketahui konsep diri remaja pada kategori sangat tinggi sebanyak 30 remaja (56,6%), kategori tinggi sebanyak 22 remaja (41,5%), kategori rendah sebanyak 1 remaja (1,9%), kategori sangat rendah sebanyak 0 remaja (0%). Dapat disimpulkan bahwa variabel konsep diri remaja dikategorikan dalam kategori sangat tinggi.

Uji Normalitas

Uji normalitas terhadap data yang didapat adalah berikut :

Tabel 5. Uji Normalitas Sebaran Data Tingkat Keharmonisan Keluarga dan Konsep Diri Remaja

| Variabel | Chi Square | Df | Signifikan | Probabilitas | Bentuk |
|-------------------------------|------------|----|------------|--------------|--------|
| Tingkat Keharmonisan Keluarga | 11,623 | 24 | 0,984 | > 0,05 | Normal |
| Konsep Diri Remaja | 13,094 | 30 | 0,997 | > 0,05 | Normal |

Berdasarkan uji normalitas terhadap tingkat keharmonisan keluarga diperoleh nilai probabilitas sebesar $0,984 > 0,05$, atau diperoleh nilai *Chi Square* sebesar 11,623 dengan Df sebesar 24. Nilai Df pada tabel Harga Chi kuadrat dengan taraf signifikan 5% sebesar 36,42. Artinya nilai X^2

hitung sebesar $11,623 \leq X^2$ tabel sebesar 36,42 sehingga menunjukkan bahwa sebaran data tingkat keharmonisan keluarga memiliki distribusi normal.

Uji normalitas terhadap konsep diri remaja diperoleh nilai probabilitas sebesar $0,997 > 0,05$, atau diperoleh nilai *Chi Square* sebesar 13,094 dengan Df sebesar 30. Nilai Df pada tabel Harga Chi kuadrat dengan taraf signifikan 5% sebesar 43,77. Artinya nilai X^2 hitung sebesar $13,094 \leq X^2$ tabel sebesar 43,77 sehingga menunjukkan bahwa sebaran data konsep diri remaja memiliki distribusi normal.

Uji Linieritas

Hasil pengujian linieritas seperti terangkum dalam tabel berikut ini :

Tabel 6. Uji Linieritas Tingkat Keharmonisan Keluarga dengan Konsep Diri Remaja

| Hubungan Variabel | F | Df | Signifikan | p | Keterangan |
|---|-------|----------|------------|--------|------------|
| Tingkat Keharmonisan Keluarga dengan Konsep Diri Remaja | 0,813 | 29 22 | 0,703 | > 0,05 | Linier |

Berdasarkan tabel di atas, diketahui bahwa nilai probabilitas sebesar $0,703 > 0,05$, atau diperoleh nilai F sebesar 0,813 dengan Df 29, 22. Nilai Df pada tabel Harga Distribusi F dengan taraf signifikan 5% sebesar 1,98. Artinya nilai F_{hitung} sebesar $0,703 \leq F_{tabel}$ sebesar 1,98 sehingga dapat disimpulkan bahwa data yang dikelola dapat diterima dan dinyatakan linier.

Pengujian Hipotesis

Pengujian hipotesis dilakukan dengan menggunakan teknik korelasi *Product Moment* dengan melihat nilai r_{hitung} pada hasil pengolahan data dengan bantuan komputer program *SPSS 16.0*. Hasil analisis menunjukkan adanya korelasi antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja dalam tabel berikut:

Tabel 9. Uji Hipotesis

| Variabel | r_{xy} | Signifikan | Keterangan |
|--|----------|------------|--------------|
| Tingkat Keharmonisan Keluarga* Konsep Diri Remaja | 0,713 | 0,000 | Ada hubungan |

Berdasarkan tabel di atas, dapat dilihat hasil pengujian korelasi menunjukkan taraf signifikan sebesar 0,000 untuk hubungan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja atau menunjukkan taraf signifikan $< 0,05$. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara variabel tingkat keharmonisan keluarga dengan variabel konsep diri remaja.

Tabel di atas juga menunjukkan hasil r_{hitung} antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja (r_{xy}) sebesar 0,713 atau r_{hitung} (0,713) $> r_{tabel}$ 0,266. Karena r_{hitung} dihasilkan positif maka menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang positif antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja. Artinya apabila tingkat keharmonisan keluarga meningkat maka konsep diri remaja juga meningkat, namun sebaliknya apabila tingkat keharmonisan keluarga menurun maka konsep diri remaja juga menurun. Dan tabel di atas juga menunjukkan bahwa r_{hitung} (0,713) $> r_{tabel}$ 0,266, maka hal ini dapat diartikan bahwa terdapat hubungan yang tinggi antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa ada hubungan yang positif dan signifikan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja di Kecamatan Bayat, Kabupaten Klaten

PEMBAHASAN

Hasil analisis variabel tingkat keharmonisan keluarga pada kategori sangat tinggi sebanyak 12 remaja (22,6 %), kategori tinggi sebanyak 38 remaja (71,7 %) kategori rendah sebanyak 3 remaja (5,7%), kategori sangat rendah sebanyak 0 remaja (0%). Dari hasil analisis variabel tingkat keharmonisan keluarga tersebut dapat disimpulkan bahwa variabel tingkat

keharmonisan keluarga di Kecamatan Bayat dapat dikategorikan dalam kategori tinggi. Untuk hasil analisis variabel konsep diri remaja pada kategori sangat tinggi sebanyak 30 remaja (56,6%), kategori tinggi sebanyak 22 remaja (41,5%), kategori rendah sebanyak 1 remaja (1,9%), kategori sangat rendah sebanyak 0 remaja (0%). Sehingga dapat disimpulkan bahwa variabel konsep diri remaja di Kecamatan Bayat dikategorikan dalam kategori sangat tinggi.

