Editor : Prof. Dr. Maharsi, M.Hum., dkk.

IDEA press yogyakarta

Jalinan Ilmu dan Peradaban

Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi

Bunga Rampai Purna Tugas
Prof. Dr. Abdul Karim, MA., dan Dr. Mustari, M.Hum.

Editor : Prof. Dr. Maharsi, M.Hum., dkk.

IDEA press yogyakarta

Jalinan Ilmu dan Peradaban

Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi

Bunga Rampai Purna Tugas
Prof. Dr. Abdul Karim, MA., dan Dr. Mustari, M.Hum.

Jalinan Ilmu dan Peradaban

Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Maharsi, dkk.

Jalinan Ilmu dan Peradaban: Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi --Maharsi, dkk. - Cet 1- Idea Press Yogyakarta 2025-- xlii + 622 hlm--155 x 235 cm
ISBN: 978-623-484-194-7

1. Sejarah, Bahasa, dan Sastra 2. Judul

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang
Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

JALINAN ILMU DAN PERADABAN:
Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi

Editor: Prof. Dr. Maharsi, M.Hum.
Penulis: Nurul Hak, Zuhrotul Latifah, Maharsi, Sri Wahyuni Oktafia & Siti Maimunah, Dudung Abdurahman, Ulya Fuhaidah, Fatiyah, Riswinarno, Imam Muhsin, Sumarjoko, Baedhowi, Rokhmat, Mohammad Fahsin, Ridwan, Musa, Muhammad Dzulfikar Al Kautsar, Soraya Adnani, Habib, Musthofa, Ubaidillah & Bambang Hariyanto, Febriyanti Lestari, Danial Hidayatullah, Tsanya Zahra, Moh. Kanif Anwari, Bermawy Munthe, Anis Masruri & Khusnul Khotimah, Fadlan Agustina Firdaus, Arina Faila Saufa, Eriska Permata Putri, Marwiyah, Fatimatuz Zahro, Ahmad Anwar, Rahmina Fataya, Muhammad Solihin Arianto, Dwi Nur Istiqomah & Djazim Rohmadi, Agrin Ika Laras Ati, Muhammad Bagus Febriyanto, Amalia Azka Rahmayani, Lilih Deva Martias, Anisah Qurrotu 'Aini, Andriyana Fatmawati, Zulvatul Indah Nur'ain, Nur Riani, Machasin, Mardjoko Idris, Hamdan Daulay, Ahmad Choirul Rofiq, Andi Holilulloh, Suyanto
Setting Layout: Nashir
Desain Cover: Muhyidin
Cetakan Pertama: Desember 2025
Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh:
Penerbit IDEA Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: ideapres.now@gmail.com/ idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY
No.140/DIY/2021

Copyright ©2025 Penulis
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All right reserved.

CV. IDEA SEJAHTERA

KATA PENGANTAR
KAPRODI BAHASA DAN SASTRA ARAB

Dr. Habib, S.Ag, M.Ag.

Ada masa ketika pengabdian seorang akademisi tidak lagi diukur oleh jumlah jam mengajar atau deretan kewajiban administratif, melainkan oleh jejak sunyi yang ia tinggalkan dalam ingatan kolektif, cara berpikir, dan etos keilmuan sebuah komunitas akademik. Pada titik inilah buku Jalinan Ilmu dan Peradaban: Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi menemukan maknanya yang paling dalam. Buku ini tidak sekadar menjadi kumpulan tulisan ilmiah lintas disiplin, tetapi hadir sebagai bentuk penghormatan intelektual dan ungkapan terima kasih yang tulus kepada Dr. Mustari, M.Hum., seorang dosen Program Studi Bahasa dan Sastra Arab yang telah menuntaskan masa purna baktinya dengan penuh martabat.

Sebagai Ketua Program Studi Bahasa dan Sastra Arab, sekaligus sebagai kolega yang berkesempatan berjalan beriringan dalam dinamika akademik, kami menyaksikan bahwa Dr. Mustari adalah sosok pendidik yang tidak pernah memisahkan ilmu dari pengalaman hidup. Ia hadir bukan hanya sebagai pengajar di ruang kelas, tetapi sebagai pembaca yang tekun, penulis yang jujur, dan penutur kisah yang mampu menghidupkan teks. Dalam dirinya, bahasa dan sastra tidak berhenti sebagai objek kajian, melainkan menjelma sebagai jalan untuk memahami manusia, sejarah, dan kebudayaan.

Judul buku ini, Jalinan Ilmu dan Peradaban, secara tepat merepresentasikan corak keilmuan yang selama ini beliau hidupi.

Ilmu, bagi Dr. Mustari, tidak berdiri sendiri sebagai disiplin yang kaku dan terpisah, melainkan terjalin erat dengan sejarah, pengalaman sosial, tradisi literasi, dan perubahan zaman. Karena itu, tidak mengherankan jika kontribusi beliau melampaui batas-batas prodi, dan memberi warna bagi diskursus yang lebih luas di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Ia mengajarkan kepada kita bahwa studi bahasa dan sastra hanya akan bermakna jika berani berdialog dengan realitas dan peka terhadap denyut peradaban.

Buku bunga rampai ini menjadi cerminan nyata dari jalinan tersebut. Ragam tulisan yang terkumpul di dalamnya memperlihatkan spektrum keilmuan yang luas, mulai dari sejarah dan budaya, kajian bahasa dan sastra, hingga perpustakaan dan informasi. Keberagaman ini bukanlah kebetulan, melainkan buah dari iklim akademik yang dibangun melalui keteladanan. Dr. Mustari telah menunjukkan bahwa keterbukaan terhadap lintas disiplin bukanlah ancaman bagi kedalaman ilmu, tetapi justru penguat bagi relevansi keilmuan di tengah masyarakat yang terus berubah.

Lebih dari itu, buku ini juga merekam satu hal yang sering luput dicatat dalam laporan akademik, yaitu dimensi kemanusiaan dalam dunia pendidikan. Melalui kisah hidup, pengalaman merantau, perjuangan intelektual, dan kesetiaan pada dunia baca-tulis, kita belajar bahwa menjadi dosen bukan sekadar profesi, melainkan pilihan hidup. Dr. Mustari adalah contoh nyata bagaimana ketekunan membaca, keberanian menulis, dan kesediaan berbagi pengalaman dapat membentuk generasi pembelajar yang tidak hanya cerdas, tetapi juga berakar.

Dalam konteks Program Studi Bahasa dan Sastra Arab, pengabdian beliau memiliki arti yang sangat penting. Ia turut merawat tradisi literasi, menumbuhkan kecintaan pada teks, dan membuka ruang dialog yang sehat antara sastra, budaya, dan realitas sosial. Banyak mahasiswa tidak hanya mengenang beliau sebagai dosen, tetapi sebagai figur yang membangkitkan keberanian berpikir dan kepercayaan diri untuk bersuara. Dalam

dunia akademik yang kerap terjebak pada formalitas, kehadiran sosok seperti Dr. Mustari menjadi pengingat bahwa ilmu seharusnya tetap manusiawi.

Purna bakti, dalam pengertian ini, bukanlah akhir dari pengabdian. Ia hanyalah perubahan bentuk. Seorang guru sejati tidak pernah benar-benar meninggalkan ruang kelas, karena ajarannya terus hidup dalam pikiran, tulisan, dan nilai-nilai yang diwariskan. Ilmu yang telah ditanamkan akan terus tumbuh, berkembang, dan menemukan jalannya sendiri di tangan para mahasiswa, kolega, dan pembaca yang terinspirasi.

Atas nama Program Studi Bahasa dan Sastra Arab, kami menyampaikan apresiasi setinggi-tingginya kepada seluruh penulis dan editor yang telah berkontribusi dalam buku ini. Kehadiran buku ini menunjukkan bahwa penghormatan akademik tidak harus diwujudkan dalam seremoni yang megah, tetapi dapat dihadirkan melalui karya ilmiah yang jujur, reflektif, dan bermakna. Inilah bentuk penghormatan yang paling sesuai dengan dunia yang telah lama Dr. Mustari dedikasikan hidupnya.

Akhir kata, semoga buku Jalinan Ilmu dan Peradaban ini tidak hanya menjadi penanda purna bakti, tetapi juga menjadi warisan intelektual yang terus dibaca, dirujuk, dan dirawat. Semoga Dr. Mustari senantiasa diberi kesehatan dan kelapangan untuk terus berkarya dengan caranya sendiri, dan semoga generasi akademisi setelah kita dapat belajar bahwa pengabdian pada ilmu adalah perjalanan panjang yang dijalani dengan kesetiaan, kerendahan hati, dan cinta yang tulus pada pengetahuan.

Yogyakarta, Desember 2025
Ketua Program Studi Bahasa
dan Sastra Arab

Dr. Habib, S.Ag, M.Ag.

KATA PENGANTAR
KAPRODI SEJARAH DAN KEBUDAYAAN ISLAM

Fatiyah, M.A

Prof. Dr. M. Abdul Karim, M.A., M.A. Dosen Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalāmuʿalaikum warahmatullāhi wabarakātuh,

Segala puji hanya bagi Allah Subḥānahu wa Taʿālā, Dzat Yang Maha Pemurah dan Maha Pemberi petunjuk. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad Ṣallallāhu ʿalaihi wasallam, beserta keluarga, para sahabat, dan umatnya hingga akhir zaman.

Para rekan sejawat, mahasiswa, serta segenap civitas akademika UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang saya banggakan. Hari ini adalah hari yang istimewa, karena kita tidak sekadar melepas kepergian seorang akademisi dari tugas formalnya, melainkan memberikan penghormatan yang setinggi-tingginya kepada sosok guru, cendekiawan, sekaligus teladan dalam dunia keilmuan kita: Prof. Dr. M. Abdul Karim, M.A., M.A.

Beliau bukan sekadar seorang dosen Sejarah Kebudayaan Islam. Lebih dari itu, beliau adalah penjaga ingatan kolektif—seorang sejarawan yang telah mengabdikan puluhan tahun hidupnya untuk menyinari perjalanan Islam, khususnya di kawasan anak benua India.

Sebagai putra kelahiran Bangladesh yang telah menjadi WNI, beliau membawa semangat keilmuan yang lintas batas dan lintas budaya. Karyanya yang mendalam, baik dalam bentuk penelitian, tulisan akademik, maupun bimbingan ilmiah, telah menjadi rujukan penting dalam studi sejarah Islam Asia Selatan.

Kami di Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga sangat beruntung pernah menjadi bagian dari perjalanan panjang beliau. Keilmuan beliau tidak hanya membentuk ruang kelas, tapi juga membentuk cara berpikir generasi baru sejarawan Indonesia.

Prof. Karim bukan hanya mengajarkan apa itu sejarah, tetapi juga bagaimana memahami dan merawat sejarah sebagai bagian dari jati diri umat Islam yang majemuk dan terus berkembang.

Kami yang pernah menjadi mahasiswa, kolega, ataupun sekadar penikmat pemikiran beliau, tentu memiliki kesan yang sangat mendalam terhadap cara beliau mengajar dan membimbing.

Prof. Karim, adalah tipe pendidik yang tidak hanya hadir di ruang kelas sebagai penyampai materi, tetapi sebagai sosok pembimbing yang membentuk nalar berpikir dan karakter ilmiah. Dalam setiap pertemuan akademik, baik di kelas, seminar, maupun forum ilmiah, beliau selalu menunjukkan kecermatan luar biasa dalam menyusun dan menyampaikan pengetahuan.

Beliau adalah seorang ilmuwan yang teliti dalam setiap detail. Setiap tanggal, setiap nama tokoh, setiap peristiwa sejarah yang beliau paparkan tidak pernah disampaikan secara serampangan. Semua terstruktur, logis, dan mendalam—disampaikan dengan kehati-hatian akademik yang tinggi, seolah setiap kata harus bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral.

Namun bukan hanya soal ketelitian, yang membuat kami benar-benar kagum adalah daya ingat beliau yang luar biasa kuat. Beliau mampu mengutip referensi primer dan sekunder—lengkap dengan halaman, tahun terbit, bahkan terkadang edisi dan nama penerbit—tanpa harus membuka buku di depannya. Beliau menghafal kronologi sejarah dengan sangat presisi: dari masa Kesultanan Delhi, Mughal, Dinasti Ghaznawi, hingga sejarah sosial keagamaan umat Islam di Bengal dan sekitarnya.

Sering kali, di tengah kuliah, beliau menyebut satu nama ulama atau tokoh sejarah yang bahkan tidak tercantum dalam buku teks kami. Ketika kami mencari namanya setelah kelas, ternyata benar: nama itu ada, dan informasi yang beliau berikan sangat akurat. Di situlah kami sadar, bahwa ingatan beliau bukan sekadar kuat, tapi terlatih—hasil dari puluhan tahun menyelami sumber-sumber klasik dan riset yang mendalam.

Beliau mengajarkan kepada kami bahwa menjadi sejarawan bukan hanya soal membaca banyak buku, tetapi juga soal mengasah ketajaman ingatan, menata narasi dengan cermat, dan menjaga integritas ilmiah dalam setiap ujaran. Tidak ada yang spekulatif dalam penjelasan beliau; semuanya berpijak pada data dan teks, namun disampaikan dengan narasi yang hidup dan memikat.

Di tangan beliau, sejarah Islam tidak hanya menjadi kumpulan peristiwa, tetapi menjadi jendela untuk memahami dinamika peradaban, konflik, dan kebangkitan umat. Cara beliau mengajar membuat kami menyadari bahwa sejarah bukan sekadar masa lalu, tetapi juga medan refleksi untuk masa depan.

Terakhir, masa purna tugas bukanlah akhir dari pengabdian, melainkan awal dari babak baru untuk tetap berkarya dengan cara yang lebih luas dan merdeka. Kami yakin, Prof. Karim akan terus memberikan kontribusi,

baik melalui tulisan, riset, maupun pembinaan ilmiah di berbagai forum.

Akhir kata, kami menyampaikan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya atas dedikasi, ketekunan, dan warisan intelektual yang telah ditanamkan di kampus ini. Semoga Allah senantiasa memberikan kesehatan, keberkahan, dan kekuatan kepada Prof. Karim dalam setiap langkah ke depan.

Wassalāmu'alaikum warahmatullāhi wabarakātuh.

Yogyakarta, 21 September 2025

Fatiyah, M.A.
Kaprodi SKI (2024-2028)

KATA PENGANTAR
DEKAN FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA

Prof. Dr. Nurdin, S.Ag., S.S., M.A.

Alhamdulillah, segala puji dan syukur senantiasa dihaturkan ke hadirat Allah SWT atas rahmat dan karunia-Nya, sehingga buku bunga rampai, yang berjudul "Jalinan Ilmu dan Peradaban: Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi," ini dapat tersusun dan hadir di tangan para pembaca budiman. Buku ini merupakan persembahan intelektual yang menghimpun beragam tulisan dari para dosen dan akademisi, yang mencerminkan keluasan spektrum keilmuan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (FADIB) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karya ini dihadirkan sebagai bentuk penghormatan sekaligus rasa terima kasih atas pengabdian dua tokoh purnabakti yang telah mewarnai perjalanan ilmu-ilmu adab yang dikembangkan oleh fakultas ini.

Buku ini dipersembahkan kepada guru dan kolega, Prof. Dr. Abdul Karim, M.A., M.A., seorang pengelana ilmu dari Negeri Seribu Sungai, yakni Bangladesh, dan telah menjadi mahaguru dalam bidang Sejarah Kebudayaan Islam, baik di UIN Sunan Kalijaga maupun di perguruan tinggi lainnya di Indonesia. Ketekunan dalam menggeluti bidang kepakarannya telah menghasilkan banyak karya fundamental, yang menjadi rujukan penting dalam kajian sejarah dan peradaban Islam di Indonesia, khususnya di FADIB tercinta. Di samping itu, Beliau juga dikenal sebagai pengajar produktif di berbagai perguruan tinggi, yang membuka cakrawala para mahasiswa dan pembelajar lainnya untuk memahami peradaban Islam secara lebih mendalam dan

kritis. Demikian pula kepada kolega karib, Dr. Mustari, M.Hum., yang juga seorang dari keluarga pengelana berdarah Bugis, yang telah mengelana ke Kepulauan Riau, The Motherland of Malay. Dalam karir akademiknya, Beliau membawa denyut budaya Melayu dalam keilmuannya, dan telah berhasil memperkaya perspektif kajian budaya dan bahasa di FADIB.

Bunga rampai ini memuat artikel-artikel yang mencerminkan keragaman keilmuan yang tumbuh dan berkembang di FADIB. Pada ranah bahasa dan sastra Arab, para penulis menghadirkan pembacaan yang tajam mengenai makna semantik dan linguistik Arab, dinamika kesusastraan, serta relevansinya dengan masyarakat dan dunia teknologi yang berkembang. Pada wilayah sejarah kebudayaan Islam, artikel-artikel yang disajikan mengangkat berbagai isu tentang aktor-aktor sejarah dan peradaban, dinamika pemikiran serta geliat konsumsi dan produksi tradisi yang mengait jalinan perkembangan masyarakat lokal dan global. Karya-karya tersebut dapat memperkaya pemahaman pembaca tentang perjalanan umat Islam dari masa ke masa.

Tidak ketinggalan, tulisan-tulisan dari ranah ilmu perpustakaan dan informasi turut memberikan dimensi baru bagi pemaknaan budaya baca, manajemen pengetahuan, dan perkembangan ekosistem literasi di tengah kompleksitas dunia digital. Analisis para penulis menggambarkan pendekatan mereka pada ranah budaya dan inklusi sosial untuk memaksimalkan sasaran terapan sainsnya, sebagai salah satu *applied science*. Sementara itu, kontribusi dari bidang sastra Inggris berupaya menghadirkan analisis naratif maskulinitas dalam upaya mencerminkan kompleksitas peran dan status pria pada Abad Pertengahan, melalui kacamata perspektif budaya Indonesia. Analisis tersebut bertujuan untuk membandingkan dan mengkontraskan konstruksi identitas pria dalam konteks historis Barat dengan nilai-nilai dan norma maskulinitas yang berlaku dalam masyarakat Indonesia.

Selanjutnya, kami berharap bahwa buku ini tidak hanya berfungsi sebagai bentuk penghormatan yang layak bagi dua cendekiawan dan mahaguru, yang telah mendedikasikan hampir seluruh perjalanan intelektual, tenaga, dan pengabdiannya di FADIB, tetapi juga menjadi sebuah kontribusi ilmiah yang bernilai bagi perkembangan dunia akademik. Lebih dari sekadar persembahan, kami menaruh ekspektasi besar bahwa buku ini menjadi ruang yang menyimpan jejak dedikasi, ketelatenan, dan komitmen mereka dalam memajukan tradisi keilmuan di lingkungan FADIB dan tempat lain. Kami berharap kumpulan tulisan yang tersaji dapat menginspirasi generasi berikutnya — mahasiswa, peneliti, maupun para pendidik — untuk terus menapaki jalan ilmu dengan penuh integritas, keberanian intelektual, dan cinta yang tulus terhadap pengetahuan.

Akhirnya, semoga perjalanan panjang, karya-karya ilmiah, dan keteladanan yang mereka tinggalkan mampu menjadi pijakan bagi siapa saja yang ingin membangun masa depan keilmuan yang lebih cerah. Kami juga berharap agar buku ini dapat memperkaya wacana akademik yang terus berkembang, menjadi bahan refleksi, diskusi, dan pemantik ide-ide baru demi kemajuan tridharma perguruan tinggi — pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat — yang merupakan fondasi pendidikan tinggi. Pada akhirnya, kiranya upaya kecil ini dapat memberi kontribusi pada kemajuan peradaban manusia yang lebih beradab dan berpengetahuan. *Aamiin Yā Rabbal-'Ālamīn*.

Yogyakarta, 30 November 2025
Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

Prof. Dr. Nurdin, S.Ag., S.S., M.A.

SAMBUTAN EDITOR

Maharsi

Alhamdulillahirabil'alamin, Puji Syukur marilah senantiasa kita panjatkan ke hadhirat Allah SWT, shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita Nabi Agung Muhammad SAW. Dengan penuh rasa hormat, kami atas nama editor dan para penulis mempersembahkan Buku Bunga Rampai ini sebagai wujud Penghormatan Purna Tugas kepada Prof. Dr. M. Abdul Karim, MA., MA. Dan Dr. Mustari, M.Hum., dua sosok akademisi yang telah memberikan dedikasi luar biasa bagi Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini memuat kumpulan karya ilmiah yang merefleksikan jalinan ilmu dan peradaban dari berbagai sudut kajian terutama di bidang Sejarah, budaya, bahasa, sastra, hingga perpustakaan dan informasi.

Bagian I berisi kajian sejarah dan budaya yang kaya dengan ragam topik penting. Nurul Hak membuka dengan tulisan tentang "Wahabi Antara Gerakan Kegamaan, Ideologi, dan Politik". Dilanjutkan oleh Sri Wahyuni Oktafia dan Siti Maimunah dengan "Meninjau Ulang Sejarah Sultan Ageng Tirtayasa (1637-1692 M.)". Fatiyah, M.A., menyoroti "Jejak Diaspora India dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia Masa Revolusi Fisik". Dudung Abdurahman menulis tentang "Haji Shariatullah: Reformis Islam Terkemuka di Bangladesh Abad ke-19", sedangkan Zuhrotul Latifah memaparkan perjuangan KH. Ahmad Rifa'i di Kalisalak. Maharsi mengangkat "Multikulture dalam Masyarakat Majapahit", Ulya Fuhaidah membahas

"Identitas Salafi di Jambi", dan banyak tulisan penting lain yang menambah kesatuan tema sejarah dan budaya.

Bagian II fokus pada kajian bahasa dan sastra. Ubaidillah dan Bambang Hariyanto mengupas "Polisemi dalam Bahasa Arab" khususnya surat-surat Nabi Muhammad. Febriyanti D Lestari menghadirkan analisis "Musik, Repetisi, dan Kreativitas" dalam pementasan teatrikal, sementara Danial Hidayatullah dan Tsanya Zahra membahas naratif maskulinitas dalam karya Geoffrey Chaucer dari perspektif Indonesia. Musthofa meneliti perbedaan semantik antara konsep "Allāh" dan "Rabb" dalam Islam yang kaya akan makna linguistik dan kultural.