Berdasarkan hasil uji hipotesis menunjukkan probabilitas sebesar 0,000 untuk hubungan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja atau taraf signifikan $< 0,05$ sehingga dapat disimpulkan terdapat hubungan yang positif dan signifikan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja. Selain itu koefisien korelasi antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja yang dihasilkan sebesar 0,713 dan berada dalam kategori sangat tinggi, membuktikan bahwa tingkat keharmonisan keluarga memberikan kontribusi yang sangat tinggi terhadap konsep diri remaja.

Sesuai hasil penelitian diketahui bahwa responden penelitian memiliki tingkat keharmonisan keluarga yang tinggi dan konsep diri yang sangat tinggi atau positif, dengan hasil korelasi positif dan signifikan. Artinya, semakin tinggi tingkat keharmonisan keluarga yang diterima maka semakin tinggi konsep dirinya. Sebaliknya jika semakin rendah tingkat keharmonisan keluarga yang diterima maka semakin rendah pula konsep dirinya.

Hasil penelitian ini sejalan dengan teori yang dikemukakan oleh Mulyana (2008, 8) yang menyatakan bahwa konsep diri yang paling dini umumnya dipengaruhi oleh keluarga dan orang-orang dekat lainnya di sekitar kita (*significant others*). Di lingkungan ini individu mulai dikenalkan dengan kehidupan dan mulai memiliki pandangan-pandangan tentang dirinya yang didapat dari penilaian keluarga atau orang-orang terdekat. Positif atau tidaknya pandangan individu terhadap dirinya turut dipengaruhi oleh keluarga.

Individu dibesarkan dalam berbagai situasi yang diciptakan oleh orang tua. Prayitno (2006, 131-132) menjelaskan bahwa situasi sosial-emosional dalam keluarga yang hangat dapat dilihat dari tingkah laku orang tua yang suka menonjolkan dan menghargai aspek-aspek positif dari remaja dan meredakan kelemahan-kelemahan mereka, memberi kesempatan menyatakan diri, baik dalam bentuk ide maupun dalam bentuk hasil karya atau ketrampilan. Lingkungan keluarga yang seperti itu membentuk konsep diri internal yang sehat atau positif pada diri mereka.

Pendapat ini juga didukung oleh penelitian Platini (2006) yang meneliti tentang hubungan antara keharmonisan keluarga dan rasa percaya diri dengan prestasi belajar siswa kelas II Rumpun Mesin SMK Nugraha Boyolali Tahun Pelajaran 2006/2007 dengan sampel penelitian sebanyak 51 siswa dari populasi yang berjumlah 71 siswa. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sumbangan relatif untuk variabel keharmonisan keluarga sebesar 74,17% dan sumbangan efektifnya 30,17%. Jadi hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa keharmonisan keluarga memiliki hubungan yang signifikan dengan prestasi belajar siswa kelas II Rumpun Mesin SMK Karya Nugraha Boyolali.

Begitu juga dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Angelita, dkk. (2013, 6), yang meneliti tentang hubungan antara dukungan orang tua dengan konsep diri pada remaja, dimana dari hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang positif dan signifikan antara dukungan orang tua dengan konsep diri remaja hal ini menunjukkan semakin tinggi dukungan orang tua maka semakin tinggi pula konsep diri remaja. Sebaliknya, semakin rendah dukungan orang tua maka semakin rendah pula konsep diri remaja.

Konsep diri merupakan produk sosial yang dibentuk melalui proses internalisasi dan organisasi pengalaman-pengalaman psikologis. Pengalaman psikologis ini merupakan hasil eksplorasi individu terhadap lingkungan fisiknya dan refleksi dari dirinya yang diterima dari orang-orang penting disekitarnya.

Keluarga merupakan salah satu faktor utama pembentukan konsep diri anggota keluarga tersebut. Keluarga merupakan tempat pertama dan utama dalam membentuk konsep diri remaja karena sejak lahir, tumbuh dan berkembang remaja ada dalam lingkungan keluarga yang sudah tentu akan memberikan pengalaman hidup yang beraneka ragam. Perlakuan-perlakuan yang diberikan orang tua terhadap remaja akan membekas hingga dewasa dan membawa pengaruh terhadap konsep diri remaja baik konsep diri ke arah positif maupun negatif. Pada umumnya orang tua selalu menuntut remaja untuk menjadi individu yang diinginkan oleh mereka. Selain itu sikap orang tua yang berlebihan dalam melindungi remaja akan menyebabkan remaja tidak dapat berkembang dan mengakibatkan remaja menjadi kurang tingkat percaya dirinya dan memiliki konsep diri yang rendah.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil analisis dan interpretasi data penelitian mengenai hubungan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja di Kecamatan Bayat, Kabupaten Klaten, maka dapat disimpulkan bahwa gambaran tingkat keharmonisan keluarga menunjukkan adanya tingkat keharmonisan keluarga yang tinggi yaitu sebesar (71,7 %). Sedangkan gambaran konsep diri remajanya menunjukkan adanya konsep diri yang sangat tinggi atau positif yaitu sebesar (56,6%). Dan dari hasil analisis korelasi *product moment* didapatkan nilai korelasi antara variabel tingkat keharmonisan keluarga dengan variabel konsep diri remaja (r_{xy}) sebesar 0,713 pada taraf signifikansi 0,000, sehingga $r_{hitung} (0,713) > r_{tabel} (0,266)$ dan signifikansi $0,000 < 0,05$. Maka dapat disimpulkan bahwa ada hubungan yang positif dan signifikan antara tingkat keharmonisan keluarga dengan konsep diri remaja di Kecamatan Bayat, Kabupaten Klaten yaitu apabila tingkat keharmonisan keluarga meningkat maka konsep diri remaja juga meningkat, namun sebaliknya apabila tingkat keharmonisan keluarga menurun maka konsep diri remaja juga menurun.

DAFTAR PUSTAKA

- Angelita, A.D., Tinneke, A.T., & Damajanti, H.C. 2013. *Hubungan Dukungan Orang Tua Dengan Konsep Diri Remaja Di SMA Negeri 1 Manado*. ejournal keperawatan (e-Kp) Volume 1. Nomor 1. Agustus 2013.
- Arikunto, Suharsimi. 2006. *Prasedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Asweni, Resti & Khairani. 2013. *Korelasi Antara Konsep Diri Sosial Dengan Hubungan Sosial*. Jurnal Ilmiah Konseling Januari 2013, Vol. 2, No. 1, hal. XX-YY
- Bahri, Syaiful. 2008. *Psikologi Belajar*. Jakarta : Rineka Cipta
- Djalali, As'ad. 2014. *Keharmonisan Keluarga, Konsep Diri dan Interaksi Sosial*. Persona, Jurnal Psikologi Indonesia Januari 2014, Vol. 3, No. 01, hal 71 – 82.
- Gunarsa, Singgih D. 1995. *Psikologi Untuk Keluarga*. Jakarta: Rineka Cipta.
- _____. 2002. *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*. Jakarta: Gunung Mulia.
- _____. 2004. *Psikologi Perkembangan Anak, Remaja dan Keluarga*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Hadi, Sutrisno. 1994. *Metodologi Research 1*. Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM.
- Hawari, Dadang. 1997. *Al Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: Dana Bakti Primayasa.
- Hurlock, Elisabeth B. (Diterjemahkan: Istiwidayanti dan Soejaewo). 1980. *Psikologi Perkembangan, Suatu Pendekatan Sepanjang Rentang Kehidupan*. Jakarta: Erlangga.
- Maslow, A. H. 1970. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row.
- Monks & Knoers (Diterjemahkan: Siti Rahayu Haditomo). 2002. *Psikologi Perkembangan Pengantar dalam Berbagai Bagiaannya*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Mulyana, Deddy. 2008. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya
- Mustofa. 1986. *Ayah Bunda*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Narendra, dkk. (2008). *Tumbuh Kembang Anak dan Remaja*. Jakarta: Sagung Seto.

- Platini, Maritha. (2006). *Hubungan Antara Keharmonisan Keluarga dan Rasa Percaya Diri Dengan Prestasi Belajar Siswa Kelas II Rumpun Mesin SMK Nugraha Boyolali Tahun Pelajaran 2006/2007. Jurnal Penelitian.*
- Prayitno, Elida. 2006. *Psikologi Perkembangan Remaja.* Padang: Angkasa Raya.
- Pujdijogyanti, Clara R. 1995. *Konsep Diri dalam Pendidikan.* Jakarta: PT Arcan.
- Poerwadarminta. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia. Depdiknas, ed.3 cet. II.* Jakarta: Balai Pustaka.
- Rahmad, Jalaluddin. 2003. *Psikologi Komunikasi.* Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Sarwono, Sarlito Wirawan. 2002. *Psikologi Remaja. Edisi Enam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Savitri, Intan. 2008. *Psikologi Remaja.* Jakarta: Remaja Rosdakarya.
- Sudjana. 2005. *Metode Statistika.* Bandung: Tarsito
- Sulaeman, M.I. 1994. *Pendidikan Dalam Keluarga.* Bandung: Alfabeta.
- Suryabrata, Sumardi. 2003. *Psikologi Pendidikan.* Jakarta: CV. Rajawali.
- Willis, Sofyan. 2009. *Konseling Keluarga.* Bandung: Alfabeta.
- Yusuf, Syamsu. 2004 *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja.* Bandung: Remaja Rosdakarya.