Bagian III memperkaya dengan kajian terkini di bidang perpustakaan dan informasi, seperti pengembangan perpustakaan perguruan tinggi oleh Anis Masruri dan Khusnul Khotimah, evaluasi database e-journal oleh Rahmina Fataya dan Muhammad Solihin Arianto, serta berbagai tulisan terkait literasi, layanan inklusif, dan preservasi dokumen budaya oleh penulis seperti Eriska Permata Putri, Zulvatul Indah Nur'ain, Fadlan Agustina Firdaus, dan lainnya.

Bagian IV menyajikan testimoni dan penghargaan dari kolega, sahabat, dan mahasiswa sebagai bentuk apresiasi personal dan akademik terhadap dedikasi Prof. Dr. Abdul Karim, MA., MA. dan Dr. Mustari. Di antaranya pandangan dari Prof. Dr. H. Machasin, MA tentang Prof. Abdul Karim sebagai dosen yang ulet, tekun, dan bersemangat tinggi tinggi. Menurut Dr. H. Mardjoko Idris, sosok Prof. Abdul Karim sebagai dosen teladan, dan pujian dari Prof. Dr. Ahmad Choirul Rofiq yang menyoroti keteladanan dan pengayoman beliau dalam dunia akademik. Demikian pula testimoni Dr. Andi yang menyatakan bahwa Dr. Mustari mempunyai ketekunan dan wawasan yang luas dalam memahami makna sastra.

Buku ini bukan sekadar kumpulan tulisan, tetapi menjadi warisan intelektual yang melestarikan dan mengembangkan tradisi keilmuan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Melalui buku

ini, kami berharap dapat menyajikan jalinan ilmu dan peradaban yang utuh dan bermakna bagi para akademisi, mahasiswa, dan khalayak luas. Setiap tulisan dalam buku ini mencerminkan ragam pemikiran dan kajian yang memberikan kontribusi penting dalam bidangnya masing-masing.

Kami menyampaikan penghargaan setinggi-tingginya kepada para penulis dan berbagai pihak, yang telah dengan tulus memberikan warna dan makna pada buku ini. Semoga buku bunga rampai ini dapat menjadi inspirasi, sumber ilmu yang bermanfaat luas dan warisan ilmiah yang berharga, sekaligus penghormatan yang layak bagi dedikasi Prof. Dr. Abdul Karim dan Dr. Mustari. Terima kasih atas kepercayaan dan kesempatan yang diberikan kepada kami untuk menyunting karya yang mulia ini.

Yogyakarta, Desember 2025
Ketua Editor

Maharsi

SELAYANG PANDANG MUSTARI: SEBUAH BIOGRAFI SINGKAT

Aning Ayu Kusumawati

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah menjadi bagian penting dalam sejarah hidupnya. Sejak masih disebut IAIN, puluhan tahun lalu, ia mengenal baik setiap sudut kampus ini. Ketika waktu masih bergerak tenang sebelum tersentuh riuh teknologi era kini, jejaknya telah terukir. Di setiap gang, lorong, ruang dan tembok gedung, sarat tersimpan kenangan—ada duka, ada tawa. Rupa dan warna berganti, orang-orang datang dan pergi, tapi kenangan itu tetap nyata. Hingga kini, tiba saatnya ia mengucapkan kata perpisahan.

Dari Sinjai ke Semenanjung Melayu

Namun sebelumnya, marilah kita menengok sedikit lebih jauh ke masa lalu untuk mengenal sosoknya. Suku Bugis, leluhurnya, sejak lama dikenal sebagai pelaut tangguh dan pemberani. Tak heran jika jejak penjelajahan mereka ditemukan di banyak wilayah, bahkan jauh dari kampung halaman. Di beberapa tempat, mereka menetap, membentuk keluarga, serta membangun budaya baru.

Kisah Mustari berakar dari sejarah ini. Dalam dirinya mengalir darah petualang Bugis yang diwariskan leluhurnya. Kakek dan neneknya termasuk rombongan perantau dari Sinjai, Sulawesi Selatan, yang menyeberangi laut sampai Semenanjung Melayu, Malaysia.

Namun sang Kakek berlayar jauh meninggalkan tanah kelahirannya bukan hanya terdorong jiwa petualang semata, bukan pula karena ingin mencari kekayaan, melainkan karena sejak dulu tanah mereka terkenal subur. Berbagai rempah yang sangat mahal berasal dari sana. Hasil laut mereka pun tak kurang- kurang.

Keberanian dan martabat diri yang dijunjung tinggi, inilah yang menuntun kemana hidup sang Kakek mengarah. Kisah tentang ini diwariskan turun-menurun dalam keluarganya. Dulu, sang Kakek terlibat perselisihan dengan seorang begundal Belanda di Pelabuhan Makassar. Dengan pongah begundal itu menghina, "Kamu tidak akan pernah melihat darah, kecuali darah haid isterimu". Darah adalah lambang keberanian, dan keberanian adalah laki-laki Bugis. Begundal itu telah melakukan kesalahan besar dengan mengusik harga diri seorang laki-laki Bugis. Setelah itu, hanya sekali saja tinju sang Kakek mendarat di muka si Begundal, darah mengalir, begundal tewas. Sang Kakek dengan tenang berkata, "Tanpa haid isteriku, sekarang aku sudah melihat darah". Peristiwa ini kemudian menjadikan sang Kakek buronan pemerintah Belanda. Maka demi melindungi keluarga, menjauhlah mereka dari tanah kelahirannya.

Kemudian, di Malaysia lahirlah anak keturunan sang Kakek. Tapi Ayah-ibu Mustari tak menetap lebih lama di sana. Saat itu kehidupan di Malaysia belum cukup makmur. Orang-orang juga dihantui kekejaman penjajah Jepang. Sang Ibu adalah gadis belia, bunga desa yang terkenal akan kecantikannya. Orang Melayu menggambarkan kecantikannya dengan ungkapan, "Jika ia mengenakan kain, kain itu akan tampak baru, padahal kain itu sudah lapuk." Ayah Mustari sadar akan bahaya yang mengancam istrinya. Karena saat itu, tentara Jepang kerap menculik perempuan-perempuan muda, untuk dijadikan *jugun ianfu*—sebuah sejarah kelam penjajahan Jepang. Akhirnya mereka pun memutuskan untuk merantau, menyeberang lautan, untuk melindungi keluarga. Perantauan macam ini memang

sudah dikenal dalam tradisi Bugis. Mereka menyebutnya dengan istilah *malliweng*.

Namun di balik keputusan itu, Ayah Mustari memang memegang falsafah hidup yang dalam, yang sedikit berbeda dengan ayah mertuanya. Jika sang Mertua berpegang pada keyakinan "secupak tak akan jadi segantang" karena rezeki sudah ditentukan Allah, maka ayahnya berkeyakinan "secupak bisa jadi segantang" bila diusahakan—usaha itu pun adalah bagian dari takdir Allah.

Dari Malaysia ke Bintan

Dengan bekal keyakinan itu, berlayarlah sang Ayah membawa keluarganya ke Bintan. Ia bekerja keras memperbaiki perekonomian keluarga dari bawah, dengan bekerja sebagai pemanjat kelapa. Sedikit demi sedikit, kehidupannya pun membaik hingga akhirnya ia mampu membeli kebun kelapa sendiri. Bahkan ia sampai memiliki kebun cukup luas, sekitar 30 hektar. Walaupun demikian, itu tidak berarti ia kaya karena tanah cukup mudah didapat saat itu.

Prinsip hidup ayah Mustari bukan sekadar semboyan. Ia sungguh-sungguh menerapkannya. Sehingga ia tak berhenti dalam mengembangkan usaha. Ia juga membuka warung kelontong dan pernah menjadi juragan nelayan.

Dalam berdagang, ayah Mustari menunjukkan sifat kedermawanan yang besar. Ia menerima pembayaran bukan hanya dengan uang, tapi juga dengan barter. Warga sering datang membawa ayam, telur, ikan asin, sayur, atau kelapa untuk ditukar dengan kebutuhan mereka. Ia juga tak enggan untuk memberi hutang. Dan yang sangat menyentuh hati, setiap akhir tahun, ayah Mustari selalu membakar buku catatan piutang. Utang-utang warga dianggap lunas. Namun ajaib, ia tidak jatuh bangkrut karena hal itu.

Sementara itu, sang Ibu adalah sosok perempuan yang setia dan taat beragama. Ia menikah di usia sangat muda. Ia berperan

sebagai ibu rumah tangga yang tangguh. Hampir sepanjang hidupnya ia disibukkan dengan melahirkan dan membesarkan anak-anak. Dua belas anak telah lahir dari rahimnya, dan Mustari adalah yang ketujuh.

Mustari kecil adalah seorang anak pantai. Kesehariannya akrab dengan debur ombak. Sebagaimana anak-anak Melayu di kampungnya, masa kecilnya dilalui dengan penuh petualangan dan kesenangan. Bersama teman-temannya, ia biasa memancing ikan di tepi laut, menyusuri pasir untuk mencari kerang, menangkap kepiting dan udang yang bersembunyi di sela batu karang, atau berenang dan bermain sampan kecil yang mereka sebut jongkong. Selain itu, sesekali ia ikut berburu burung Punai atau kancil. Saat itu kancil masih sering ditemui, dan dagingnya adalah santapan lezat yang sangat digemari.

Namun, petualangan yang paling membekas adalah saat ia ikut smokel—menyelundupkan kopra ke Singapura. Tidak banyak anak kampung yang mendapatkan kesempatan ini. Kopra adalah daging kelapa yang sudah dikeringkan, dan menjadi komoditas utama masyarakat pesisir waktu itu. Kadang kopra dijual secara ilegal, bukan karena masyarakat sengaja menentang hukum, tapi karena aturan dagang yang menekan, tak memberi ruang bagi petani untuk hidup layak.

Mustari kecil tentu tak merisaukan urusan itu. Yang melekat dalam ingatannya adalah kekaguman akan kemegahan gedung-gedung tinggi di kota Singapura. Sebagai anak kampung sederhana, dibawa berkeliling menikmati pemandangan metropolitan membuatnya tersentak. Saat itu ia tahu, ada "dunia lain" di luar pantai dan jongkongnya. Dunia yang kelak akan membakar rasa ingin tahunya, dan meneguhkan jiwa petualangnya.

Meski berasal dari keluarga petani, kedua orang tua Mustari sangat peduli pada pendidikan. Karena di kampungnya belum ada sekolah, Mustari kecil pun tinggal bersama pamannya

di kampung tetangga untuk bersekolah. Mulailah pendidikan dasarnya di MIN 1 Bintan pada tahun 1967.

Kegemarannya membaca buku cerita tumbuh sejak itu. Buku cerita anak pertama yang ia baca adalah *Gua Terlarang*. Dan roman pertamanya adalah *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* karya Buya Hamka. Buku itulah yang kemudian mengilhaminya untuk menjadi penulis. Ia sangat mengidolakan Buya Hamka sebagai penulis cerita. Ada tersimpan keinginan di hatinya untuk bertemu dengan sosok idolanya itu suatu saat. Namun sayang keinginan itu tak pernah terwujud. Buya Hamka meninggal dunia sebelum ia merantau ke Jawa.

Buya Hamka dengan *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*, memang memberi kesan mendalam bagi Mustari. Bukan hanya karena keindahan bahasa dan ceritanya, tapi juga karena ada kenangan indah tercipta dengannya. Pernah saat libur bulan Puasa, biasanya usai sholat subuh atau tadarusan, Mustari didaulat oleh keluarga untuk membacakan roman cinta itu. Mustari membaca dengan suara keras sementara keluarganya berkumpul mendengarkan. Seringkali baru dua atau tiga halaman dibaca, isak tangis mereka pecah tak tertahan, tersentuh oleh kesedihan yang dirasakan Zainuddin dan Hayati. Jika sudah begitu, membaca akan dilanjutkan esoknya. Akhirnya buku itu diselesaikan dalam waktu agak lama.

Lulus dari MIN, Mustari melanjutkan sekolah di PGAN. Saat itulah ia menulis cerpen pertamanya yang berjudul *Kampung Kamboja Terbakar*. Cerpen itu sempat dibacakan di RRI Tanjungpinang dalam acara *Lagu dalam Kenangan*. Ini menjadi peristiwa penting yang menguatkan kepercayaan dirinya untuk terus mengejar cita-cita, sehingga kelak lahir karya-karya cerpennya yang lain: *Ucuk Sekolah Lagi, Bisma Belajar Meroko, Balada di Tanah Pembebasan, Terjebak di Pohon Jabon: Kapokmu Kapan?, Malliweng, Raswah, Damri Ingin Jadi Polisi*.

Merantau ke Yogyakarta

Tahun 1981 ia menamatkan PGAN Tanjungpinang. Tahun berikutnya, ia menunda kuliah untuk mengumpulkan biaya. Lalu ia berhasil mengumpulkan uang sejumlah Rp. 350.000 dan memutuskan untuk kuliah di Yogyakarta. Dari sekian anggota keluarganya, Mustari adalah satu-satunya yang berani merantau ke Jawa dengan keadaan mereka yang terbatas itu.

Ketika berangkat ke Yogyakarta, uang tersebut dijahitkan di sempak Mustari. Ibunya yang melakukan itu, agar uang tersebut aman dari tangan-tangan jahil selama perjalanan. Ia berpesan agar Mustari tidak melepas sempaknya kecuali ia sudah tiba di tujuan. Bagi Mustari, pengalaman ini menjadi kisah lucu yang kelak ia abadikan dalam cerpennya, *Aku Tresno Marang Kowe*.

Setelah menempuh perjalanan laut dan darat selama dua hari dua malam, Mustari akhirnya tiba di Yogyakarta. Ia kemudian mendaftar di UGM, tetapi tidak diterima—sebuah pengalaman yang sempat menimbulkan sedikit kekecewaan baginya. Lalu ia mendaftar di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, ia diterima. Rupanya takdir memang menghendaki Mustari menjadi bagian dari perguruan tinggi itu.

Di Kota Pelajar yang dipandang 'bergengsi' oleh orang kampungnya ini, Mustari menyewa kamar kos, memulai hari-hari sebagai mahasiswa dengan segala romantikanya. Semangatnya penuh, harapannya membara. Di ujung sana ada gambaran kesuksesan yang ingin ia capai: "Suatu hari aku akan pulang ke kampung membawa gelar, punya pekerjaan bergaji besar, dan ibu akan tersenyum bangga padaku."

Sebenarnya Mustari tak pernah menganggap kehidupannya di Yogyakarta akan lurus-lurus saja, tanpa aral melintang. Kesulitan pasti menghadang. Ia sadar akan keadaan ekonomi keluarganya dan sudah menguatkan diri untuk menghadapi segala risiko. Betapapun begitu, hatinya goyah juga ketika menerima surat dari ibunya, setahun setelah tinggal di Yogyakarta. Ibunya mengatakan bahwa ia tak mampu lagi mengirimi biaya. Di antara

orang kampung ada juga yang menggunjingnya, "Siapa suruh datang ke Jogja? Sendiri datang, sendiri rasa". Pilu hatinya.

Tapi semua itu tak membuatnya patah arang, justru menjadi api yang membakar tekad. Bukankah dulu leluhurnya telah mempertaruhkan nyawa demi kehormatan keluarga? "Sekali layar terkembang, surut aku berpantang", demikian pepatah yang ia pegang.

Tahun-tahun berikutnya Mustari harus bekerja keras untuk membiayai kuliahnya sendiri. Bahkan ia bekerja keras sekadar untuk tidak kelaparan. Pernah ia seharian hanya makan sepotong singkong goreng di warung wedang jahe Mbah Ali, di Sapen. Pernah dibantu oleh Kak Nana dari Jambi—tiap waktu makan Mustari dipersilakan datang ke kosnya. Pernah jualan baju, tas, dan sandal yang ia ambil dari pasar Klewer, di Solo. Sampai akhirnya Mustari jadi tukang ketik risalah, skripsi, dan makalah di kampus.

Himpitan ekonomi benar-benar membuat Mustari menderita—ia tidak mengeluh berputus asa. Itulah mengapa ia memilih aktif di Kopma IAIN Sunan Kalijaga dalam kegiatan kampusnya. Mustari ingin mempelajari ekonomi!

Menikah

Orang Jawa punya peribahasa "Witing tresno jalaran soko kulino"—Cinta tumbuh karena terbiasa. Agaknya inilah yang dialami Mustari. Seorang gadis asal Magelang menjadi teman seangkatannya. Namanya Umi Kulsum. Waktu KKN yang berlangsung selama tiga bulan, mereka ditempatkan dalam kelompok yang sama. Kebersamaan ini ternyata membuat cinta bersemi di hati mereka. Mustari bukan sekedar menyatakan cintanya pada Umi Kulsum, tapi ia mengajak untuk menikah. Gayung bersambut, ia malah dijawab dengan tantangan, "Lamar saja kalau berani."

Tanpa iring-iringan, tanpa sanak saudara, Mustari pun seorang diri menemui orang tua Umi Kulsum. Sifat berani dari

leluhurnya jelas mengalir dalam darah Mustari. Ia disambut dengan rasa terkejut, bahkan sempat disangka mahasiswa yang akan meminta sumbangan. Sang Ayah menjawab agar ia pulang dulu dan kembali melamar bersama orang tuanya. Seorang pemuda yang belum selesai kuliah, datang sendiri melamar anak gadisnya—tentu membuat sang Ayah ragu.

Permintaan agar datang melamar bersama orang tua, sulit Mustari penuhi. Saat itu ayahnya telah meninggal dunia, dan ibunya berada jauh di kampung halaman. Karena itu ia meminta bantuan dosennya, Prof. Dr. Taufiq A. Dardiri. Bahkan Prof. Taufiq pun tercengang akan kenekatan Mustari. Sulit dibayangkan dengan keadaannya yang sedemikian, berani melamar anak gadis orang. Tapi, Prof. Taufiq tetap memenuhi permintaannya. Ia mendampingi Mustari dalam acara lamaran yang sangat sederhana, namun tetap khidmat. Sampai akhirnya Mustari dan Umi Kalsum disatukan dalam pernikahan.

Menjalani pernikahan dalam usia muda sembari menyelesaikan kuliah, tentu suatu tantangan yang tidak biasa. Apalagi dengan segala keterbatasan Mustari. Mereka tidak bisa menyewa satu rumah untuk tinggal bersama. Mereka tinggal di kos masing-masing dan hanya tinggal bersama di hari Minggu. Ada kalanya Mustari yang mendatangi Umi Kulsum, atau sebaliknya. Dan bila tiba waktunya mereka bersama, teman sekamar mereka harus menyingkir, merelakan tempatnya untuk pasangan pengantin baru itu. Mustari merasakan kebahagiaan besar di tengah segala kekurangannya. Pada Umi Kalsum, ia temukan kekuatan hidup baru.

Tak lama setelah itu, tahun 1991, Umi Kulsum menyelesaikan kuliah dan meraih gelar Doktoranda. Mustari menyusul, wisuda di tahun berikutnya. Suasana wisuda masih hangat. Tiba-tiba telegram datang dengan pesan singkat untuk Mustari: "PULANG".

Pulang ke Kampung Halaman

Waktu itu, Umi Kulsum sudah mengirim lamaran kerja sebagai pustakawan di IAIN Sunan Kalijaga. Sambil menunggu jawaban, ia bekerja sebagai kasir di Toko Gunung Agung di seberang kampus. Ia bekerja di sana dengan bantuan Mustari.

Telegram yang Mustari terima membuat hatinya agak risau. Ia bertanya-tanya apa yang telah terjadi di kampung halamannya. Beberapa prasangka buruk melintas di kepala—cepat-cepat ia singkirkan. Akankah ia membawa istrinya ke Tanjungpinang? Pertanyaan-pertanyaan tentang masa depan pun datang bermunculan. Akhirnya Mustari memutuskan untuk pulang sendiri ke kampungnya. Pulang untuk sementara.

Di kampung, ternyata terjadi sengketa tanah antara warga dengan penguasa. 29.000 hektar lahan di Bintan, termasuk milik keluarganya, akan digusur untuk sebuah proyek besar. Ramai warga menolak kebijakan itu karena ganti rugi yang ditawarkan sangat murah, hanya Rp. 100 per meter persegi. Mustari diminta 177 petani untuk memimpin perlawanan terhadap penguasa. Mereka menaruh kepercayaan pada Mustari, sebagai satu-satunya sarjana di kampung.

Mustari memilih perlawanan bukan dengan demo atau kekerasan, tapi dengan pena. Ia menulis surat kepada Presiden, Wakil Presiden, DPR, dan berbagai instansi untuk menuntut hak para petani. Kekuasaan pemerintah sangat besar saat itu. Maka perlawanan semacam ini, apalagi dari seorang anak kampung, membuat Riau menjadi gempar.

Perlawanan Mustari tidak mudah. Hari-hari berganti tapi titik terang belum terlihat. Lalu seorang teman mengajaknya untuk ikut bergabung menjadi wartawan di sebuah media. Surat-surat protes yang Mustari tulis, rupanya pernah ia baca. Kiranya itu membuat ia tertarik pada Mustari.

Perlawanan Mustari menuntut perhatian besar dan belum bisa dipastikan kapan selesai. Mustari berpikir mungkin ia tidak akan bisa tinggal menetap di Yogyakarta, dengan tanggung jawab

yang sedang ia emban. Sementara, ia juga sudah punya pekerjaan sebagai wartawan. karena itu ia memutuskan untuk membawa istrinya ke Tanjungpinang. Pengangkatan istri untuk menjadi PNS di IAIN Sunan Kalijaga, yang sedang diproses saat itu, terpaksa ia cabut.

Mustari akhirnya menetap bersama istrinya di Tanjungpinang. Kebersamaan mereka kali ini tentu istimewa setelah cukup lama terpisah. Namun sebenarnya mereka tidak juga selalu bersama. Mustari bahkan lebih sering berada di kampungnya, Bintan, karena tuntutan keadaan saat itu. Mustari tak tega mengajak Istrinya untuk tinggal di kampung. Karena, saat itu listrik belum masuk, jalan belum beraspal, rumah juga tidak punya toilet di dalamnya. Ia merasa keadaan tersebut akan membuat istrinya tak nyaman. Jadi, Umi Kulsum tetap di kota, Tanjungpinang.

Begitulah kebersamaan mereka di Tanjungpinang. Tak lama kemudian, tahun 1993, anak pertama mereka lahir. Buah hati yang selalu dinantikan, telah hadir melengkapi kebahagiaan keluarga kecil Mustari.

Kembali ke Yogyakarta

Dunia pers ternyata tak sepenuhnya sejalan dengan idealisme Mustari. Ia percaya profesi wartawan itu mulia—menyuarakan kebenaran, memperjuangkan keadilan, dan menjadi mata serta telinga masyarakat. Tapi perlahan ia melihat sisi-sisi gelapnya. Pena ternyata bisa digunakan justru untuk mengaburkan kebenaran oleh beberapa oknum. Mustari mulai gelisah akan hal ini.

Suatu hari, Ia menerima surat dari Musa, seorang sahabatnya di Yogyakarta. Bersama ini sebuah peluang datang. Ia tahu bahwa Musa sudah menjadi dosen di IAIN Sunan Kalijaga. Musa menawarkannya pilihan yang sama: menjadi dosen seperti dirinya. Sebelumnya, pilihan ini tak pernah terlintas dalam

pikiran Mustari. Tentu ini peluang yang sangat baik di tengah kegelisahannya. Ia pun tak mau menyia-nyiakannya.

Sebagai suami, Mustari bermusyawarah dengan istrinya tentang pilihan-pilihan yang akan mereka ambil. Dan mereka sepakat untuk kembali ke Yogyakarta. Maka dari Tanjungpinang, Mustari memboyong keluarganya kembali ke Yogyakarta. Perjalanan itu penuh harap sekaligus cemas, sebab istrinya sedang hamil tua. Sesampainya di Yogyakarta, tepat dua minggu kemudian, lahirlah anak kedua mereka di Magelang.

Mustari mengajukan lamaran menjadi dosen di IAIN Sunan Kalijaga. Lagi-lagi takdir menghendakinya menjadi bagian dari IAIN Sunan Kalijaga—ia diterima sebagai PNS. Penerimaan ini bersamaan dengan seorang rekannya, Kanif Anwari. Lembaran baru kehidupannya dimulai di sini. Sejak hari itu, ia melangkah di dunia akademik. Ia dipercaya mengampu mata kuliah Jurnalistik. Sebelumnya ia tak tahu bahwa ada mata kuliah Jurnalistik, bidang yang dekat dengan pengalamannya di dunia pers. Terbesitlah di hatinya, semua perjalanan hidupnya selama ini ternyata adalah pengaturan Ilahi semata.

Pengabdian Tak Pernah Usai

Mustari kecil yang dulu amat menyukai kue Tepung Gomak, Putu Piring, dan Laksa Melayu—makanan khas kampungnya—telah menempuh perjalanan panjang hingga tiba di sini. Dari pantai Bintan yang penuh tawa, ia melangkah ke Yogyakarta, hingga akhirnya menetap di kampus yang kini akan ia tinggalkan. Namun ini bukanlah akhir. Ini hanya perubahan bentuk pengabdian, sebab pengabdian seorang guru sejatinya tak pernah usai.

Mungkin suaranya tak lagi terdengar di ruang-ruang kuliah, dan sapa hangatnya tak lagi hadir setiap hari di tengah para sahabat. Tapi Mustari tak pernah benar-benar pergi. Ilmu yang ia tanamkan telah tumbuh dalam banyak hati, dan kebersamaan dengannya telah menjadi kenangan yang tak

tergantikan. Sungguh, seorang guru akan tetap hidup dalam diri anak-anak didiknya, bahkan jauh setelah ia menutup buku terakhir di ruang kelas.

KULO TRÉSNO MARANG KOWÉ

Mustari

Berangkat

Tahun 1980-an, perjalanan ke Yogyakarta bukan perkara mudah. Aku dan teman-teman harus menempuh dua hari dua malam naik kapal Tampomas dari Tanjungpinang ke Tanjung Priok. Sejak awal, rasa-rasanya ini seperti ujian masuk neraka kecil.

"*Eh, kenapa kapal nggak nempel di dermaga?*" tanya temanku dengan wajah polos.

"*Katanya airnya dangkal. Jadi harus naik tongkang dulu*."

Temanku mendesah, "*Kalau begini, aku lebih rela berenang pakai pelampung buah kelapa*."

Di Tampomas

Begitu sampai di lambung kapal, pencopet sudah berjejer seperti panitia penyambutan.

"*Dompetku! Hilang*!" jeritku.

"*Copeeeet!*" teriak temanku. Sekejap kepalanya dibenturkan ke dinding kapal.

"*Aduh! Keningku! Apa semua penumpang dapat bonus gebukan?*"

Kami cuma bisa saling tatap, antara ingin marah atau tertawa.

Syukurlah, uangku aman berkat siasat ibu.

"*Pokoknya sempak ini jangan dilepas sepanjang perjalanan*," pesan ibu sebelum berangkat.

Aku terkekeh setiap kali mengingatnya. "*Bayangkan, kawan. Uang tiga ratus lima puluh ribu dijahit di sempakku. Ibuku memang Nostradamus kampung.*"

"*Sempakmu jadi berangkas, Ta?*"

"*Kalau sempakmu hilang, tamat riwayatmu. Bayangkan, sempakmu paling berharga di kapal ini!*" balas temanku sambil cekikikan.

Di kapal, kami harus membeli '*kapling tidur*'.

"*Bang, ini lapak berapa harganya?*"

"*Bayar aja… sesuai hati nurani.*"

"*Hati nurani siapa dulu? Kalau hati nuraniku, ya gratis.*"

Akhirnya kami patungan. Lapak didapat. Untuk makan, antreannya mirip antrian konser.

"*Kalau nggak bayar ABK, bisa-bisa kita makan angin*," gumam temanku.

"*Angin laut lagi. Asin!*"

Soal toilet, lebih tragis.

"*Bro, aku kebelet BAB…*"

"*Berdoalah, semoga kuat menahan sampai Jakarta.*"

"*Kalau pipis gimana?*"

"*Ya ke lambung kapal, asal jangan kena tempias orang di bawah. Kalau kena, bisa-bisa jadi baptisan laut gratis.*"

Kami semua tergelak meski jijik.

Malam harinya, gitar sumbang berbunyi.

"*Daripada dengar suara ombak, mending dengar suara falsmu,*" ledek seorang teman.

Aku menjawab, "*Tenang, suara ini hanya fals di telinga, tapi merdu di hati.*"

Di Tanjung Periok

Sampai di Tanjung Priok, barang diperiksa. Teman membuka koper besar, ternyata isinya bantal dan kelambu.

"*Lho, ini buat apa?*" tanya petugas.

"*Eh… kata ibu biar nggak digigit nyamuk di Yogya, Pak.*"

Kami semua meledak tawa. "*Luar biasa! Siap kuliah, siap camping juga.*"

Naik taksi omprengan ke Gambir, baru jalan sebentar, mobil mogok.

"*Turun semua! Dorong!*"

Sambil mendorong, salah satu teman bergumam, "*Ya Allah, ini taksi atau fitness gratis?*"

Untung sopirnya nggak kabur. Kalau kabur, tamatlah kami di Jakarta.

Di Kereta Api

Setelah perjalanan laut yang panjang, tibalah kami di Stasiun Gambir untuk melanjutkan perjalanan dengan kereta ekonomi menuju Yogyakarta. Harapan mendapat kenyamanan langsung pupus begitu melihat gerbong penuh sesak. Penumpang berjejal, kaki menginjak kaki, udara pengap bercampur bau keringat dan makanan asongan.

"*Astaga, ini kereta apa kaleng sarden?*"

"*Tenang, ada kasur lempit!*" teriak pedagang.

Kami terheran. "*Kasur lempit apaan?*"

Ternyata koran.

"*Ini mah kasur edisi hemat. Bisa dipakai tidur, besok dipakai bungkus gorengan*," kata salah satu temanku sambil nyengir.

Temanku penasaran, membeli satu. Dia langsung membentangnya di bawah kursi penumpang dengan posisi kaki selonjor ke gang. Tentu rawan terinjak.

"*Lihat nih, inovasi tidur anak bangsa*."

Ia tiduran, tapi baru sebentar sudah bangun lagi, wajah kusut.

"*Ini bukan kasur. Ini penyesalan edisi pagi.*"

Orang-orang di sekitar kami ngakak, bahkan si pedagang asongan ikut menimpali, "*Kalau mau nyaman, beli dua lembar lagi, Mas!*"

Akhirnya dapat temat duduk, aku berbisik, "*Tidur lah, sebelum nanti bangun-bangun sudah di Solo*."

Subuh tiba di Stasiun Tugu. Hampir kebablasan.

"*Bangun! Ini Yogya!*" teriak salah satu teman.

Kami melompat panik. Dengan becak, menuju kos kenalan di Klitren Lor. Hari itu, 25 Mei 1982, awal cerita panjang di Yogya.

Cari Kampus

Pencarian kampus dimulai. Ijazah PGAN-ku ditolak UGM.

Aku menunduk. "*Ya Allah, ditolak lagi. Rasanya kayak ditolak cewek idaman*."

"*Sudah, jangan nangis. UGM itu belum jodohmu*," kata temanku sambil menepuk bahuku.

Aku pun bersumpah dalam hati, "*Suatu saat aku akan masuk juga ke sana*."

Akhirnya, hanya IAIN Sunan Kalijaga yang menerima. Aku masuk Fakultas Adab.

Di kampus, tenda-tenda organisasi ramai.

"*Mas, mari sini. Formulir biar kami isi*."

Aku bingung. "*Wah, ramah sekali*."

Ternyata ujung-ujungnya disuruh beli soal ujian dan ikut Bimbingan Test.

"*Mas, ini soal tahun kemarin. Dijamin keluar.*"

Aku nurut, meski dalam hati bergumam, "*Kalau soal ini nggak keluar, yang keluar air mataku.*"

OSPEK dimulai.

"*Besok bawa balok!*" teriak panitia.

Aku pulang bingung. "*Balok kayu kali ya?*"

Esoknya aku bawa kayu sebesar talenan. Ada teman bawa singkong.

Panitia ngakak. "*Yang bawa kayu salah! Yang bawa singkong salah! Yang bawa dua-duanya, tambah salah!*"

Aku nyaris pingsan. "*Ini OSPEK atau acara lawak?*"

Trésno Gadis Yogya

Suasana Yogyakarta terasa semakin ramah ketika malam tiba. Lampu jalan temaram, suara becak berlalu-lalang, dan aroma nasi hangat dari warung-warung kecil. Di warung dekat kos, seorang gadis Yogya menyajikan nasi sambil tersenyum manis.

Seniorku menyenggolku, berbisik, "*Kalau mau diskon, bilang aja: kulo trésno marang kowé.*"

Aku mengangguk polos. Saat gadis itu kembali mengantar lauk, aku memberanikan diri.

"*Mbak... kulo trésno marang kowé.*"

Warung mendadak hening sesaat, lalu meledak tawa. Gadis itu tersipu, wajahku langsung merah.

"*Eh... diskonnya berapa ya, Mbak?*" tanyaku gugup.

Temanku hampir tersedak, "*Diskon? Itu artinya aku cinta padamu, To!*"

Aku ternganga. Gadis itu malah menunduk sambil tersenyum malu.

"*Ndak papa, Mas... tapi jangan bilang ke semua pembeli, nanti saya pusing*," jawabnya lirih.

Suasana langsung riuh. Temanku berseru, "*Cinta pertama lahir dari sepiring nasi dan kesalahpahaman!*"

Aku tepuk jidat. "*Sial, ternyata aku beli nasi pakai cinta!*"

Yogyakarta, 30 Agustus 2025.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Kaprodi Bahasa dan sastra Arab v
Kata Pengantar Kaprodi Sejarah dan Kebudayaan Islam .. ix
Kata Pengantar Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya..... xiii
Kata pengantar Editor xviii
Selayang Pandang Mustari: Sebuah Biografi Singkat xxi
Kula Tresna Marang Kowe xxxiii
Daftar Isi xxxix

BAGIAN 1:
KAJIAN SEJARAH DAN BUDAYA

Wahabi: Antara Gerakan Keagamaan, Ideologi, dan Politik
▫ *Nurul Hak* 3

Perjuangan K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1878)
▫ *Zuhrotul Latifah*..... 17

Multikultural dalam Masyarakat Majapahit: Analisis Terhadap Naskah Sotasoma
▫ *Maharsi* 35

Meninjau Ulang Sejarah Sultan Ageng Tirtayasa (1637-1692 M)
▫ *Sri Wahyuni Oktafia & Siti Maimunah* 57

Haji Shariatullah: Reformis Islam Terkemuka di Bangladesh Abad Ke-19
▫ *Dudung Abdurahman* 77

Identitas Salafi di Jambi
Ulya Fuhaidah 91

Jejak Diaspora India dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia Masa Revolusi Fisik
▫ *Fatiyah* 111

Arkeologi dan Identitas: Membangun Narasi Sejarah Islam Melalui Artefak
▫ *Riswinarno* 127

Masjid Sebagai Simbol dan Medan Budaya: Studi Kasus Masjid Al-Falah Kerto, Pleret, Bantul, Yogyakarta
▫ *Imam Muhsin* 155

Humanisme Islam dan Krisis Kemanusiaan: Reinterpretasi Perdamaian Global Dari Tragedi Gaza Hingga Pasca Perang Iran–Israel
▫ *Sumarjoko, Baedhowi, & Rokhmat* 173

Membaca Indonesia Dari Taman Jessore Bangladesh: Mozaik Pemikiran Pak Karim Tentang Islam Indonesia
▫ *Mohammad Fahsin* 189

Islam Pinggiran: Kontribusi Muhammad Abdul Karim dalam Studi Sejarah Kebudayaan Islam
▫ *Ridwan* 197

Refleksi Pengalaman Sebagai DPL Pada KKN UIN Sunan Kalijaga di Dusun Mojosari, Piyungan, Bantul
▫ *Musa* 217

Perkembangan Tradisi Ritual Ganti Langse di Desa Babadan, Kecamatan Paron, Kabupaten Ngawi, Jawa Timur Tahun 1988- 2019
▫ *Muhammad Dzulfikar Al Kautsar & Soraya Adnani* 231

BAGIAN 2:
KAJIAN BAHASA DAN SASTRA

Sinonimitas Atau Nuansa Makna: Analisis Kritis Pemikiran Abū Hilāl Al-'Askarī Dalam Tradisi Linguistik Arab
▫ *Habib* 247

Kajian Semantik Leksikal: Perbedaan Konsep Allah dan Rabb dalam Islam
▫ *Musthofa* 289

Polisemi dalam Bahasa Arab: Studi Kasus Pada Surat-Surat Nabi Muhammad Kepada Para Raja
▫ *Ubaidillah & Bambang Hariyanto* 311

Repetisi dan Kreativitas: Adaptasi Musik dalam Pementasan *Twelfth Night*
▫ *Febriyanti Lestari* 331

Naratif Maskulinitas dalam The Canterbury Tales Karya Geoffrey Chaucer: Sebuah Perspektif dari Indonesia
▫ *Danial Hidayatullah & Tsanya Zahra* 347

Perkembangan Sastra Arab Digital: Tinjauan Historis dan Kultural
▫ *Moh. Kanif Anwari* 365

Estetika Struktur Syair Lagu Sebujur Bangkai Karya Rhoma Irama
▫ *Bermawy Munthe* 387

BAGIAN 3:
PERPUSTAKAAN DAN INFORMASI

Pengembangan Perpustakaan Perguruan Tinggi Sebagai Information dan Learning Commons
▫ *Anis Masruri & Khusnul Khotimah* 405

Implementasi dan Peran Living Collection Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Sebagai Layanan Inklusif
▫ *Fadlan Agustina Firdaus & Arina Faila Saufa* 443

Peran SAPDA Jogja dalam Mendukung Inklusi Sosial Untuk Perempuan Disabilitas
▫ *Eriska Permata Putri & Marwiyah* 465

Evaluasi Efektivitas OPAC INLIS Lite di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta Berdasarkan Recall dan Precision
▫ *Fatimatuz Zahro & Ahmad Anwar* 489

Ketersediaan Database E-Journal Emerald dan Pengaruhnya Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
▫ *Rahmina Fataya & Muhammad Solihin Arianto* 501

Peran Program KLARA (Kelas Literasi Aksara Jawa) di Perpustakaan Kota Yogyakarta dalam Meningkatkan Kemampuan Baca Tulis Aksara Jawa
▫ *Dwi Nur Istiqomah & Djazim Rohmadi* 519

Preservasi Informasi Pada Manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta Sebagai Usaha Penyelamatan Nilai-nilai Budaya
▫ *Agrin Ika Laras Ati & Muhammad Bagus Febriyanto* 537

Analisis Paparan Pencahayaan dan Kebisingan Terhadap Produktivitas Mengetik
▫ *Amalia Azka Rahmayani & Lilih Deva Martias* 555

Dampak Buku Bergambar Terhadap Kemampuan Memahami Bacaan Siswa Kelas Rendah di MI Maulana Maghribi Pundong
▫ *Anisah Qurrotu 'Aini & Andriyana Fatmawati* 567

Literasi Media Sosial Instagram Pada Mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga: Perspektif Individual Competence Framework dan Environmental Factors
▫ *Zulvatul Indah Nur'ain & Nur Riani* 581

BAGIAN 4:
TESTIMONI KOLEGA, SAHABAT, DAN MAHASISWA

Selamat Memasuki Purna Tugas Prof. A. Karim
▫ *Machasin* 595

Testimoni Untuk Prof. Karim
▫ *Mardjoko Idris* 601

Mengenal Kesederhanaan Prof. Abdul Karim
▫ *Hamdan Daulay* 603

Profesor Pengayom yang Berdedikasi Tinggi
▫ *Ahmad Choirul Rofiq* 607

Jejak Pengabdian Mu yang Tak Pernah Padam
▫ *Andi Holilulloh* 611

Prof. Dr. M. Abdul Karim, MA. Sejarawan yang Menyatuhati di Indonesia
▫ *Suyanto* 617

BAGIAN 1

Kajian Sejarah dan Budaya

01

WAHABI: ANTARA GERAKAN KEAGAMAAN, IDEOLOGI, DAN POLITIK

Nurul Hak

Pendahuluan

Wahabisme berawal dari gerakan keagamaan yang kemudian bergeser ke arah gerakan ideologi dan menjelma menjadi kekuatan politik di Arab Saudi dan pengaruhnya menyebar luas ke beberapa dunia Islam. Fenomena ini tidak lepas dari hubungan mutualisme simbiosis antara Raja Muhammad bin Saud, atau Ibnu Saud dengan Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.), yang melahirkan Kerajaan Arab Saudi (1744 M.). Sebagai seorang raja yang belum lama memerintah, pasca mendirikan Kerajaan Arab Saudi, Ibnu Saud memerlukan seorang ulama yang mendukung pemerintahannya agar dapat tetap eksis dan berkembang di Jazirah Arab. Sebaliknya, Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.) sebagai seorang ulama Najd juga memerlukan dukungan dan *back up* dari pemerintah atau penguasa, sehingga dakwahnya dalam menyebarkan ide-ide pemurnian Islam, memberantas kemusyrikan dan praktik-praktik bid'ah, khurafat dan takhayul masyarakat dalam beragama dapat terhindarkan bahkan diberantas (Imdadud, 2002: 69). Di

sisi lain, dengan mendapatkan dukungan dari penguasa, ia juga dapat dengan mudah melakukan pemberantasan praktik-praktik keagamaan tersebut, yang memang tengah berkembang meluas di wilayah Jazirah Arab secara khusus dan dunia Islam secara umum. Praktik-praktik keagamaan itu bermula dari banyaknya para pengikut tarekat yang mengagung-ngagungkan para guru tarekat dan mengkultuskannya bahkan setelah mati sekalipun.

Dalam perjalanan berikutnya, Raja Ibnu Sa'ud tidak saja mendukung dakwah Muhammad bin Abdul Wahhab dalam memerangi dan memberantas praktik-praktik keagamaan tersebut. Akan tetapi, sebagai seorang penguasa monarki yang baru, ia juga menjadikan Wahabi sebagai mazhab resmi negara. Dengan menjadikan Wahabi sebagai ideologi dalam pemerintahan Arab Saudi, maka doktrin-doktrin Wahabi akan dapat diimplementasikan dalam kebijakan-kebijakan baru pemerintahan Muhammad bin Sa'ud. Tentunya dengan kebijakan-kebijakan ini pula, bergeser dari gerakan pemurnian agama ke gerakan ideologi (wahabisme), yang memberikan ideologis yang kuat dalam pemerintahan Raja Muhammad bin Saud.

Dalam fakta historisnya, Wahabi tidak saja berhenti sebagai gerakan pemurnian agama dan ideologi. Akan tetapi, ia juga mengalami transformasi ke arah gerakan ideologis dan politik, yang cukup berpengaruh di Arab Saudi dan beberapa wilayah di dunia Islam, melalui penaklukan dan perluasan wilayah. Hal ini tidak terlepas dari adanya aliansi antara Muhammad bin Abdul Wahhab dengan pendiri Kerajaan Arab Saudi, Muhammad bin Saud, yang kemudian berkembang menjadi suatu kekuatan sinergis dan saling menguntungkan untuk kekuatan politik dan penyebaran wahabisme.

Oleh karena itu, menarik untuk dikaji mengenai bagaimana Wahabi mengalami transformasi dari gerakan keagamaan hingga menjadi gerakan politik identitas? Mengapa dibangun hubungan aliansi antara gerakan keagamaan Wahabi di bawah Muhammad bin Abdul Wahhab dan Muhammad bin Sa'ud? Seperti apa gerakan politik Wahabi pasca terjadinya aliansi kedua tokoh

tersebut? Dan bagaimana pengaruhnya terhadap Arab Saudi dan dunia Islam? Beberapa pertanyaan di atas merupakan di antara beberapa persoalan, yang coba untuk dibahas dalam artikel ini, meskipun tidak secara keseluruhannya dikaji secara analisis dan detail. Fokus utamanya lebih pada pergeseran dan transformasi Wahabi dari gerakan keagamaan ke gerakan ideologi dan menjadi gerakan politik identitas yang berpengaruh, baik di semenanjung Jazirah Arab maupun di beberapa wilayah dunia Islam.

Pembahasan dilakukan dengan menggunakan pendekatan sejarah pemikiran dan sejarah kritis, dengan sumber data primer dan sekunder. Sejarah pemikiran terkait dengan interpretasi dan refleksi dari data-data historis, sehingga fakta sejarah tidak dilihat dari peristiwa lahirnya saja (peristiwa yang tampak), melainkan juga dari sisi batinnya (makna di balik peristiwa). Karena sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Khaldun bahwa peristiwa sejarah meliputi peristiwa lahir yang tampak dan makna batin dari peristiwa tersebut sebagai hasil dari pemaknaan dan pemikiran atas peristiwa tersebut, atau seperti dinyatakan Collingwood bahwa sejarah adalah sejarah pemikiran. Sementara itu, sejarah kritis mengacu kepada filsafat sejarah yang memandang peristiwa sejarah secara kritis dan kontekstual. Sejarah kritis juga berkait-kelindan dengan filsafat sejarah dan sejarah pemikiran, hanya saja titik tekannya lebih pada mengkaji kembali atas peristiwa masa lampau secara kritis dan dialektis.

Pembahasan

Latar Belakang Historis dan Identitas Gerakan Wahabi

Gerakan Wahabi muncul pada awal abad ke-18 M. di wilayah Najd, Saudi Arabia. Sesuai dengan nama pendirinya, Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792), nama Wahabi menjadi lebih populer, meskipun pada awal kemunculannya, ia lebih dikenal sebagai *Muwahhidun* (Gibb & Kramers, 1953: 618). Penamaan ini sesuai dengan misi utamanya pembersihan tauhid, melalui pemurnian ajaran Islam dari berbagai penyimpangan praktek-praktek keagamaan Islam, yang berkembang di

wilayah Jazirah Arab pada abad ke-18 M. Sedangkan Wahabi sendiri, sebagai nisbat kepada Muhammad bin Abdul Wahhab, berdasarkan berbagai sumber, berasal dari kelompok-kelompok yang menentangnya atau kontra terhadap gerakan keagamaannya.

Sebagai gerakan yang lahir pada awal ke-18 M., Wahabi sering dikategorikan sebagai gerakan modern yang bercorak revivalisme, atau seperti dinyatakan oleh Jhone Esposito sebagai gerakan Neo Revivalisme (Esposito: 1994). Gerakan ini mencoba untuk melakukan kebangkitan Islam yang menggabungkan secara sintesis antara gerakan konservatisme tradisional, yang lebih cenderung ke arah romantisme sejarah masa lampau umat Islam dengan gerakan modernisme yang lebih cenderung mengadopsi pemikiran Barat (Eropa) modern (Jamaldi, 2019: 133). Ciri utama dari gerakan ini adalah membangkitkan ulang kejayaan Islam masa lalu dengan kembali kepada kemurnian Islam atau Islam murni, yang bersandar pada Al-Qur'an dan Hadis, sebagai dua ajaran Islam yang pokok atau utama (Azra, 1996: 110). Untuk mendapatkan semangat kebangkitan dan pembaharuan atau modernisasi, maka gerakan Islam perlu menyesuaikan dengan kekinian.

Kemunduran umat Islam yang berlangsung selama abad pertengahan, yang ditandai oleh perpecahan di antara mereka, meninggalkan filsafat dan ilmu pengetahuan dan lebih memilih pada kehidupan sufisme dengan praktek-praktek kaum tarekat yang berlebihan, merupakan indikator umum yang terjadi di dunia Islam. Fenomena ini kemudian memunculkan tarekat mempraktekkan amalan-amalan yang berlebihan dan sebagiannya menyimpang. Praktik-praktik menyimpang ini berkembang di Arab Saudi dan menjadi bagian yang umum terjadi di wilayah dunia Islam, khususnya Timur Tengah. Kondisi ini kemudian dijadikan sebagai salah-satu alasan Muhammad bin Abdul Wahhab melakukan gerakan puritanisme untuk membersihkan akidah umat Islam dari kemusyrikan. Ia bekerja sebagai seorang da'i yang berusaha menyebarluaskan fahamnya,

pemurnian ajaran Islam yang terbebas dari perbuatan takhayul, bid'ah, dan khurafat (TBC), sebagai gerakan awal keagamaannya.

Gerakan Keagamaan Wahabi: Pemurnian Ajaran Islam (Tauhid)

Gerakan keagamaan Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.) diawali dengan gerakan pemurnian ajaran Islam pembersihan aqidah dari kemusyrikan. Oleh karenanya, praktek-praktek keagamaan yang dianggap tidak bersandar kepada tradisi ajaran al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad s.a.w. dianggap bid'ah. Cita-citanya sebagai pendiri Wahabi adalah memberantas praktik-praktik bid'ah tersebut, yang pada masanya berkembang luas di wilayah Jazirah Arab dan bahkan di dunia Islam. Di samping itu, sebagai gerakan keagamaan, Wahabi juga mengidealkan sistem khilafah dapat diberlakukan kembali.

Gerakan keagamaan pada hakikatnya merupakan bagian dari gerakan dakwah atau penyebaran agama Islam di wilayah Jazirah Arab. Inti gerakan keagamaan ini terkait erat dengan dua pokok doktrinnya; yaitu, pertama pemurnian agama Islam atau pembersihan tauhid dari berbagai praktik keagamaan yang dianggap syirik atau menyimpang dari ajaran Islam, terutama terkait bid'ah, khurafat dan takhayul. Kedua gerakan pembaharuan ajaran Islam, karena Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.) sebagai pendiri Wahabi, memiliki ide-ide pembaharuan yang berbasis pada ajaran pokok agama Islam menurut pandangannya. Paling tidak poin yang relevan dengan doktrin pembaharuan Wahabi, yang digagas oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.) adalah masih terbukanya pintu ijtihad, sehingga umat Islam tidak diperkenankan taqlid. Hal ini menegaskan bahwa pembaharuan Wahabi bukan berasal dari pengaruh Barat Eropa, atau modernisme Barat pasca *renaissance* atau pasca Revolusi Prancis maupun Revolusi Inggris. Secara sosio-historis, keduanya dilatarbelakangi oleh kondisi dan kenyataan umat Islam di Jazirah Arab, baik di wilayah Arab Saudi maupun di wilayah lainnya yang sempat dikunjunginya, seperti Basrah, Baghdad, Irak dan Persia, yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam. Penyimpangan

itu menyangkut prinsip utama ajaran Islam yaitu tauhid atau akidah Islam. Oleh karena itu, Muhammad bin Abdul Wahab, melalui gerakan keagamaannya bercita-cita memurnikan ajaran Islam, melalui pembersihan akidah atau tauhid dan mengembalikan ajaran Islam kepada al-Qur'an dan Hadis.

Dalam kaitannya dengan gerakan pemurnian ajaran Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Harun Nasution dan dikutip oleh Mansur Mangasing, bahwa pemurnian ajaran tauhid Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M.) bertumpu pada delapan prinsip berikut. *Pertama*, Dzat yang wajib disembah hanyalah Allah, sedangkan orang-orang yang menyembah selain-Nya dianggap musyrik dan boleh dibunuh. *Kedua*, Mayoritas umat Islam bukan lagi penganut paham tauhid yang sebenarnya, karena mereka meminta pertolongan bukan lagi kepada Tuhan, melainkan kepada para syaikh atau wali dan dari kekuatan gaib. *Ketiga*, menyebut nama nabi, syaikh atau malaikat sebagai perantara dalam do'a juga merupakan syirik. *Keempat,* meminta syafaat kepada selain Tuhan adalah musyrik. *Kelima*, bernazar kepada selain Tuhan juga syirik. *Keenam*, memperoleh pengetahuan selain dari al-Qur'an, Hadis dan qiyas merupakan kekufuran. *Ketujuh*, tidak percaya kepada qada dan qadar Tuhan juga merupakan kekufuran. *Kedelapan*, penafsiran al-Qur'an dengan takwil (interpretasi bebas) adalah kekufuran (Mansur Mangasing, 2008: 325). Dengan kedelapan prinsip di atas, Wahabi merupakan gerakan pemurnian keagamaan, yang bertumpu pada pemurnian akidah (tauhid).

Fase Penyebaran Ajaran Wahabi: Berawal dari Doktrin Pemurnian Tauhid di Uyainah dan Huraymillah (1726- 1740)

Gerakan keagamaan Wahabi dapat dibagi dalam dua fase terkait dengan penyebaran kedua ajaran pokok di atas. Fase pertama, dakwah atau penyebaran ajaran Islam. Fase kedua adalah pergeseran ke arah indoktrinasi ideologis dan aliansi politik dengan Muhammad bin Saud, Raja dan pendiri pertama Kerajaan Arab Saudi. Dalam melakukan dakwahnya, dia

berprinsip pada pemurnian akidah Islam, ajaran Ibnu Taimiyah yang menjadi sosok idolanya, dan mazhab Hambali yang tekstualis dan berbasis ortodoksi Islam. Dalam hal ini Wahabi sering disebut dengan *Muwahhidun*, sebagai pemurnian Tauhid.

Muhammad bin Abdul Wahhab, memulainya dengan berdakwah di wilayahnya Uyainah. Misi utama dakwahnya adalah memurnikan akidah Islam melalui pemberantasan praktik-praktik keagamaan yang dianggap bid'ah, khurafat, dan takhayul, seperti menjadikan syeikh-syeikh tarekat sebagai perantara dalam berdoa kepada Tuhan. Dalam dakwahnya ia melarang keras perantaraan doa tersebut, sehingga mulai menimbulkan pro dan kontra di kalangan masyarakatnya, meskipun kelompok mayoritas lebih menentangnya. Oleh karena itu, dalam fase ini, dakwahnya ditentang, hingga dia diusir dari tanah kelahirannya di Uyainah, Nejd, (Mohammad, 2006: 244) karena ada tanda-tanda penyimpangan. Dia kemudian pergi ke Huraymillah dekat Uyainah dan bergabung dengan ayahnya untuk melanjutkan misi dakwahnya menyebarkan pemurnian Tauhid. Melalui misi ini, dia tidak hanya menyebarluaskan pemurnian tauhid, penentangan terhadap praktik khurafat, tetapi dia juga menulis sebuah buku *al-Tauhid* sebagai prinsip ajarannya.

Dari Gerakan Keagamaan ke Gerakan Ideologi

Agama dan ideologi memiliki hubungan yang erat, karena ideologi bisa dilahirkan dari sebuah keyakinan keagamaan, sebagaimana ia juga dapat lahir dan berkembang dari luar keagamaan. Di samping itu, proses interpretasi terhadap keyakinan keagamaan juga menjadi bagian dari ideologisasi dalam ranah pemikiran keagamaan. Ciri dari pemahaman ideologi keagamaan ditandai oleh adanya klaim kebenaran (*truth of claim*), justifikasi untuk melegitimasi suatu tindakan, dan pengetahuan keagamaan dianggap sebagai *taken for granted* (Ahmad Bahrurrazi, 2017: 8-9).

Dalam kaitannya dengan gerakan keagamaan Wahabi yang bergeser menjadi sebuah gerakan ideologi, ketiga fenomena di atas tampak dalam proses indoktrinasi dan penyebaran ajaran Wahabi. Klaim kebenaran menganggap bahwa ajarannya mengenai pemurnian Islam dan memberantas praktek bid'ah, khurafat dan takhayul sebagai kebenaran dalam meluruskan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi pada masanya. Sedangkan legitimasi suatu tindakan dilakukan dengan menjadikan agama sebagai alat legitimasi atas tindakan-tindakannya dalam penyebarluasan dan pengaruh ajaran Wahabi.

Gerakan ideologi Wahabi, dimulai sejak tahun 1744 M., setelah dia tinggal beberapa bulan di rumah warga, akhirnya dipertemukan dengan penguasa wilayah setempat, Muhammad bin Sa'ud. Muhammad bin Sa'ud, yang pada masa itu, menerima Muhammad bin Abdul Wahhab sebagai seorang ulama yang diharapkan dapat mendukung dan memperkuat eksistensi kekuasaannya.

Dalam fase penyebaran ajaran Wahabi, doktrin ideologi Wahabi, selain berbasis pada delapan doktrin di atas juga berbasis tiga pokok pemikirannya berikut. Pertama, hanya al-Qur'an dan Hadis yang merupakan sumber asli ajaran Islam. Kedua, taklid kepada ulama tidak dibenarkan, dan ketiga pintu ijtihad tetap terbuka (Mansur Mangasing, 208: 325).

Dalam prakteknya, doktrin ideologi ini diterapkan melalui gerakan dakwahnya pasca bergabung beraliansi dengan Muhammad bin Sa'ud, sehingga mendapatkan dukungan penuh. Dalam mengimplementasikan ide-idenya mengenai pemurnian Islam, keduanya melakukan tindakan pemaksaan doktrin Wahabi kepada warga sekitar di Dar'iyah dan di Najd. Di samping itu, keduanya juga melakukan pengrusakan terhadap makam-makam ulama tarekat yang sering diziarahi, termasuk misalnya tindakan dalam menghancurkan makam saudara Umar bin Khattab, sahabat Nabi Muhammad s.a.w. Tindakan-tindakan anarkis dan radikal

terhadap warga masyarakat di Nejd juga dilakukan dalam rangka memperluas wilayah dan pengaruh Wahabi di Saudi Arabia.

Dari Ideologi ke Gerakan Politik

Pergeseran gerakan Wahabi dari keagamaan ke ideologi dan dari ideologi ke ranah politik dimulai pasca terjalinnya hubungan aliansi antara Muhammad bin Abdul Wahhab dengan Muhammad bin Saud (Erman, 2020: 58-63). Tokoh pertama berperan sebagai da'i atau ulama penyebar pemurnian ajaran Islam di Dir'iyah, sedangkan tokoh kedua sebagai seorang kepala suku di Arab Tengah, sebelum menjadi seorang raja dan mendirikan Kerajaan Arab Saudi. Jalinan itu diawali dengan perjanjian antara keduanya, untuk melakukan kerjasama secara sinergis dalam mengembangkan misi keduanya. Perjanjian keduanya menyepakati bahwa Muhammad bin Abdul Wahab dan garis keturunan laki-lakinya mengendalikan otoritas keagamaan, sedangkan Ibnu Sa'ud dan garis keturunan laki-lakinya memegang otoritas politik. Selain itu, keturunan perempuan dari keduanya akan dinikahkan dengan putra laki-lakinya (Zaenal Abidin, 2015: 136).

Sejak tahun 1766 M. paham keagamaannya bergeser menjadi gerakan politik, sehingga terjadi aliansi di antara keduanya, untuk sama-sama berjuang dalam ranah keagamaan dan politik. Aliansi ini bersifat mutualisme-simbiosis, menguntungkan kedua belah pihak. Karena dengan dukungan kekuasaan (politik), penyebaran ide-ide puritanismenya dapat dilakukan secara paksa dan lebih meluas melalui kekuatan militer. Sementara itu, Ibnu Saud merasa mendapatkan dukungan politik untuk lebih mengintensifkan dan mengoptimalkan penguasaan semenanjung Arab. Gerakan politik ini ditandai oleh paling tidak tiga gerakan berikut.

Pertama, perluasan kekuasaan Ibnu Saud dari wilayah Dar'iyah ke beberapa wilayah di sekitarnya, seperti Ainiyah, Ahsa, Wahsyim, Harimalla, Arab bagian tengah hingga Riyadh (*Ensiklopedi Islam*, 1999: 219). Hal ini dimulai sejak akhir abad ke-18 M. hingga awal abad ke-19 M. ketika kekuasaannya sampai di Hijaz, termasuk

wilayah Mekah dan Madinah. Dengan menguasai beberapa wilayah Jazirah Arab, Wahabi mengubah arah pergerakannya ke arah politik. Bahkan wilayah-wilayah yang dikuasainya pada gilirannya menyebarluas ke seluruh wilayah Jazirah Arab dan beberapa wilayah dunia Islam, seperti Mesir, Afrika, India, Pakistan, dan Indonesia, melalui aktifitas jamaah haji di Mekah.

Kedua, kuatnya persekutuan politik antara kedua tokoh ini, dimulai sejak Muhammad bin Abdul Wahhab bersekutu dengan Muhammad bin Saud, pemimpin Kerajaan Saud pada tahun 1744/5 M. Persekutuan ini juga dikokohkan oleh perjanjian keduanya untuk saling mendukung satu sama lain dalam bidang keagamaan dan politik *(Republika*, 21 Juni 2012). Ketiga, dibangunnya hubungan kekerabatan (kekeluargaan) di antara keduanya, melalui jalur pernikahan antara putra-putri keduanya, yang semakin memperkuat aliansi gerakan politik tersebut dalam memperkuat eksistensi Kerajaan Arab Saudi.

Dalam kaitannya dengan gerakan politik, gerakan Wahabisme yang didukung kuat oleh Ibnu Saud, dapat dikategorikan sebagai gerakan politik identitas. Hal ini dapat dicermati dari faktor keagamaan sebagai basis kekuatan politik, selain kelompok atau etnis (Nasrudin, 2018: 36-37). Di samping itu, sebagaimana dinyatakan oleh Manuel Castles dan dikutip oleh Yeni Sri Lestari, bahwa politik identitas dicirikan oleh tiga aspek berikut, 1) legitimasi identitas, 2) yang mana identitas dibangun (didukung) oleh penguasa, 2) identitas resistensi, ditandai oleh identitas aktor sosial tertentu, 3) identitas baru, ditandai dengan pembentukan identitas baru untuk mencapai posisi dalam masyarakat oleh aktor sosial tertentu (Yuni Lestari, 2018).

Bentuk-bentuk gerakan politik Muhammad bin Abdul Wahab, yang didukung kuat oleh Raja Ibnu Saud di antaranya penguasaan wilayah Arab bagian tengah, meliputi pendirian Kerajaan Arab Saudi, kekerasan dan pemaksaan ideologi Wahabi kepada masyarakat Arab, memberlakukan berbagai ajaran, doktrin, dan ideologi Wahabi melalui beragam kebijakan pemerintahan Ibnu Saud, dan menjadikan

ideologi Wahabi sebagai mazhab resmi pemerintahan. Dalam hal ini, kekuatan politik pemerintahan Ibnu Saud hadir sebagai otoritas dan kebijakan, yang diberlakukan kepada rakyatnya.

Wahabi dan Politik identitas

Dalam dunia politik, politik identitas dianggap sebagai bagian dari konsep gerakan politik yang berbasis pada (kekuatan) kelompok, etnis atau keagamaan tertentu, sehingga ia menimbulkan perbedaan dengan yang lainnya. (Juhana Nasrudin, 2018: 36-37).

Konsep politik identitas, terkait erat dengan identitas itu sendiri, yang berarti jati diri. Menurut Suparlan, seperti dinyatakan oleh Yeni Sri Lestari, pengakuan terhadap seseorang individu atau kelompok tertentu, yang menjadi satu kesatuan menyeluruh, ditandai dengan masuk atau terlibat dalam satu kelompok atau golongan tertentu (Suparlan, 2004:25). Menurut Manuel Castells (2003:7-8) politik identitas dapat diidentifikasi melalui tiga model, yaitu 1) *legitimizing* (legitimasi identitas), identitas yang dibangun oleh institusi penguasa yang dominan, dengan meletakkan identitas tertentu pada seseorang atau kelompok. 2) *Resistance identity* (resistensi identitas), identitas yang dilekatkan aktor sosial tertentu, yang mana pemberian identitas tersebut dilakukan dalam kondisi tertekan, karena adanya dominasi hingga munculnya satu resistensi dan membentuk identitas baru yang berbeda dari kebanyakan anggota komunitas sosial yang lain. 3) *Project identity* (identitas baru), dilakukan oleh aktor sosial, dari kelompok tertentu dengan tujuan membentuk identitas baru, untuk mencapai posisi tertentu dalam masyarakat. Hal ini bisa terjadi sebagai implikasi dari gerakan sosial yang bisa mengubah struktur sosial secara keseluruhan (Yeni Sri Lestari, 2018 : 22).

Menurut Syafi'i Maarif, politik identitas (PI) pertama kali dijelaskan oleh L.A. Kauffman, berkaitan dengan gerakan mahasiswa anti kekerasan di U.S.A pada sekitar tahun 1960-an. Secara substantif, PI terkait kepentingan anggota dari sebuah kelompok sosial, yang merasa diperas dan tersingkir oleh dominasi arus besar dalam sebuah bangsa atau negara (Maarif, dkk., 2010 : 4).

Wahabi dan Gerakan Transnasional Kontemporer

Seiring dinamika dan perkembangan zaman, gerakan Wahabi kontemporer mengalami transformasi dalam gerakan-gerakan transnasional. Gerakan transnasional ditandai oleh suatu gerakan ideologis, politik Islam identitas, globalisme, dan berporos pada konstruksi Islam formal yang berbasis pada sistem pemerintahan Islam berbasis syariat Islam. Termasuk ke dalam golongan ini, selain Wahabi di antaranya adalah Salafi, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Ikhwanul Muslimin, Jamaah Muslimin (al-Takfir Wa al-Hijrah) dan sebagainya (Zaenal Abidin, 2015: 133). Gerakan transnasional ini pada hakikatnya memperjuangkan pemerintahan berdasarkan syariat Islam dan khilafah Islam, sebagaimana yang pernah termanifestasikan dalam sejarah dan peradaban Islam klasik. Gerakan ini memiliki ciri militansi, radikalis, fundamentalis dan menjadikan agama sebagai alat legitimasi ideologis dan politiknya. Di Indonesia, gerakan-gerakan transnasional selain HTI juga Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) di bawah pimpinan Abu Bakar Ba'asyir, Front Pembela Islam (FPI), yang belum lama ini dibubarkan identik dengan gerakan Wahabi transnasional.

Fenomena ini menunjukkan bahwa gerakan politik Wahabi tetap eksis dengan beragam bentuk yang berbeda, namun punya ciri dan karakteristik yang sama, terkait dengan cita-citanya untuk mendirikan khilafah Islam berbasis syari'at Islam. Romantisme sejarah menjadi landasan referensi yang dianggap sebagai suatu model pemerintahan yang ideal dalam sejarah Islam, meskipun gerakannya tidak memperhatikan konteks sosial-politik negara yang dijadikan medan perjuangannya.

Penutup

Wahabi merupakan suatu gerakan Islam dinamis yang mengalami perkembangan melalui basis ortodoksi keagamaan Islam. Ia muncul dari wilayah Najd, Arab Saudi, melalui suatu gerakan puritanisme dan pembaharuan Islam berbasis pada semangat untuk kembali pada al-Qur'an dan Hadis, pembersihan tauhid dari kemusyrikan, bid'ah, khurafat dan takhayul, dan terbukanya pintu ijtihad.

Latar belakang sosial-keagamaan masyarakat muslim di Najd dan hubungan personal antara Muhammad bin Abdul Wahhab dengan Muhammad bin Sa'ud menjadi babak baru terjadinya transformasi gerakan Wahabi dari keagamaan ke ideologi dan dari ideologi ke gerakan politik. Gerakan keagamaan merupakan bagian dari penyebarluasan dakwah Wahabi dalam memperbaiki kondisi sosial masyarakat muslim Najd melalui pemurnian tauhid. Sedangkan gerakan ideologi merupakan upaya indoktrinasi ajaran-ajaran Wahabi dan implementasinya di wilayah Dar'iyah dan sekitarnya di Najd melalui kekerasan, pemaksaan dan pengrusakan untuk melakukan purifikasi ajaran Islam. Di sisi lain, gerakan politik bertolak dari aliansi politiknya dengan Muhammad bin Sa'ud secara mutualisme simbiosis, sehingga gerakan keagamaan dan politik berjalan beriringan dan saling mendukung. Hanya saja gerakan politik ini memiliki ciri yang berbeda, ditandai dengan perluasan wilayah kekuasaan Muhammad bin Saud dan pengaruh ajaran Wahabi, menjadikan preferensi agama sebagai basis politik dan upaya pendirian Kerajaan Ibnu Saud. Gerakan politik lebih dikendalikan oleh Muhammad bin Sa'ud sebagai pemegang kuasa, yang sebelum beraliansi dengan Muhammad bin Abdul Wahab telah muncul sebagai penguasa lokal kesukuan di wilayah Dar'iyah. Pasca aliansi, gerakan politiknya menemukan momentum yang tepat, karena gerakan-gerakan politiknya dibangun atas dasar legitimasi keagamaan yang didukung oleh Muhammad bin Abdul Wahab, sehingga menjadi kekuatan yang real dan menjelma menjadi sebuah kerajaan hingga saat ini. Dalam kaitan inilah gerakan politik Wahabi menjadi bemper yang dimanfaatkan bagi eksistensi kekuasaan Ibnu Saud sebagai politik identitas, dengan menjadikan doktrin keagamaan Wahabi sebagai menjadi basis gerakannya.

Basis keagamaan pula yang menjadikan gerakan Wahabi mengalami pergeseran ke dalam gerakan-gerakan transnasional dengan nama dan pelabelan yang berbeda-beda. Meskipun demikian, *worldview*-nya sama membangun sistem politik berdasarkan syariat Islam dan khilafah islamiyah, seperti yang pernah terjadi dalam sejarah Islam klasik.

Daftar Pustaka

Ahmad Bahrur Razi. "Radikalisme dan Penyimpangan Ideologi, dalam" *Jurnal Empirisma*. Vol. 26, No.1, Januari 2017.

Ensiklopedi Islam, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 1999.

Castells, Manuel. *The Power of Identity, The Information Age, Economy, Society and Cultural*, Vol 2, Australia: Backwell Publishing, 2003.

Kusuma, Erman Adia. "Wahabi: Politik Agama dan Hasrat Kekuasaan di Indonesia," dalam *Religius: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, No. 4, Vol. 1, 2020.

Esposito, L. John. *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*. Yogyakarta: Ikon Tera Litera, 2003.

Gibb, H.A.R. & Kramers, J.H. (Eds.). *Short Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1953.

Nasrudin, Juhan. "Politik Identitas dan Representasi Politik," (Studi Kasus Pada Pilkada DKI 2018-2020), dalam *Jurnal Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama,* Vol.1, No. 1, Tahun 2018.

Maarif, Syafi'i, dkk. *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*. Jakarta: Paramadina, 2010

Mangasing, Mansur, "Muhammad Ibn Abdul Wahhab dan Gerakan Wahabi," dalam *Jurnal Hunafa,* Vol. 5, No. 3, Desember, 2008.

Rahmat, M. Imdadun. *Arus Balik Islam Radikal (Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia)*. Jakarta: Erlangga, 2002.

Muhammad, Herry, dkk. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006

Republika, "Wahabi, Antara Pemurnian Akidah hingga Sosial-Politik (1,2), dalam kolom *Khazanah*, Kamis, 21 Juni, 2012.

Sri Lestari, Yeni, "Politik Identitas di Indonesia: Antara Nasionalisme dan Agama," dalam *Journal of Politics and Policy*, Vol. 1, No.1, Desember, 2018.

Suparlan, *Hubungan Antar Suku Bangsa*, Jakarta: KIK Press, 2004.

Abidin, Zaenal, "Wahabisme, Transnasionalisme dan Gerakan Gerakan Radikal Islam di Indonesia," dalam *Tasamuh,* Vol. 12. No.2, Juni 2015.

02

PERJUANGAN K.H. AHMAD RIFA'I KALISALAK (1786-1878)

Zuhrotul Latifah

Pendahuluan

Untuk meraih kemerdekaan melawan penjajahan kolonial, bangsa Indonesia memiliki sejarah yang sangat panjang. Dalam rangka mencapai kemerdekaan, bangsa Indonesia telah berjuang selama bertahun-tahun, baik dengan perlawanan bersenjata seperti perang Diponegoro, perang Banjar, maupun diplomasi dan pendidikan pada masa kebangkitan nasional, dari perjuangan yang bersifat kedaerahan sampai yang bersifat nasional. Perjuangan bangsa ini dalam melawan penjajah tersebut tidak bisa dilepaskan dari para pemimpin, baik dari kalangan bangsawan maupun ulama. Salah satu tokoh pejuang dari kalangan ulama pada masa kolonial adalah K. H. Ahmad Rifa'i dengan gerakan Rifa'iyah,[1] (Nila dan Rabith, 2020: 92) berjuang melawan penjajahan kolonial Belanda dengan perlawanan politis lewat gerakan penulisan dan pengajaran kitab-kitab *Tarajumah* (Djamil, 2001: 12*)*. Perlawanan politik itu diarahkan kepada

[1] Nama lain dari Rifa'iyah adalah santri Tarajumah Atau Santri Kalisalak.

pemerintah kolonial Belanda dan para birokrasi tradisional yang yang menjadi kaki tangan kolonial dengan tidak taat dan tidak mengakui perintah dari lembaga formal yang ada (Ulya, 2013: 2). Ia memperjuangkan kemerdekaan dan mendakwahkan Islam melalui syair berbahasa Jawa dengan tulisan pegon, yang dikenal dengan gerakan Tarajumah. Perjuangan KH Ahmad Rifa'i yang berbeda dari kebanyakan pejuang lain ini menarik untuk dikaji lebih dalam. Penelitian ini membahas mengenai perjuangan K.H. Ahmad Rifa'i, diawali dari kondisi Kendal menjelang perjuangannya, riwayat kehidupannya, pandangannya terhadap kolonial Belanda, bentuk perjuangannya dan pengaruhnya terhadap umat Islam saat itu.

Kondisi Kendal pada Abad ke-19

Masyarakat Kendal khususnya, Indonesia umumnya pada abad ke-19 hingga awal abad ke-20 merupakan babak baru dalam penjajahan kolonial Belanda. Saat itu elite kerajaan kedudukannya tergeser dalam berbagai urusan politik oleh pemerintahan kolonial (Erwin, 2022: 134). Para Residen Belanda mengendalikan kekuasaan sehingga memunculkan konflik antara rakyat pribumi dengan pemerintah kolonial. Pergeseran itu memunculkan protes sosial di kalangan pribumi sebagai bentuk penolakan atas dominasi asing di wilayahnya. Protes sosial di tanah Jawa digerakkan oleh beberapa pihak, salah satunya dari kalangan ulama. Tergesernya kedudukan elite kerajaan dalam berbagai urusan politik ini berakibat hilangnya patronase antara kerajaan dengan rakyatnya (Erwin, 2022: 134). Otoritas para elite kerajaan di bidang administrasi maupun politik telah digantikan oleh pemerintah kolonial dan elite daerah yang menjadi kaki tangan kolonial. Kebijakan pemerintah kolonial yang merugikan rakyat seperti menerapkan kerja paksa dan pajak yang menyengsarakan rakyat membuat rakyat semakin miskin. Rakyat tidak lagi bisa mengandalkan elite kerajaan untuk melawan kolonial, mereka mencari perlindungan kepada tokoh-tokoh di luar elite kerajaan ini, di antaranya kepada ulama.

Kepemimpinan ulama merupakan pilihan yang tepat, karena mereka dekat dengan rakyat dan merupakan pemimpin umat yang mempunyai kharisma (Sartono, 1992: 151-152). Di pihak lain, sebagian besar dari kalangan birokrat tradisional berpihak kepada pemerintah kolonial. Oleh karena itu ketika pemerintah kolonial yang dibantu birokrasinya menerapkan kebijakan yang merugikan rakyat, maka kedudukan ulama menjadi semakin kuat di mata rakyat. Ulama yang kritis terhadap pemerintah kolonial di daerah Kalisalak, Kedungwuni, Pekalongan, di antaranya K.H. Ahmad Rifa'i yang hidup antara tahun 1786-1870. Ia memobilisir perlawanan terhadap pemerintah kolonial dalam bentuk protes sosial.

Di kalangan para penghulu / ulama dan tokoh agama di Kendal ketika itu mayoritas lemah dan mudah larut dengan rangsangan jabatan dari Belanda. Para penghulu yang diangkat oleh Pemerintah Belanda termasuk orang fasik, karena ada persyaratan bahwa orang yang diterima menjadi penghulu adalah orang yang tidak fanatik dalam beragama dan tidak mendalam pengetahuan agamanya (Ma'mun, 2023: 31). Para ulama' birokrat yang menjadi penentu hukum menipu masyarakat secara terus-menerus, dengan cara rekayasa penafsiran dan pemahaman agama. Bahkan mereka mengendalikan agama sebagai alat untuk menguasai masyarakat.

Di kalangan masyarakat luas, pengamalan agama juga masih lemah. Mereka mengamalkan cenderung mencampurkan Islam dengan tradisi lokal, dan para penghulu kurang peduli atas agama masyarakatnya kala itu (Huda, 2015: 102). Pengamalan Islam masih kental dengan unsur mistik yang berakibat umat Islam mengabaikan syariat Islam (Nila dan Rabith, 2020 : 90). Oleh karena kondisi yang demikian, maka umat Islam Kendal membutuhkan pembimbing spiritual yang mengarahkan hidupnya agar lebih terarah. Di antara gerakannya memasyarakatkan fiqih (fiqihisasi) di tengah-tengah kehidupan keagamaan umat Islam agar pengamalan syari'at semakin membaik (Anas dan Bakhri, 2023, 75). Kehadiran K. H. Ahmad

Rifa'i membawa perubahan bagi umat Islam dalam mengamalkan agamanya dan dalam menyikapi keberadaan kolonial Belanda yang mendapat dukungan para penghulu dan birokrat tradisional.

K. H. Ahmad Rifa'i memimpin perlawanan terhadap kolonial Belanda dengan bentuk protes sosial terhadap pemerintah maupun birokrat kolonial yang menjadi kaki tangan Belanda. Gerakannya berawal dari gerakan keagamaan yang kemudian seiring dengan semakin bertambahnya anggota, maka dianggap sebagai sebuah gerakan yang membahayakan pemerintahan. Gerakannya mendapat berbagai respon, baik dari tokoh pribumi yang menjadi pegawai pemerintah maupun pemerintah kolonial Belanda.

Riwayat Hidup K.H. Ahmad Rifa'i

Ahmad Rifai lahir pada tanggal Kamis, 9 Muharram 1200 H bertepatan dengan 13 November 1786 M, di desa Tempuran, yang terletak di sebelah selatan Masjid Besar kabupaten Kendal Jawa Tengah (Nurani, 2018: 67). Ia merupakan putra bungsu dari pasangan K.H. Muhammad Marhum bin Abu Sujak Wijaya, seorang penghulu di Kendal dengan Siti Rochmah. Sejak kecil ia sudah diajari huruf-huruf Arab, menulis, membaca Al-Quran, dan tata cara shalat. Sang ayah wafat pada tahun 1207 H/1792 M, saat ia masih berusia 6 tahun dan kemudian ia dibawa pulang kakaknya yang bernama Radjiyah dan diasuh oleh kakak iparnya yang bernama K.H. Asy'ari, ulama terkenal sebagai pengasuh pondok di Kaliwungu, Kendal. Di bawah bimbingan K.H. Asy'ari, Ahmad Rifa'i belajar berbagai ilmu Agama Islam seperti, sharaf, nahwu, fiqih, mantiq, badi', bayan, ilmu hadis, dan ilmu Al-Quran. Atas kemampuan yang dimilikinya ia juga sudah diminta mengajar di pesntren itu (Nurani, 2018: 68). Ahmad Rifa'i sudah terbiasa melakukan dakwah berkeliling di wilayah Kendal hingga wilayah Wonosobo sejak usia remaja.

Ia menikah dengan gadis pilihannya di Kendal, memiliki lima anak dengan nama Khabir, Junaidi, Zaenab, Jauhari, Fatimah

(Umrah) (Nurani, 2018: 67). Pada usia 30 tahun, tepatnya tahun 1833 M, (Huda, 2015: 101) Ahmad Rifa'i pergi ke Mekkah untuk haji dan belajar di sana selama delapan tahun. Di Mekkah, ia mendalami ilmu agama melalui kitab-kitab karangan ulama salaf dan ulama khalaf. Di antara guru-gurunya adalah Syaikh Isa al-Barawi, Syaikh Faqih Muhammad bin Abdul Azizi al-Jasyi, Syaikh Abdurrahman, Syaikh Abu Ubaidah, Syaikh Abdul Malik, dan Syaikh Ahmad Utsman (Huda, 2015: 101). Ia juga belajar pada ulama al-Jawi di Makkah seperti Syaikh Dawud al-Fattani dan Syaikh Ahmad Khatib as-Sambasi Suprapto, M. Bibit. 2009: 207). Untuk menguatkan otoritas keilmuannya di bidang fiqgh madzhab Syafi'i maka ia melanjutkan belajar ke Mesir selama 12 tahun. Di Mesir ini ia banyak belajar kepada Syaikh Ibrahim al-Bajuri (Padli, 2022: 135).

Pada saat belajar di Mekkah, Ahmad Rifa'i bersahabat karib dengan sesama orang-orang yang berasal dari Indonesia. Di antara karibnya adalah Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh Kholil al-Maduri. Mereka bersahabat hingga kepulangannya ke Jawa. KH Ahmad Rifa'i kembali ke Indonesia bersama dua sahabat karibnya dengan naik kapal dagang yang akan ke Indonesia (Nurani, 2018: 68). Di dalam kapal yang mereka mereka tumpangi itu membuat kesepakatan atas apa yang akan dilakukan setelah bermukim di Jawa. Di antara kesepakatan mereka adalah akan menegakkan *amar ma'ruf nahi mungkar*, menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab, mengusir penjajahan Belanda dan mendirikan lembaga pendidikan. Dalam kesepakatan tersebut terdapat pula pembagian tugas di antara mereka bertiga dengan pembagian sebagai berikut: Syaikh Kholil Bangkalan bertugas menyusun kitab terjemah di bidang tasawuf, Syaikh Nawawi al-Banteni bertugas menyusun kitab terjemah di bidang ushuluddin dan Syaikh Ahmad Rifa'i menyusun kitab terjemahan di bidang fikih (Nurani, 2018: 68).

Setelah kembali Jawa, K.H. Ahmad Rifa'i menetap di Kaliwungu. Sepuluh hari tinggal di Kaliwungu, istrinya meninggal dunia. Setelah itu, ia mencurahkan waktunya untuk mengajar di

pondok pesantren K.H. Asy'ari dan melakukan penerjemahan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa yang kemudian dikenal dengan kitab Tarajumah Ahmad. Di pesantren tersebut, K.H. Ahmad Rifa'i melakukan aktifitas dakwahnya. Oleh karena Kendal saat itu dalam kekuasaan kolonialisme Belanda, maka model dakwahnya disesuaikan dengan realitas yang ada. (Nurani, 2018: 69).

Dengan gigih ia mengajarkan ilmu agama sambil mengobarkan semangat untuk melawan kolonialisme Belanda, dalam bentuk protes sosial. Ia protes terhadap pemerintah Belanda dan para pejabat birokrat yang diangkatnya, baik birokrat tradisional maupun ulama yang bekerja kepada Belanda. Ia berpendapat bahwa orang-orang Belanda dan pejabat yang diangkatnya adalah kafir dan fasiq sehingga berpengaruh dalam pelaksanaan ibadah yang dianggap tidak sah seperti ketika penghulu menjadi naib dalam pernikahan (Ma'mun, 2023: 24). Atas alasan protesnya ini ia dianggap mengganggu kekuasaan pemerintah Belanda di Kendal. Pemerintah menilai bahwa K.H. Ahmad Rifa'i adalah ulama radikal yang anti Belanda dan harus diawasi gerak-geriknya oleh aparat pemerintah. Atas dasar sikapnya yang keras terhadap pemerintah kolonial ini, K.H. Ahmad Rifa'i penah dipenjarakan selama satu tahun yakni dari tahun 1849-1850 di Kendal dan Semarang.

Ia banyak menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa. Dalam kitab-kitab yang ditulisnya ia menjelaskan materi keagamaan dengan cara yang berbeda dengan ulama-ulama lain. Ia hampir selalu mengaitkan penjelasannya dengan persoalan kemasyarakatan dan merespon persoalan politik kebangsaan. Tulisan K.H. Ahmad Rifa'i yang menggunakan Bahasa Jawa menjelaskan materi dasar yang mencakup syarat dan rukun untuk sahnya ibadah dengan menyelipkan kritik terhadap pelaksanaan keagamaan masyarakat berkaitan dengan keberadaan penjajah Belanda. Sebelum pengajiannya diketahui pemerintah kolonial, ia telah berhasil

menggalang kekuatan dari santri serta simpatisannya sehingga ketika kemudian pindah ke Kalisalak ia sudah mempunyai jaringan pengikut yang tersebar di daerah Kendal dan sekitarnya seperti Wonosobo, Pemalang, Pekalongan dan Batang.

Setelah berhadapan dengan kolonial Belanda dan dicurigai membahayakan kedudukannya maka K.H. Ahmad Rifa'i memutuskan pindah ke Kalisalak. Daerah ini termasuk terpencil dan jauh dari perkotaan sehingga tidak terkontrol oleh pemerintah kolonial. Di sana ia menikah dengan Sujaina, seorang janda demang (kepala desa) dan melahirkan seorang putra. Di Kalisalak ini, K.H. Ahmad Rifa'i berdakwah kepada masyarakat dengan mendirikan pesantren pada tahun 1841 yang awalnya pesertanya hanya dari kalangan anak-anak sebagai santri, dan kemudian juga diikuti kalangan orang dewasa dari berbagai daerah.

Di Kalisalak ini ia membentuk kader-kader dakwah yang selanjutnya mereka menyebarkan ajaran Islam ke berbagai wilayah, yaitu ke Semarang, Pekalongan, dan Wonosobo. Ia menggunakan metode pembelajaran yang sederhana dengan bahasa Jawa Pegon dalam bentuk syair agar orang awam dapat lebih mudah dalam memahami ajaran Islam (Padli, 2022: 140). Ia menyampaikan ajaran-ajaran Islam dalam bentuk syair yang dilagukan, yang dalam masyarakat Jawa disebut dengan tembang (Iswanto, 2017: 525). Model dakwah yang demikian menarik banyak santri sehingga Islam yang diajarkannya mudah tersebar ke masyarakat luas.

Pandangan K.H. Ahmad Rifa'i terhadap Kolonial Belanda

Dalam pandangan K.H. Ahmad Rifa'i kolonial Belanda dan para pegawainya adalah penguasa kafir dan sumber kerusakan masyarakat Jawa pada masa itu (Muhtadin, 2017: 286). Ia tidak hanya menentang pemerintah kolonial Belanda, tetapi juga menentang siapa pun yang pro terhadap pemerintah seperti pegawai pemerintah, penghulu, demang maupun bupati (Huda,

2015: 102), karena mereka dipandang tersesat karena mengikuti raja kafir.

Sejak masa remaja, ia sudah dikenal sebagai tokoh yang tidak suka terhadap Belanda dan berpotensi membahayakan kedudukan pemerintah. Kalisalak yang kemudian menjadi pusat pembinaan umat, ia mendirikan pesantren. Kegiatan pembelajaran di sini terus berkembang menjadi komunitas keagamaan yang membenci kolonial Belanda. Kebencian terhadap kolonial ini kemudian melebar kepada para ulama (penghulu) yang mau bekerja sama dengan mereka (Padli, 2022: 136). Menurutnya para ulama dan pejabat-pejabat yang membantu kolonial juga kafir dan tidak perlu ditaati. Ia melancarkan kritik tajam kepada birokrat tradisional, penghulu dan pemerintah kolonial dalam bentuk syair, disampaikan dalam pengajian umum maupun khutbah Jum'at.

Ia mendidik santri-santrinya sambil mengkritik pemerintah kolonial Belanda. Dalam metode dakwahnya ia menggunakan syair guna menarik perhatian masyarakat yang masih awam akan ajaran Islam dengan terus mengobarkan semangat untuk melawan penjajah. Baginya berjuang untuk mencapai kemerdekaan dengan melawan pemerintah kolonial adalah perang sabil. Ia mengobarkan semangat untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial, karena perang melawan penguasa kafir serta antek-anteknya sebagai *perang sabil* (*jihad fi sabilillah*), jika gugur akan mati syahid dan akan mendapatkan surga sebagai balasan. Pandangan yang demikian terdapat di dalam kitab karangannya yang berjudul *Nadzom Wikayah*, Menurutnya, bekerjasama dengan penjajah berarti memberi penderitaan terhadap masyarakat dan merupakan sifat munafik yang tidak memiliki iman. (Syarifudin, 2020: 5).

Akibat ajaran yang disampaikan K.H. Ahmad Rifa'i membuat kewibawaan pejabat kolonial terganggu dan merasakan wilayahnya tidah tenteram (Darban, 2004: 52) Ia tidak mau mengakui otoritas keagamaan para penghulu dan mengajak

santrinya untuk tidak menaatinya (Djamil, 2001 :183). Sebagai bentuk penolakan terhadap otoritas keagamaan penghulu yang diangkat pemerintah kolonial, K.H. Ahmad Rifa'i menganggap pernikahan yang dilakukan penghulu tidak sah dan perlu dilakukan pernikahan ulang (Steenbrik, 1985: 109). Hal ini mempengaruhi kewibawaan para penghulu di kalangan rakyat dan pendapatan mereka dari hasil menikahkan ini akan hilang. Dalam hal shalat Jum'at, K.H. Ahmad Rifa'i sering mengganggu shalat Jum'at yang diselenggarakan para penghulu karena ia berpendapat bahwa shalat itu juga tidak sah kalau yang menjadi imam dan khatibnya dari kalangan penghulu yang diangkat Belanda (Steenbrik, 1985: 109). Para santri maupun pengikutnya banyak yang kemudian menghindari masjid-masjid yang penyelenggaraan shalat Jum'atnya tidak sah sehingga banyak masjid yang menjadi kosong. Pengaruh K.H. Ahmad Rifa'i semakin meluas, apalagi didukung ajaran-ajaran yang berisi protes dan mengajak rakyat untuk menentang perintah-perintah mereka. Sebenarnya gerakannya bukan termasuk gerakan fisik, tetapi para pejabat maupun pemerintah kolonial Belanda (Padli, 2022:137).

Sejalan dengan semakin pesatnya perkembangan pesantren Kalisalak dan semakin luasnya pengaruh K.H. Ahmad Rifa'i memunculkan kekhawatiran di kalangan penguasa lokal (birokrat tradisional). Para penguasa ini khawatir kalau gerakan protes sosial itu akan berkembang menjadi gerakan fisik yang melakukan perlawanan kepada pemerintah. Di kalangan pengikut K.H. Ahmad Rifa'i rasa anti kolonial dan anti birokrat tradisioanl semakin menguat, terbukti dengan tidak taatnya mereka terhadp peraturan pemerintah. Mereka juga tidak merasa takut kepada birokrat, pemimpin di daerahnya.

Kalisalak masuk ke wilayah kabupaten Batang, Bupati Batang sering merasakan wilayahnya tidak kondusif karena mendapat hambatan dalam menjalankan tugasnya. Ia juga sering

mendapat laporan bahwa dirinya maupun para birokrat di daerah sering dikecam oleh K.H. Ahmad Rifa'i (Padli, 2022:138).

Dalam rangka menjaga ketenteraman di wilayahnya, maka Bupati Batang kegiatan-kegiatan K.H. Ahmad Rifa'i kepada Residen Pekalongan untuk dilanjutkan kepada Gubernur Jendral A.J. Duymaer Twist di Batavia. Residen Pekalongan menginginkan agar K.H. Ahmad Rifa'i diasingkan karena mengganggu ketenteraman di wilayah Kalisalak. Gubernur Jendral A.J. Duymaer Twist pada tanggal 2 Juni 1855 menolak keinginan residen Pekalongan karena tuduhan atas diri K.H. Ahmad Rifa'i kurang kuat untuk diberikan sanksi pengasingan. Tuduhan atas diri K.H. Ahmad Rifa'i perlu dibuktikan dalam persidangan. Setahun kemudian (1856), kedudukan Duymaer Twist digantikan oleh Gubernur Jenderal Pahud, Bupati Batang memanfaatkan pergantian jabatan itu untuk mencapai keinginannya untuk mengasingkan K.H. Ahmad Rifa'i. Dengan alasan yang sama dengan Duymaer Twist, Pahud juga menolak pengasingan itu, diperkuat realitas bahwa K.H. Ahmad Rifa'ibelum diperiksa (Padli, 2022:138).

Penolakan dari Gubernur Jenderal Pahud itu memici kegelisahan di kalangan birokrat tradisional yang berhadapan langsung dengan gerakan K.H. Ahmad Rifa'i dan para pengikutnya. Langkah selanjutnya pada 30 April 1859 residen Pekalongan kembali berkirim surat kepada Gubernur Jenderal Pahud yang isinya meminta agar K.H. Ahmad Rifa'i diasingkan. Surat itu dilampiri data tentang kesalahan-kesalahan K.H. Ahmad Rifa'i dari Bupati Batang. Pada tanggal 6 Mei 1859 dipanggil Residen Pekalongan (Fransiscus Netscher) untuk menyelidiki perkara yang dituduhkan kepadanya. Hadir pada acara itu Aria Puspadiningrat, Bupati Batang, Raden Witiswodjo, Jaksa Pekalongan dan Jihanes Nijzelaat, sekretaris karesidenan. Tuduhan utamanya adalah K.H. Ahmad Rifa'i mengadakan perpecahan di antara umat Islam dan tidak taat kepada pemerintah kolonial (Steenbrik, 1985: 109).

Atas dasar penyelidikan itu K.H. Ahmad Rifa'i diasingkan oleh Gubernur Jenderal Pahud ke Ambon berdasar surat keputusan no. 35 tanggal 19 Mei 1859. Dalam pertimbangannya dikatakan bahwa K.H. Ahmad Rifa'i tidak mau taat kepada kepala pribumi yang diangkat pemrintah Belanda dan harus dianggap sebagai bahaya politik (Steenbrik, 1985: 113).[2] Pengasingan atas diri K.H. Ahmad Rifa'i sebagai tindakan preventif untuk menghindari timbulnya hal-hal yang mengganggu ketertiban dan keamanan. Pada dasarnya hukuman pengasingan atas K.H. Ahmad Rifa'i bersifat tidak resmi sehingga tidak ada perkara di pengadilan, tidak diberikan bantuan hukum dan tidak dihadirkan saksi (Steenbrik, 1985: 113).

K.H. Ahmad Rifa'i diasingkan ke Ambon, di sana ia tinggal di penjara Batu Merah. Ia harus masuk ke penjara dari jam 20.00 samapai jam 06.00. di luar jam itu ia diperbolehkan tinggal di luar penjara, tetapi ia tidak menerima tawaran untuk keluar dari penjara. Ia memanfaatkan waktu yang ada untuk tetap produktif dalam berkarya.

Walaupun hidup dalam pengasingan, K.H. Ahmad Rifa'i tetap semangat untuk berjuang. Ia masih menulis 4 buah kitab yang selain untuk keperluan dakwahnya di Ambon, kitab-kitab itu dikirimkan kepada pengikutnya di Jawa. Empat kitab itu adalah *Targhib al-Mithalab* (tentang usuluddin), *Kaifiyyah al-Miqasad* (tentang ibadah), *Hidayah al-Himmah* (tentang tasawuf) dan *Nashihah al-Haq* (tentang tasawuf) (Huda, 2015: 106). Selain itu ia juga mengirimkan tambih (peringatan) sejumlah 60 lembar agar bisa diamalkan oleh para pengikutnya (Darban, 2004: 52). Ia juga sempat berkirim surat kepada pengikut-pengikutnya dengan isi pesan agar murid-muridnya terus mengamalkan ajaran kitab Tarajumah; agar bersikap adil ketika menjadi saksi, ketika menyampaikan fatwa dan mengesahkan keislaman orang yang membutuhkannya; agar terus menjalankan *amar ma'ruf nahi munkar*; terutama kepada para penghulu yang masih mengikuti

[2] *Ibid.,* hlm. 113

hukum thaghut, adat istiadat dan bersekutu dengan kolonial Belanda; agar terus menjaga ajaran Islam dengan baik dan benar, agar para pengikutnya tidak menghawatirkan keselamatan diri K.H. Ahmad Rifa'i yang ditahan di Ambon karena di sana sudah mempunyai pengikut dan pendukung untuk berdakwah (Darban, 2004: 52). K.H. Ahmad Rifa'i meninggal di tanah Minahasa pada 1874, (Djamil, 2001: 188) ajarannya terus berkembang dalam komunitas Rifa'iyah (Padli, 2022:133).

Atas jasa-jasanya dalam perjuangan melawan penjajah, pada tahun 2004 ia mendapat anugerah gelar pahlawan nasional oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono berdasar Keputusan Presiden Nomor: 089/TK/2004. Ia berjasa besar dalam memurnikan Islam dan juga dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.

Bentuk perjuangan K.H. Ahmad Rifa'i

Berikut ini dijelaskan bentuk-bentuk perjuangan K.H. Ahmad Rifa'i dalam menghadapi kolonial Belanda melalui dakwah untuk menyebarkan Islam dan mempertahankannya.

1. Mendirikan lembaga pendidikan

   Ia mendirikan pondok pesantren di Desa Kalisalak, Kabupaten Batang, Jawa Tengah. Pada tahun 1850 M, K.H. Ahmad Rifa'i menjadikan pesantren ini sebagai pusat dakwahnya. Pada awalnya santri yang belajar hanya dari kalangan anak-anak, tetapi kemudian banyak juga dari kalangan dewasa dari berbagai daerah. Ia membentuk kader-kader dakwah untuk menyebarkan ajaran Islam ke berbagai wilayah seperti di Semarang, Pekalongan, maupun Wonosobo. Melalui para kadernya, ajaran Rifa'iyah berkembang dan pengikutnya semakin banyak. Model pembelajaran di pesantren ini sederhana tetapi mendalam, dengan bentuk syair berbahasa Jawa Pegon agar mudah dipahami oleh murid-muridnya. Syair-syair itu merupakan terjemahan berbahasa Jawa dari

ayat-ayat Al-Qur'an, al-Hadits dan pendapat para ulama di kitab-kitab klasik agar lebih mudah difahami oleh murid-muridnya. Cara pengajaran demikian mendorong bertambahnya santri yang berdatangan dari berbagai daerah di Jawa Tengah maupun Jawa Barat. Materi yang diajarkan bukan hanya ilmu agama tetapi juga menanamkan nilai-nilai kebangsaan dan semangat juang.

2. Membentuk gerakan keagamaan yang disebut gerakan Rifa'iyah.

   Gerakan Rifa'iyah disandarkan pada nama pendirinya yakni K.H. Ahmad Rifa'i. Ini merupakan gerakan rahasia yang terus mengalami perkembangan sejalan dengan semakin bertambahnya santri di pesantren Kalisalak. Melalui gerakan ini seruan untuk melakukan perlawanan terhadap Belanda terus digalakkan. Kritik sosial terhadap ketidakadilan pemerintah disebarkan melalui gerakan ini (Nila dan Rabith, 2020 : 93) K.H. Ahmad Rifa'i yang memandang kolonial Belanda sebagai pemerintahan kafir maka ia juga menganggap pejabat birokrat yang diangkat oleh Belanda juga kafir dan tidak pantas ditaati. Ia juga menolak otoritas keagamaan para ulama (penghulu) yang menjadi pejabat pemerintah, mereka dianggap fasik dan tidak sah menjadi imam salat dan menjadi saksi nikah. Melalui kitab *Abyanul Hawaij*, ia mengajarkan tentang pentingnya jihad atau perang sabil guna melawan penjajah. Ajaran yang disampaikan melalui gerakan Rifa'iyah ini dapat menginspirasi masyarakat untuk melawan penjajahan dan memperjuangkan kemerdekaan (Muftadin, 2017: 286).

3. Tabligh Keliling

   Dalam dakwahnya K.H. Ahmad Rifa'i tidak terbatas mengajar di pondok pesantrennya saja, tetapi juga melakukan tabligh keliling ke berbagai wilayah. Di antara jangkauan wilayah dakwahnya adalah di Kendal, Semarang

dan Wonosobo. Keberaniannya dalam menyuarakan kritik terhadap kolonial Belanda dan orang-orang yang membantunya membuat keamanan K.H. Ahmad Rifa'i dipertaruhkan. Oleh karena kritik-kritiknya yang cukup berani terhadap pemerintah kolonial Belanda, ia pernah ditangkap oleh pemerintah Belanda ketika sedang berdakwah di Wonosobo dan kemudian dipenjarakan.

4. Menulis Kitab

K.H. Ahmad Rifa'i dikenal sebagai penulis yang produktif, ia berhasil menulis kitab sebanyak 60 judul, 500 tanbih dan beberapa nadzom doa. Hampir semua kitab yang ditulisnya menggunakan huruf Arab berbahasa Jawa (pegon) serta menggunakan puisi tembang dengan bahasa yang sederhana tanpa memakai idiom-idiom bahasa Arab. Karya-karyanya ini berisi ajaran Islam yang dipadukan dengan semangat nasionalisme, sehingga mampu membangkitkan kesadaran masyarakat akan pentingnya persatuan dan perlawanan terhadap penjajah. Karya yang ditulis K.H. Ahmad Rifa'i dalam bentuk nazam lebih efektif dan efisien dibandingkan dengan kajian dengan kitab yang menggunakan bahasa Arab. Metodeyang digunakan ini menarik banyak santri datang dari berbagai daerah di sekitar Jawa Tengah untuk belajar kepadanya (Iswanto, 2017: 525).

Di antara contoh kitab-kitabnya, yaitu *Syarih al- Iman* (berisi penjelasan tentang iman) ditulis pada tahun 1255 H *Ri'ayah al- Himmah* (berisi ushul, fiqih, dan tasawuf yang berorientasi pada mazhab Syafi'i ditulis pada tahun 1266 H, *Kitab Bayan* (berisi ilmu pendidikan dan dakwah) ditulis pada tahun 1256 H, *Abyan al- Hawaij* (berisi penjelasan tentang ushul fiqih dan tasawuf) ditulis tahun 1264 H, *Tasyriha al- Muhtaj* (berisi fiqih muamalah bagi kalangan Rifa'iyah) ditulis pada tahun 1266 H, *Asnal Miqasad, dan Tabyin al- Islah* (Djamil, 2001: 30). Karya-

karya yang lain *Risalah* (berisi fatwa agama dibuat tahun 1254 H), *Nasihah al-'Awam* (nasihat pada masyarakat tahun 1254 H), *Taisir* (berisi ilmu salat Jum'at tahun 1255 H), *'Inayah* (berisi bab khalifah Rasulullah tahun 1256 H), *Shihah Nikah*, *Mukhtashar Tabyan al-Ishlah* (tahun 1270-an H), (Anas dan Bakhri, 2023: 83) dan lain sebagainya. Kitab-kitab karya K.H. Ahmad Rifa'i ini disebut kitab Tarajumah. Ia mulai menuliskitab *Tarajumah* pada usia 54 tahun, tepatnya pada tahun 1225 H. Kalau dijumlahkan karyanya sebanyak 53 buah, yang isinya meliputi ilmu ushuluddin / tauhid, ilmu fiqih, dan ilmu tasawuf (Rumaisah, 2009: 46).

Pengaruh K.H. Ahmad Rifa'i

Pada 1850-an K.H. Ahmad Rifa'i mendirikan pondok pesantren Rifa'iyah di Kalisalak, Batang, Keresidenan Pekalongan. Santri pertamanya berjumlah 41 orang. Santri-santri yang datang tidak terbatas dari Kalisalak saja, tetapi juga berasal dari Wonosobo, Kendal, Temanggung, dan Batang (Nila dan Rabith, 2020: 92). Santri-santrinya itu kemudian membentuk kelompok keagamaan yang menyebar untuk mengamalkan ajaran-ajaran gurunya. Daerah persebaran tersebut sampai sekarang menjadi basis Rifa'iyah di Jawa Tengah. Selama masa kolonialisme Belanda K.H. Ahmad Rifa'i mengajak santri-santrinya untuk melakukan perlawanan terhadap Belanda. Ajakan untuk melawan Belanda ini masih terbatas dalam bentuk protes sosial yang diwujudkan dalam bentuk karya tulis kitab Tarajumah. Meskipun perlawanan ini tidak dilakukan dalam bentuk perlawanan fisik atau perang terbuka, tetapi membuat pemerintah kolonial yang dibantu birokrat tradisional resah. Mereka khawatir kalau protes sosial itu akan berkembang menjadi perlawanan fisik.

Kekhawatiran atas gerakan Rifa'iyah ini mendorong kaum birokrat tradisional untuk mengusulkan kepada pemerintah kolonial Belanda agar mengasingkan K.H. Ahmad Rifa'i. Setelah berbagai upaya dilakukan agar usulan pengasingan diterima,

akhirnya K.H. Ahmad Rifa'i diasingkan ke Ambon pada tahun 1859. Walaupun pemimpin Rifa'iyah sudah diasingkan, gerakan ini tetap berlanjut, namun tidak agresif lagi terhadap pemerintah. Melalui bidang pendidikan di jalur pondok pesantren, gerakan ini efektif untuk mempertahankan ajaran K.H. Ahmad Rifa'i. Sebagai bukti akan hal ini pada awal abad ke-20, ikatan pesantren Rifa'iyah semakin maju dan jumlahnya semakin bertambah. Kemajuan pesantren-pesantren Rifa'iyah ini kemudian melahirkan tokoh-tokoh generasi baru. Mereka tersebar di di Kabupaten Kendal, Batang, Pekalongan, Pati, Temanggung, dan Wonosobo (Nila dan Rabith, 2020: 92).

Sesudah Indonesia merdeka gerakan Rifa'iyah menjadi organisasi masyarakat (ormas). Pada 1965, dibentuk organisasi formal untuk menghimpun pengikut Rifa'iyah bernama Yayasan Pendidikan Islam Rifa'iyah di Tanahbaya, Randudongkal, Pemalang (Nila dan Rabith, 2020: 92). Pendirian organisasi diprakarsai oleh tokoh Rifa'iyah Pemalang yang bernama Carbin dan selanjutnya menjadi ketua pertama organisasi ini. Usaha yang dikembangkan organisasi meliputi bidang pendidikan formal dari tingkat Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD), Tarbiyatul Athfal (TA), Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan Sekolah Menengah Pertama (SMP); Madrasah Diniyah (Madin), Taman Baca Quran (TPQ), dan Latihan Kader Dasar (LKD), pengajian dan usaha sosial lainnya. Di Wonosobo juga berdiri Yayasan Pendidikan Islam Rifa'iyah di Glethosari, Kecamatan Kertek, Kabupaten Wonosobo pada tahun 1966 ((Nila dan Rabith, 2020: 92). Terbentuknya yayasan ini menjadi pertanda perkembangan kepemimpinan baru dalam bentuk organisasi yang mempunyai cabang di setiap basis Rifa'iyah pada masa berikutnya.

Setelah Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 089/TK/Tahun 2004 ditetapkan bahwa K.H. Ahmad Rifa'i sebagai pahlawan nasional Indonesia. Hal ini semakin memantapkan posisi Rifa'iyah di tengah-tengah masyarakat. Para pengurus juga semakin percaya diri menyuarakan Rifa'iyah di masyarakat

umum. Hubungan antar sesama organisasi Islam baik dengan Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah juga semakin terbuka.

Penutup

Ahmad Rifa'i dilahirkan di Tempuran, Kendal, Jawa Tengah pada tahun 1786 M, bertepatan dengan 9 Muharram 1200 H. Ayahnya bernama Muhammad Marhum merupakan seorang penghulu. Ia belajar ilmu agama kepada ayahnya sendiri dan setelah ayahnya wafat ia diasuh kakak iparnya. K.H. Asy'ari. Pada usia 30 tahun, Ahmad Rifa'i menunaikan ibadah haji dan belajar di Mekkah dan melanjutkan belajar di Mesir. Sepulang dari Mesir, ia mulai melakukan pengajaran di pesantren kakaknya di Kaliwungu dan menulis beberapa kitab serta menerjemahkan kitab berbahasa Arab ke bahasa Jawa untuk dipelajari para muridnya.

K.H. Ahmad Rifa'i merupakan salah satu pahlawan nasional yang memiliki peran besar dalam melawan penjajahan kolonial Belanda. Ia melakukan perlawanan melalui protes sosial dalam bentuk gerakan penulisan dan pengajaran kitab-kitab *Tarajumah.* Perlawanannya menimbulkan keresahan kolonial Belanda sehingga ia diasingkan. Menurut pandangan KH Ahmad Rifa'i melawan penjajah yang kafir adalah sah dan merupakan *jihad fi sabilillah.* Pengaruh perjuangan KH Ahmad Rifa'i juga sangat besar, hal ini dapat dilihat melalui kekhawatiran kolonial pada masa ia melakukan perlawanan dan eksistensi organisasi Rifa'iyah pada masa sekarang.

Daftar Pustaka

Amirul Bakhri, Anas, "Aktualisasi Dakwah Agama Islam Rifaiyyah (Analisis Kajian Kitab Tarjumah Karya KH. Ahmad Rifai)". *Jurnal Al-Miskawaih*, Vol. 5, No. 2, 2023.

Anas dan Amirul Bakhri, Aktualisasi Dakwah Agama Islam Rifa'iyah (Anaslisis Kajian Kitab Tarjumah Karya Kh. Ahmad Rifa'i), dalam *Al-Miskawaih*, Volume 4, Nomor 2, Edisi November 2023

Darban, Ahmad, Adaby, *Rifaiyah*, *Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982*, Yogyakarta: Tarawang, 2004

Djamil, Abdul, *Perlawanan Kiai Desa; Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak,* cetakan pertama (Yogyakarta, LKiS, 2001).

Iswanto, Agus, "Tradisi Islam, Tradisi Arab dan Tradisi Jawa: Membaca Karya dan Pemikiran K.H. Ahmad ar-Rifai Kalisalak", Jurnal *Lektur Keagamaan*, Vol. 15, No. 1, 2017.

Fadhila, Nila Asna dan Rabith Jihan Amaruli "Organisasi Rifa'iyah dan Eksistensinya di Kabupaten Wonosobo, 1965-2015 : Pengajian, Pesantren, dan Sekolah", Historiografi, Vol. 1. No. 1. 2020.

Muftadin, Darul. "Fikih Perlawanan Kolonialisme Ahmad Rifa'i" Jurnal Penelitian, Vol. 14. No.2. 2017

Ma'mun, "Fiqh Perlawanan" K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak (1200-1286 H. / 1786-1870 M.) dalam *Syariati*, Jurnal AlQur'an dan Hukum Vol. IX No. 01, Mei 2023

Huda, Nor, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindi Persada, 2015,

Suprapto, M. Bibit. 2009. Ensiklopedi Ulama Nusantara. Jakarta: Gelegar Media Indonesia

Padli, Erwin dkk. "Sejarah Gerakan Sosial Islam Syekh Ahmad Rifai di Indonesia Abad ke-19" Jurnal *Penelitian Keislaman*, Vol. 18, No. 02. 2022.

Nurani, Shintani, "Praktik Penafsiran Hermeneutik K.H.A. Rifa'i", dalam *PANANGKARAN*, Jurnal *Penelitian Agama dan Masyarakat*, Volume 2, Nomor 1, Januari – Juni 2018

Steenbrik, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984

Syarifudin, Aip dkk. "Mengkaji Pemikiran Tasawuf Kiai Ahmad Rifa'i Kisalak dalam Kitab Tarajumah" An-Nufus: Jurnal *Kajian Islam*. Vol. 2. No. 1. 2020.

Ulya, Risma Sofiyatil (2013). "Pergulatan Rifa'iyah dalam Mencari Legalitas Diri di Tengah Polemik Tuduhan Ajaran Sesat, Kabupaten Pekalongan 1965-1999." *Indonesia Journal of History Education*, 2 (2). (http://journal.unnes.ac.id/sju/index,php/ijh

03

MULTIKULTURAL DALAM MASYARAKAT MAJAPAHIT: Analisis Terhadap Naskah Sotasoma

Maharsi

Pendahuluan

Tidak dapat dipungkiri bahwa sejak zaman kejayaan Kerajaan Majapahit, masyarakat Nusantara dikenal sebagai masyarakat yang majemuk. Keberhasilan Patih Gadjah Mada dengan Sumpah Palapanya telah menjadikan Majapahit sebagai negara besar yang menguasai hampir seluruh wilayah Nusantara. Pada masa keemasan Kerajaan Majapahit, Prabu Hayam Wuruk dengan Patih Gadjah Mada telah berhasil menghimpun kerjasama dengan kerajaan-kerajaan lain di Nusantara (Muljana, 2005). Meskipun Gadjah Mada hanya mendampingi Hayam Wuruk selama kurang lebih 14 tahun, namun dia berhasil memperluas kekuasaan kerajaan Majapahit dan membangun kerjasama yang erat dalam berbagai bidang. Majapahit berkepentingan untuk mengamankan wilayah kerajaan-kerajaan lain karena sebagai kerajaan besar pada masa itu membutuhkan pasar perdagangan untuk menjual hasil buminya, sekaligus membutuhkan sumber daya dari kerajaan lain yang berpotensi untuk perdagangan (Munandar, 2011).

Konsep politik Gadjah Mada yang bersumber dari Sumpah Palapa, telah melahirkan masyarakat Majapahit menjadi *multikultur*. Majapahit berkembang menjadi kota metropolitan, tempat beragam kebudayaan dan agama bertemu dan berinteraksi. Gambaran keragaman budaya yang hidup bersama di Majapahit ditulis oleh Empu Prapanca dalam Kakawin Nagarakertagama pada tahun 1365. Disebutkan dalam kitab tersebut bahwa banyak tamu asing datang berkunjung dari Jambudwipa (India), Kamboja, Cina, Yaman, Campa, Goda, serta Samin. Mereka mengarungi lautan bersama para resi dan pendeta untuk melakukan perdagangan (Pramudito, 2006).

Setelah sampai di Majapahit mereka melakukan transaksi perdagangan dengan masyarakat atau bangsa lain yang mempunyai tujuan yang sama. Berbagai komoditas barang dari berbagai wilayah ditukar atau diperjualbelikan pada waktu itu, seperti rempah-rempah, minyak wangi, sutera, emas, perak dan berbagai kerajinan lainnya. Disamping melaksanakan transaksi perdagangan, sebagian dari mereka juga menjalankan misi pendidikan dan keagamaan. Maka tidaklah mengherankan bahwa pada masa Kerajaan Majapahit sudah terbentuk berbagai komunitas masyarakat yang beraneka ragam latar belakang budaya, agama maupun asul-usulnya. Untuk menjamin kehidupan masyarakat yang beraneka ragam latar belakang tersebut, Kerajaan Majapahit berusaha menciptakan kehidupan yang harmonis di antara mereka (Moertono, 1989). Salah satu sumber penting untuk mengungkapkan bagaimana kehidupan masyarakat Majapahit yang multikultural adalah Kitab Sutasoma. Kitab yang dikarang oleh Empu Tantular ini menggambarkan bagaimana Kerajaan Majapahit berupaya menciptakan masyarakat yang beraneka ragam suku, agama dan latar belakang budaya dapat hidup dengan damai. Istilah Bhineka Tunggal Ika yang terdapat dalam Kitab Sutasoma ini menjadi konsep yang penting bagi Kerajaan Majapahit untuk menata masyarakatnya majemuk pada masa itu.

Berbagai upaya yang telah dilakukan nenek moyang kita untuk mengelola masyarakat majemuk tersebut sangat penting untuk dipahami oleh masyarakat masa kini, meskipun waktunya sangat jauh berbeda tetapi mereka mempunyai latar belakang budaya yang hampir sama. Unsur-unsur budaya kesukuan, keragaman praktek beragama masih ada dalam kehidupan masyarakat sekarang ini. Oleh karena itu pemahaman dinamika keberagaman budaya mulai zaman Hindu masa Majapahit tersebut dapat digunakan sebagai bekal untuk pengembangan kebudayaan masa kini dan masa depan. Mengingat problem tersebut akhir-akhir ini justru menjadi ancaman serius bagi kehidupan masyarakat Indonesia. Tulisan ini akan menganalisis sebuah naskah kuno yang ditulis pada masa Hindu yaitu Naskah Kakawin Sotasoma yang mewakili kehidupan masyarakat Hindu masa Majapahit.

Kakawin Sotasoma

Kakawin Sotasoma merupakan karya sastra Jawa Kuno yang digubah pada masa Kerajaan Majapahit. Kakawin Sutasoma ditulis oleh pujangga Empu Tantular pada masa pemerintahan Raja Rajasanagara atau Hayam Wuruk. Pada masa itu Kerajaan Majapahit berada pada masa puncak kejayaan karena berhasil menguasai sebagian besar wilayah Nusantara. Bagian awal atau *manggala* teks Sotasoma disebutkan nama Rajasanagara, kemudian dilanjutkan dengan dewa yang dipuja sang pujangga yaitu Istadewa Sri Bajrajnana. Kakawin Sotasoma kemungkinan ditulis sesudah tahun 1365 Masehi setelah Kitab Negara Kertagama diselesaikan dan sebelum Rajasanagara meninggal tahun 1389 (Kakawin Sutasoma, 2009: xiv).

Penelitian Kakawin Sotasoma sudah banyak dilakukan oleh para ahli, seperti Ida Bagus Sugriwa (1956), J. Ensink (1967), Soewito Santosa (1975), Zoetmulder, dan sebagainya. Berdasarkan hasil penelitian yang mereka lakukan belum satu pun yang berhasil menemukan sumber asli kakawin ini. Meskipun demikian berbagai sumber yang berhasil dihimpun

khususnya mengenai masalah dharma, ditengarai bahwa penulis Kakawin Sotasoma yaitu Empa Tantular, seorang pengikut Budha atau Buddhis.

Penelitian J. Esink yang menganalisis Sotasoma berdasarkan naskah prosa Jawa Kuna yang ditulis di Bali menyatakan bahwa cerita Sotasoma juga terdapat dalam naskah Cantakaparwa yang tersimpan di Gedung Kirtya Singaraja Bali dan di Universitas Leiden. Selain menceitakan Sotasoma, teks Cantakaparwa juga menceritakan Ramayana dalam bahasa Bali. Terdapat perbedaan antara cerita Sotasoma yang terdapat dalam naskah Cantakaparwa dan Kakawin. Dalam naskah Cantakaparwa disebutkan genealogi Sotasoma secara panjang lebar, sementara dalam Kakawin Sotasoma hal tersebut tidak dilakukan.

Kakawin Sotasoma sampai sekarang sangat digemari oleh masyarakat Hindhu, khususnya di Bali, sebagaimana legendarisnya Mahabharata dan Ramayana. Paling tidak ada tiga bagian cerita yang selalu menarik perhatian masyarakat. Pertama adalah yang disebut Tutur Tiga, yaitu ketika Sotasoma mengajarkan ajaran kerohanian kepada Gajah Waktra, Naga dan Harimau. Kedua adalah cerita tentang Sotasoma bertapa. Ketiga adalah cerita tentang pertempuran antar Purusada dengan Sotasoma. Cerita ini berakhir setelah Sotasoma ditelan oleh Kala. Cerita Sotasoma di Bali identik dengan cerita Arjuna bertapa di Gunung Indrakila, sebagaimana dalam cerita Mahabharata. Dalam cerita itu Sotasoma atau Arjuna digambarkan digoda oleh tujuh bidadari surga untuk menguji keteguhannya. Ketujuh bidadari itu diutus oleh Siwa untuk menggagalkan tapanya. Sementara itu, cerita Sotasoma Tutur Tiga dan bertapa lebih banyak mendapat sambutan masyarakat dalam bentuk seni rupa.

Kakawin Sotasoma merupakan naskah yang sangat terkenal di Nusantara, Naskah ini sampai saat ini masih dapat dibaca dinikmati oleh masyarakat. Naskah Sotasoma selalu dilakukan penyalinan terus menerus sejak dahulu kala sampai saat ini oleh para pujangga dan penyalin yang berbeda-beda.

Kuantitas penyalinan yang sangat tinggi mengakibatkan naskah mengalami ditografi atau kelebihan kata maupun terjadi *corrupt* atau pengurangan kata.

Naskah Sotasoma yang digunakan dalam penelitian ini sama dengan naskah yang digunakan oleh Soewito Santosa (1975) yaitu teks I Bagus Sugriwa yang diterbitkan oleh Pusaka Bali Mas Denpasar pada tahun 1956. Teks yang diterbitkan di Bali tersebut berbentuk stensil berjumlah 22 jilid, setiap jilid terdiri kurang lebih seratus halaman. Teks ditulis dalam aksara Bali dan Latin serta diterjemahkan ke dalam bahasa Bali dan Bahasa Indonesia. Pada bagian kolofon teks terdapat tahun penyalinan naskah yaitu 1788 Caka bertepatan dengan 1866 Masehi. Teks Bagus Sugriwa tersebut sekarang tersimpan di Perpustakaan Artati Universitas Sanatadharma Yogyakarta.

Menurut penelitian Soewito, naskah teks I Bagus Sugriwa merupakan naskah yang paling lengkap diantara naskah-naskah Sotasoma yang lain. Soewito membandingkan naskah Bagus Sugriwa dengan naskah lain dari Koleksi Universitas Leiden Belanda. Naskah koleksi Universitas Leiden yang berasal dari Prof. Dr. Zoetmulder tersebut, kemudian dibuat dalam bentuk microfilm yaitu LOr. 3716, LOr. 2211, LOr. 4522, LOr.4523, LOr.4525, LOr4525, LOr.4526, LOr.4527, LOr.4528. Disamping itu masih banyak naskah-naskah Sotasoma yang lain yang tersimpan di Leiden, seperti naskah LOr.3846, LOr.5092, dan LOr.9746. Selain tersimpan di Leiden, naskah Sotasoma juga tersimpan di Berlin Jerman dengan nomor kode SB Schoem.I, 20-21. Naskah yang tersimpan di Staatsbibliothek zu Berlin ini ditulis pada tahun 1637 Masehi di atas daun lontar.

Kakawin Sotasoma merupakan naskah yang sangat menarik untuk diteliti. Melalui penelitian naskah tersebut akan dapat dipahami bagaimana kondisi sosial, politik, budaya, dan keagamaan masyarakat ketika naskah itu disalin. Salah satu yang menarik adalah pengetahuan dalam naskah mengenai ide-ide religius pada saat itu. Dalam naskah tersebut dibahas bagaimana

bentuk kepercayaan Budhisme Mahayana dan hubungannya dengan Siwaisme yang dijalankan Kerajaan Majapahit. Bagaimana Kerajaan Majapahit mengusahakan kehidupan masyarakat yang damai dalam kedua aliran keagamaan tersebut.

Kakawin Sotasoma diawali dengan cerita Jaman Yuga. Pada saat itu turunlah Dewa Brahma, Wisnu, dan Siwa (Iswara) ke dunia. Pada masa sekarang ini (Jaman Kali), pemimpin para Budha Jina yaitu Sri Jinapati turun ke bumi untuk memberantas Kala (dewa jahat yang akan menghancurkan dunia). Diceritakan bahwa Budha sudah menjilma ke dalam diri Sotasoma. Namun Sotasoma bukanlah makluk pilihan yang sudah mencapai pencerahan atau Bohisattwa tetapi hanya merupakan Budha itu sendiri. Hal ini hampir sama dengan dalam agama Hindhu bahwa Kresna merupakan inkarnasi dari Wisnu, dan bukan Wisnu itu sendiri. Sotasoma adalah Budha yang sudah diterangi walaupun masih dalam bentuk manusia. Ia merupakan manusia yang dipilih oleh Sang Budha untuk menampakkan dirinya di dunia.

Dalam kakawin ini, Sotasoma disebut juga Budha Wairosana, Jinapati, Sakyamuni, dan Gotama, atau bahkan Boddhisatwa. Cerita ini juga menunjukkan sifat tantris yang berlaku dalam Bodhisme Mahayana. Lokana sebagai istri Wairosana menjilma menjadi pemaisuri Sotasoma yaitu Candrawati. Penjilmaan tersebut sebagai sarana kemanunggalan manusia dengan sang Budha atau Adwayayoga. Yoga yang tidak berganda, yang menampilkan sang Budha sebagai ayahnya dan *Adwayajnana* (pengetahuan yang berganda) atau *Prajna Paramita* sebagai ibunya.

Kakawin Sotasoma menceritakan bagaimana hubungan antara Budhisme dan Siwaisme melalui ajaran yang disampaikan Sotasoma kepada para muridnya. Kedua ajaran tersebut merupakan jalan menuju pelepasan. Dalam bahasa Sotasoma pelepasan sambil meleburkan diri ke dalam yang Maha Mutlak yang tidak dapat terpikirkan, wujudnya adalah kekosongan dan kehampaan (*sunyarupa)*. Upaya untuk mencapai hal itu dapat

berbeda-beda tetapi tujuannya satu dan sama yaitu Budha dan Siwa adalah satu dan sama.

Sebagai hasil karya sastra religius yang berlatar belakang aliran Budha Mahayana, dalam Kitab Sutasoma memuat ajaran Budhisme awal sampai Mahayana, Tantrayana atau Vajrayana. Cita-cita Bodhisatwa yaitu menjadi Budha untuk kesejahteraan seluruh dunia dan seisinya. Keinginan itu tergambar dalam Bodhicita yaitu aspirasi luhur untuk mencapai tingkat kebudhaan. Disamping itu terdapat ajaran tentang *sunyata*, yaitu ajaran Budha yang lebih menekankan pada ajaran jalan tengah atau *madhyama, pratipada, majjhima, patipada* atau *pratitya samutpada.* Ajaran tersebut lebih menekankan pada adannya ketergantungan atau kondisionalitas dan relativitas. *Sunyata* diterjemahkan dengan kesunyian, kekosongan, keterbukaan, bukan hal yang substansi serta yang tidak bisa dihancurkan. Ajaran ini bertujuan untuk mencapai *nisprapranca* atau *nirasraya, nirvana, nibbana.*

Kitab Sotasoma menekankan pada ajaran Vajrayana khususnya pada *yoga tantra.* Adanya ajaran yang demikian, ajaran ini lebih menekankan pada hubungan yang harmonis dalam hal keagamaan. Manusia tidak perlu secara fisik meninggalkan dunia, namun cukup dengan cara menstransformasikan energi negatif yang menghambat jalan menuju kebebasan. Caranya dengan menghindari amarah, nafsu seks, nafsu harta benda dan keinginan atau nafsu dunia lainnya. Keinginan yang berlebihan akan nafsu dimasukkan dalam *lobha, dvesa, moba* yaitu keserahan, kebencian, dan kebodohan. Upaya untuk menghindari semua itu, akan menjadi bahan bakar untuk mencapai pembebasan dalam kehidupan. Dengan cara hidup yang demikian, seorang tidak perlu menjadi pertama untuk menjadi Budha.

Identitas Buddhisnya, dalam Kakawin Sotasoma ditunjukkan juga cerita bahwa musuh tidak harus dimusnahan, melainkan diakomodasi untuk dijadikan teman. Orang yang berlaku jahat harus dinasehati agar mau meninggalkan kejahatannya dan diubah untuk menjadi orang baik dan berguna.

Hal tersebut diceritakan dalam penaklukan nagaraja, gajawaktra, dan macan betina, akhirnya mereka semua dapat menjadi teman untuk bersama-sama mencapai kebebasan yang sempurna.

Multikultural dalam *Kakawin Sotasoma*

Sebagai salah satu negara terbesar dalam sejarah Nusantara, Kerajaan Majapahit pernah menguasai Jawa, Sumatra, hinga Indonesia Timur (Poesponegoro, 2008). Kerajaan yang berdiri pada abad 13 Masehi tersebut mencapai puncak kejayaan pada masa kekuasaan Hayam Wuruk pada paruh kedua abad 14. Menurut Kakawin Nagarakretagama pupuh XIII-XV daerah kekuasaan Majapahit meliputi Sumatra semenanjung Malaya, Borneo, Sulawesi, kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, Papua dan sebagian kepulauan Filipina. Namun demikian batasan alam dan ekonomi menunjukkan bahwa daerah-daerah kekuasaan tersebut tampak tidaklah berada di bawah kekuasaan terpusat Majapahit tetapi terhubungkan satu sama lain oleh perdagangan yang mungkin berupa monopoli oleh raja. Majapahit juga memiliki hubungan dengan Campa, Kamboja, Siam, Birma bagian selatan dan Vietnam dan bahkan mengirim duta-duta ke Tiongkok. Majapahit merupakan negara agraris dan sekaligus negara perdagangan. Majapahit memiliki pejabat sendiri untuk mengurusi pedagang dari India dan Tiongkok yang menetap di ibu kota kerajaan maupun berbagai tempat lain di wilayah Majapahit di Jawa.

Menurut catatan Wang Ta-yuan pedagang Tiongkok komoditas ekspor Jawa pada saat itu ialah lada, garam, kain, dan burung kakak tua sedangkan komoditas impor adalah mutiara, emas, perak, sutra, keramik, dan barang dari besi. Mata uang dibuat dari campuran perak, timah putih, timah hitam dan tembaga. Selain itu catatan Odorico da Pordenone biarawan Katolik Roma dari Italia yang mengunjungi Jawa pada tahun 1321 menyebutkan bahwa istana raja Jawa penuh dengan perhiasan emas perak dan permata. Ibu kota Majapahit di Trowulan merupakan kota besar dan terkenal dengan perayaan besar

keagamaan yang diselenggarakan tiap tahun. Agama Buddha Siwa dan Waisnawa (pemuja Wisnu) dipeluk oleh penduduk Majapahit dan raja dianggap sekaligus titisan Buddha Siwa maupun Wisnu. Walaupun batu bata telah digunakan dalam candi pada masa sebelum kerajaan Majapahit, namun para arsitek Kerajaan Majapahitlah yang paling ahli menggunakan batu bata. Candi-candi Majapahit terbuat dari batu bata berkualitas baik secara geometris dengan memanfaatkan getah tumbuhan merambat dan gula merah sebagai perekat batu bata. Contoh candi Majapahit yg masih dapat ditemui sekarang adalah Candi Tikus dan Candi Bajangratu di Trowulan Mojokerto (Tsabit: 2017).

Majapahit memiliki struktur pemerintahan dan susunan birokrasi yang teratur pada masa pemerintahan Hayam Wuruk, struktur dan birokrasi tersebut tak banyak berubah selama perkembangan sejarahnya. Raja dianggap sebagai penjelmaan dewa di dunia dan ia memegang otoritas politik tertinggi. Raja dibantu oleh sejumlah pejabat birokrasi dalam melaksanakan pemerintahan dengan para putra dan kerabat dekat raja memiliki kedudukan tinggi. Perintah raja biasa diturunkan kepada pejabat-pejabat di bawah antara lain yaitu:

1. Rakryan Mahamantri Katrini biasa dijabat putra-putra raja
2. Rakryan Mantri ri Pakira-kiran Dewan Menteri yang melaksanakan pemerintahan
3. Dharmmadhyaksa para pejabat hukum keagamaan
4. Dharmma-upapatti para pejabat keagamaan

Dalam Rakryan Mantri ri Pakira-kiran terdapat seorang pejabat yang terpenting yaitu Rakryan Mapatih atau Patih Hamangkubhumi. Pejabat ini dapat dikatakan sebagai perdana menteri yang bersama-sama raja dapat ikut melaksanakan kebijaksanaan pemerintahan. Selain itu terdapat pula semacam dewan pertimbangan kerajaan yang anggota para sanak saudara raja yang disebut Bhattara Saptaprabhu (Moertono: 1989). Di bawah raja Majapahit terdapat pula sejumlah raja daerah yg

disebut Paduka Bhattara. Mereka biasa merupakan saudara atau kerabat dekat raja dan bertugas dalam mengumpulkan penghasilan kerajaan, penyerahan upeti dan pertahanan kerajaan di wilayah masing-masing. Dalam Prasasti Wingun Pitu (1447 M) disebutkan bahwa pemerintahan Majapahit dibagi menjadi 14 daerah bawahan yang dipimpin oleh seseorang yang bergelar Bhre. Daerah-daerah bawahan tersebut yaitu: Kelinggapura, Kembang Jenar, Matahun, Pajang, Singhapura, Tanjungpura, Tumapel, Wengker, Daha, Jagaraga, Kabalan, Kahuripan, dan Keling.

Masyarakat Nusantara pada masa Kerajaan Hindhu Budha bersifat polietnis (Hardiman, 2003: XIV). Pada masa kejayaan Hindu di masa yang silam, berdirinya dua candi monumental Prambanan dan Borobudur menunjukkan bukti kehidupan yang harmonis dengan masyarakat multikultural saat itu. Demikian pula pada masa kerajaan Majapahit, sasanti 'Bhinneka Tunggal Ika' yang ditulis oleh Mpu Tantular dalam kitabnya Sutasoma (139.4d-5d) di sekitar tahun 1384-1385. Pada zaman Majapahit kerukunan umat beragama dan kehidupan multikultural sudah nampak berlangsung harmoni. Mpu Tantular yang merumuskan sasanti ini telah merenungkannya sekitar 5-6 tahun sebelumnya, yakni dengan sasanti 'Kalih Sameka' (kalih sama + ika) yang yang ditulis di dalam kitabnya Arjuna Wijaya (27.2) pada tahun 1379 (Supomo, 1977: 14). Sangat mungkin membangun dan merekatkan tali persaudaraan berbangsa sudah menjadi renungan yang mendalam bagi para pemikir bangsa saat itu. Berikut petikan śloka Arjuna Wijaya dan Sutasoma yang memuat pernyataan tersebut:

ndan kentênanya haji, tan hada bheda sað hyað/
Hyang Budda rakwa Śiwaràjadewa/
Kàlih sameka sira sað pinakeûpi dharma/
rið dharma sima tuwi yan lèpas adwitiya//
Arjuna Wijaya 27.2
Demikianlah tuanku raja, tidak ada bedanya Hyang

Buddha dengan Siwa, kedunya adalah esa,
yang diwujudkan dalam dharma,
Dan di dalam dharma juga akan mencapai hakekat-Nya Yang Esa
Hyang Buddha tan pahi lawan Śiwarájadewa/
Rwnáekadhátu winuwus wara Buddhawiswa/
Bhinneki rakwa rið apa kêna parwanosên/
maðka ð Jinatwa kalawan Śiwatattwa tuðgal/
Bhineka Tuðgal Ika hana dharma mangwa//
Sotasoma 139.4d-5d
Demikian kebenaran ajaran Jina (Buddha)
yang sesungguhnya adalah Śiwa Yang Maha Esa.
Berbeda nampaknya, namun sesungguh-Nya Esa,
tidaklah ada dharma itu dua macam (karena sesungguh-Nya Esa)'

Majapahit dibentuk dalam budaya multikultural, pada masa keemasan dalam takhta Hayam Wuruk dengan gelar Rajasanagara yang didampingi Mahapatih Gajah Mada, Majapahit telah berhasil dalam menghimpun kerja sama dengan kerajaan-kerajaan lain di Nusantara. Meski sang mahapatih hanya mendampingi selama 14 tahun, keberhasilan ini tidak hanya dalam hal politik atau keamanan regional, tetapi juga dalam perdagangan. Majapahit berkepentingan mengamankan wilayah kerajaan-kerajaan lain karena kerajaan adikuasa itu membutuhkan pasar untuk menjual hasil buminya, sekaligus membutuhkan sumber daya dari kerajaan lain yang berpotensi untuk perdagangan.

Dengan adanya konsep politik Gajah Mada, maka terjadilah hubungan dagang sehingga masyarakat Majapahit menjadi multikultur. Majapahit berkembang menjadi sebuah metropolitan, tempat beragam budaya dan agama bertemu dan membentuk kehidupan kota. Gambaran ragam budaya yang hidup bersama di Majapahit dituliskan oleh Prapanca dalam

Kakawin Nagarakertagama pada 1365. Dalam kitab tersebut diceritakann berduyun-duyun tamu asing datang berkunjung dari Jumbudwipa (India), Kamboja, Cina, Yamana, Campa, dan Goda, serta Saim. Mereka mengarungi lautan bersama para pedagang, resi, dan pendeta, semua merasa puas, menatap dengan senang. Walaupun belum sebagai "poli bangsa" di Kerajaan Majapahit, pendatang asing telah menjadi perhatian Rajasanagara. Hayam Wuruk mengangkat seorang pejabat yang disebut Juru Kling untuk mengatur para pendatang (Putri: 2021).

Raja-raja di Majapahit, khususnya Rajasanagara, mempunyai kebijakan untuk mengatur kehidupan multi agama. Dalam sebuah peraturan dipaparkan tujuan kebijakan tersebut adalah saling menghargai antaragama, mencegah konflik sosial-agama atau manajemen konflik, dan menunjukkan sifat toleransi yang menghargai perbedaan.

Kakawin Sotasoma diawali dengan cerita Jaman Yuga. Pada saat itu turunlah Dewa Brahma, Wisnu, dan Siwa (Iswara) ke dunia. Pada masa sekarang ini (Jaman Kali), pemimpin para Budha Jina yaitu Sri Jinapati turun ke bumi untuk memberantas Kala (dewa jahat yang akan menghancurkan dunia). Diceritakan bahwa Budha sudah menjilma ke dalam diri Sotasoma. Namun Sotasoma bukanlah makluk pilihan yang sudah mencapai pencerahan atau Bohisattwa tetapi hanya merupakan Budha itu sendiri. Hal ini hampir sama dengan dalam agama Hindhu bahwa Krsna merupakan inkarnasi dari Wisnu, dan bukan Wisnu itu sendiri. Sotasoma adalah Budha yang sudah diterangi walaupun masih dalam bentuk manusia. Ia merupakan manusia yang dipilih oleh Sang Budha untuk menampakkan dirinya di dunia.

Dalam kakawin ini, Sotasoma disebut juga Budha Wairosana, Jinapati, Sakyamuni, dan Gotama, atau bahkan Boddhisatwa. Cerita ini juga menunjukkan sifat tantris yang berlaku dalam Bodhisme Mahayana. Lokana sebagai istri Wairosana menjilma menjadi pemaisuri Sotasoma yaitu Candrawati. Penjilmaan tersebut sebagai sarana kemanungalan

manusia dengan sang Budha atau adwayayoga. Yoga yang tidak berganda, yang menampilkan sang Budha sebagai ayahnya dan *adwayajnana* (pengetahuan yang berganda) atau *prajna paramita* sebagai ibunya.

Kakawin Sotasoma menceritakan bagaimana hubungan antara Budhisme dan Siwaisme melalui ajaran yang disampaikan Sotasoma kepada para muridnya. Kedua ajaran tersebut merupakan jalan menuju pelepasan. Dalam bahasa Sotasoma pelepasan sambil meleburkan diri ke dalam yang Maha Mutlak yang tidak dapat terpikirkan, wujudnya adalah kekosongan dan kehampaan (*sunyarupa)*. Upaya untuk mencapai hal itu dapat berbeda-beda tetapi tujuannya satu dan sama yaitu Budha dan Siwa adalah satu dan sama.

Sebagai hasil karya sastra religius yang berlatar belakang aliran Budha Mahayana, dalam Kitab Sutasoma memuat ajaran Budhisme awal sampai Mahayana, tantrayana atau Vajrayana. Cita-cita Bodhisatwa yaitu menjadi Budha untuk kesejahteraan seluruh dunia dan seisinya. Keinginan itu tergambar dalam Bodhicita yaitu aspirasi luhur untuk mencapai tingkat kebudhaan. Disamping itu terdapat ajaran tentang *sunyata*, yaitu ajaran Budha yang lebih menekankan pada ajaran jalan tengah atau *madhyama, pratipada, majjhima, patipada* atau *pratitya samutpada.* Ajaran tersebut lebih menekankan pada adannya ketergantunganatau kondisionalitas dan relativitas. *Sunyata* diterjemahkan dengan kesunyian, kekosongan, keterbukaan, bukan hal yang substansi serta yang tidak bisa dihancurkan. Ajaran ini bertujuan untuk mencapai *nispranca* atau *nirasraya, nirvana, nibbana.*

Kitab Sotasoma menekankan pada ajaran Vajrayana khususnya pada *yoga tantra.* Adanya ajaran yang demikian, ajaran ini lebih menekankan pada hubungan yang harmonis dalam hal keagamaan. Manusia tidak perlu secara fisik meninggalkan dunia, namun cukup dengan cara menstransformasikan energi negatif yang menghambat jalan menuju kebebasan. Caranya dengan menghindari amarah, nafsu seks, nafsu harta benda dan

keinginan atau nafsu dunia lainnya. Keinginan yang berlebihan akan nafsu dimasukkan dalam *lobha, dvesa, moba* yaitu keserahan, kebencian, dan kebodohan. Upaya untuk menghindari semua itu, akan menjadi bahan bakar untuk mencapai pembebasan dalam kehidupan. Dengan cara hidup yang demikian, seorang tidak perlu menjadi pertama untuk menjadi Budha.

Identitas Buddhistisnya, dalam Kakawin Sotasoma ditunjukkan juga cerita bahwa musuh tidak harus dimusnahan, melainkan diakomodasi untuk dijadikan teman. Orang yang berlaku jahat harus dinasehati agar mau meninggalkan kejahatannya dan diubah untuk menjadi orang baik dan berguna. Hal tersebut diceritakan dalam penaklukan nagaraja, gajawaktra, dan macan betina, akhirnya mereka semua dapat menjadi teman untuk bersama-sama mencapai kebebasan yang sempurna.

Berdasarkan analsisi terhadap Kakawin Sotasoma, kehidupan Kerajaan Majapahit lebih menekankan kepada Multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur lain. Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Tidak ada pertentangan antar penganut kepercayaan pada masa itu.

Dalam kehidupan masyarakat Majapahit tidak dijelaskan bagaimana kedudukan masing-masing penganut agama tersebut. Adakah yang dominan atar penganut agama Hindhu dan Buddha. Naskah hanya menyebutkan bahwa ada penyatuan dalam kedua kepercayaan tersebut. Kitab Sotasoma juga tidak menyebutkan bahwa terjadi pertentangan antar penganut ajaran tersebut.

Penganut ajaran agama Budha berusaha mewujudkan kesetaraan dengan orang-orang Hindhu. Artinya bahwa masyarakat Majapahit juga dapat dikatakan menganut multikulturalisme otonomis. Masyarakat yang plural dimana

kelompok-kelompok kultural utama berusaha mewujudkan kesetaraan. Mereka menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok yang lain. Mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra sejajar.

Akomodasi Budaya Hindhu dan Budha

Dalam naskah-naskah Nusantara terdapat hubungan akomodatif antar budaya, baik budaya Budha dengan budaya Hindhu, maupun budaya Hindhu budaya animisme dinamisme. Kakawin Sotasoma yang ditulis pada masa kejayaan Kerajaan Majapahit memuat bagaimana akomodatif antara budaya Budha dan Hindhu maupun animisme sinamisme.

Kakawin Sotasoma disebut juga Budha Wairosana, Jinapati, Sakyamuni, dan Gotama, atau bahkan Boddhisatwa. Cerita ini juga menunjukkan sifat tantris yang berlaku dalam Bodhisme Mahayana. Lokana sebagai istri Wairosana menjilma menjadi pemaisuri Sotasoma yaitu Candrawati. Penjilmaan tersebut sebagai sarana kemanungalan manusia dengan sang Budha atau adwayayoga. Yoga yang tidak berganda, yang menampilkan sang Budha sebagai ayahnya dan *adwayajnana* (pengetahuan yang berganda) atau *prajna paramita* sebagai ibunya.

Kakawin Sotasoma menceritakan bagaimana hubungan antara Budhisme dan Siwaisme melalui ajaran yang disampaikan Sotasoma kepada para muridnya. Kedua ajaran tersebut merupakan jalan menuju pelepasan. Dalam bahasa Sotasoma pelepasan sambil meleburkan diri ke dalam yang Maha Mutlak yang tidak dapat terpikirkan, wujudnya adalah kekosongan dan kehampaan (*sunyarupa)*. Upaya untuk mencapai hal itu dapat berbeda-beda tetapi tujuannya satu dan sama yaitu Budha dan Siwa adalah satu dan sama.

Sebagai hasil karya sastra religius yang berlatar belakang aliran Budha Mahayana, dalam Kitab Sutasoma memuat ajaran Budhisme awal sampai Mahayana, tantrayana atau Vajrayana. Cita-cita Bodhisatwa yaitu menjadi Budha untuk kesejahteraan seluruh dunia dan seisinya. Keinginan itu tergambar dalam Bodhicita yaitu aspirasi luhur untuk mencapai tingkat kebudaan. Disamping itu terdapat ajaran tentang *sunyata*, yaitu ajaran Budha yang lebih menekankan pada ajaran jalan tengah atau *madhyama, pratipada, majjhima, patipada* atau *pratitya samutpada.* Ajaan tersebut lebih menekankan pada adannya ketergantunganatau kondisionalitas dan relativitas. *Sunyata* diterjemahkan dengan kesunyian, kekosongan, keterbukaan, bukan hal yang substansi serta yang tidak bisa dihancurkan. Ajaran ini bertujuan untuk mencapai *nisprapranca* atau *nirasraya, nirvana, nibbana.*

Kitab Sotasoma menekankan pada ajaran Vajrayana khususnya pada *yoga tantra.* Adanya ajaran yang demikian, ajaran ini lebih menekankan pada hubungan yang harmonis dalam hal keagamaan. Manusia tidak perlu secara fisik meninggalkan dunia, namun cukup dengan cara menstransformasikan energi negatif yang menghambat jalan menuju kebebasan. Caranya dengan menghindari amarah, nafsu seks, nafsu harta benda dan keinginan atau nafsu dunia lainnya. Keinginan yang berlebihan akan nafsu dimasukkan dalam *lobha, dvesa, moba* yaitu keserahan, kebencian, dan kebodohan. Upaya untuk menghindari semua itu, akan menjadi bahan bakar untuk mencapai pembebasan dalam kehidupan. Dengan cara hidup yang demikian, seorang tidak perlu menjadi pertama untuk menjadi Budha.

Identitas Buddhistisnya, dalam Kakawin Sotasoma ditunjukkan juga cerita bahwa musuh tidak harus dimusnahkan, melainkan diakomodasi untuk dijadikan teman. Orang yang berlaku jahat harus dinasehati agar mau meninggalkan kejahatannya dan diubah untuk menjadi orang baik dan berguna. Hal tersebut diceritakan dalam penaklukan nagaraja, gajawaktra, dan macan betina, akhirnya mereka semua dapat menjadi teman

untuk bersama-sama mencapai kebebasan yang sempurna. Berdasarkan analsisi terhada Kakawin Sotasoma, kehidupan Kerajaan Majapahit lebih menekankan kepada Multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur lain. Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan meraka. Tidak ada pertentangan antar penganut kepercayaan pada masa itu.

Dalam kehidupan masyarakat Majapahit tidak dijelaskan bagimana kedudukan masing-masing penganut agama tersebut. Adakah yang dominan atara penganut agama Hindhu dan Buddha. Naskah hanya menyebutkan bahwa ada penyatuan dalam kedua kepercayaan tersebut. Kitab Sotasoma juga tidak menyebutkan bahwa terjadi pertentangan antar penganut ajaran tersebut.

Penganut ajaran agama Budha berusaha mewujudkan kesetaraan dengan orang-orang Hindhu. Artinya bahwa masyarakat Majapahit juga dapat dikatakan menganut multikulturalisme otonomis. Masyarakat yang plural dimana kelompok-kelompok kutural utama berusaha mewujudkan kesetaraan. Mereka menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok yang lain. Mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra sejajar.

Penutup

Sebagai bangsa yang mempunyai budaya beragam, masyarakat Nusantara mempunyai kearifan dalam menata

kehidupannya. Berdasarkan analisis terhadap naskah *Kakawin Sotasoma,* dapat dipahami bahwa Kerajaan Majapahit sudah menerapkan kehidupan masyarakat multikultural.

Dalam kehidupan keagamaan masyarakat Majapahit tidak membeda-bedakan antara antara penganut agama mayoritas dan minoritas. Dominasi penganut agama Hindhu terhadap agama Buddha tidak terjadi, mereka sebagai sesama penganut hidup rukun damai dalam kehidupan mereka. Naskah *Kakawin Sotasoma* menyebutkan bahwa ada penyatuan dalam kedua kepercayaan Buddha dan Hindhu. *Kakawin Sotasoma* juga tidak menyebutkan bahwa terjadi pertentangan atau konflik diantara penganut ajaran tersebut.

Penganut ajaran agama Budha berusaha mewujudkan kesetaraan dengan orang-orang Hindhu. Artinya bahwa masyarakat Majapahit juga dapat dikatakan menganut multikulturalisme otonomis. Masyarakat yang plural dimana kelompok-kelompok kutural utama berusaha mewujudkan kesetaraan. Mereka menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok yang lain. Mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra sejajar.

Kakawin Sotasoma sebagai representasi Kerajaan Majapahit menunjukkan terjadinya multikultur akomodatif yang setara. Agama Hindhu dan Budha sebagai dua kepercayaan mempunyai kedudukan yang setara dalam kebudayaan Majapahit masa itu, tidak ada yang lebih dominan antara kedua budaya tersebut. Kakawin Sotasoma juga menunjukkan multikultur otonomis, dimana masing-masing kelompok-kelompok kutural utama berusaha mewujudkan kesetaraan (*equality*) dengan budaya dominan dan menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-

pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok dominan; mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra sejajar.

Kehidupan Kerajaan Majapahit lebih menekankan kepada multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur lain. Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan meraka. Tidak ada pertentangan antar penganut kepercayaan pada masa itu.

Daftar Pustaka

Adjeng Hidayah Tsabit & Sri Pare Eni. (2017). *Arsitektur Kuno Kerajaan-kerajaan Kediri, Singasari dan Majapahit di Jawa Timur Indonesia.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Baker, Chris. (2005). *Cultural Studies, Teori dan Praktek* (terj. Tim Kunci). Bandung: Mizan.

Connolly, Peter (eds.). (2002). *Aneka Pendekatan Studi Agama* (terj. Imam Khoiri). Yogyakarta: LkiS.

Hadiwijono, Harun. (1985). *Kebatinan Islam abad XVI*. Jakarta: Gunung Mulia.

Hardjowirogo, Marbangun. (1982). *Manusia Jawa*. Jakarta: Gunung Agung.

Herusatoto, Budiono. (1983) *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita.

Kakawin Sutasoma. (2009). (Terjemahan Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho Bramantyo). Depok: Komunitas Bambu.

Kamajaya, Karkana Parta Kusuma. (1995). *Kebudayaan Jawa, Perpaduannya dengan Islam*. Yogyakarta: IKAPI.

Kartodirdjo, Sartono. (1986). "Suatu Tinjauan Fenomenologis Tentang Folklore Jawa" dalam *Seminar Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta, 26 Januari 1986.

Kartodirdjo, Sartono, A. Sudewa, Suhardjo H. (1993). *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Krom, N.J. (1956). *Zaman Hindhu*. (terj. Arif Effendi). Jakarta: Pustaka Sarjana.

Kuntjaraningrat. (1958). *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan kebudayaan di Indonesia (Sebuah Ichtisar)*. Djakarta: Universitas Indonesia.

Kuntjaraningrat. (1990). *Sejarah Teori Antropologi I, II*, Jakarta: Universitas Indonesia.

Kuntjaraningrat. (1994). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.

Kuntowijoyo. (1987). *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Ma'arif, A. Syafi'i dkk. (2010). *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia.* Jakarta: Paramadina.

Mat Zain, Farid (ed.). (2007). *Islam di Tanah Melayu Abad 19*. Selangor: Karisma Productions.

Minsarwati, Wisnu. (2002). *Mitos Merapi dan Kearifan Lokal.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Mpu Tantular, tt.*Sotasoma.*

Moedjanto. (1987). *Konsep Kekuasaan Jawa, Penerapannya oleh Raja-raja Mataram,* Yogyakarta: Kanisius.

Mohammed, Noriah. (2001). *Jawa di Balik Tabir*. Bangi: Universitas Kebangsaaan Malaysia.

Moertono, Soemarsaid. (1989). *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa pada Masa Lampau: Studi Tentang Masa Mataram II, Abad XVI sampai XIX*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Mulder, Niels. (1973). *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Muljana, Slamet. (2005). *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit*. Yogyakarta: LKiS.

Munandar, Agus Aris. (2011). *Gajah Mada: Biografi Politik*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Nasikun. (1995). *Sistem Sosial Indonesia*. Jakarta:Grafindo Persada.

Nasution, Harun. (1995). *Islam Rasional:Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.

Parekh, Bikhu**.** (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory.* Basingstoke: Macmillan Press/Palgrave.

Pramudito, Bambang. (2006). *Kitab Negara Kertagama : Sejarah Tata Pemerintahan dan Peradilan Kraton Majapahit*. Yogyakarta: Gelombang Pasang.

Siwananda, Sri Swami. (2003). *Intisari Ajaran Hindu*. Surabaya: Paramita.

Suparlan, Parsudi. (2008). *Dari Masyarakat Majemuk menuju Masyarakat Multikultural.* Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian.

Pigeaud, Th. P. (1966). *Literature of Java: Catalogus of Javanese Manuscript in the Library of the University of Laiden and Other Public Collections in Nedherland.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Poesponegoro, Marwati Djoened & Notosusanto, Nugroho, (2008). *Sejarah Nasional Indonesia III: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.

Putri, Risa Herdahita. (2021). "Mengatur Orang Asing di Jawa Kuno". *Historia* (platform digital).

Rahman, Arif. (2003). *Sastra Interdisipliner, Menyandingkan Sastra dengan Ilmu Sosial.* Yogyakarta: Qalam.

Rassers, W. H. (1982). *Panji, The Culture Hero.* Den Haag: Martinus Nijhoof.

Rass, .J.J. (1973). "The Panji Roman and WH Rasser, analysis of its theme". ***BKI***.

Sudewa, A. (1991). *Serat Panitisastra*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

Suhardjo, Drajat. (2006). *Mengaji Ilmu Lingkungan Kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Safiria Insani.

Worsley. (1972). *Babad Buleleng, A Balinese Dynastic Genealogy*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Zoetmulder, P.J. (1994). *Manunggaling Kawula Gusti, Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, (terj. Dick Hartoko). Jakarta: Gramedia.

Zoetmulder, P.J. (2005). *Kamus Jawa Kuna Indonesia* (terj. Darusuprapta dan Sumarti Suprayitna). Jakarta: Gramedia.

04

MENINJAU ULANG SEJARAH SULTAN AGENG TIRTAYASA (1637-1692 M)

Sri Wahyuni Oktafia & Siti Maimunah

Pendahuluan

Sultan Ageng Tirtayasa dikenal sebagai seorang tokoh bersejarah di Indonesia. Jasanya dalam memberantas penjajah di cukup besar, sehingga ia dinobatkan sebagai salah satu Pahlawan Nasional Indonesia (Jumardi, Anggraheni, & Attamimi, 2020). Ia menjadi pemimpin yang mampu membawa Kesultanan Banten ke dalam masa keemasan (Maftuh, 2015). Sampai saat ini masyarakat Indonesia khususnya masyarakat Banten tetap menghormati sosok Sultan Ageng Tirtayasa. Hal ini terbukti dengan rutinnya kegiatan ziarah ke makam Sultan Ageng Tirtayasa yang dilakukan oleh masyarakat. Di samping itu terdapat Kampung Peringatan Sultan Ageng Tirtayasa, Istana Surosuwan, dan Benteng Speelwijk yang dirawat dan dilestarikan sampai pada masa sekarang.

Sultan Ageng Tirtayasa, sejak masih belia, orang tuanya sudah melihat keunggulan anaknya dibanding saudara-saudaranya yang lain. Ia merupakan sosok yang cerdas baik pikiran maupun emosionalnya. Ia menjadi sultan bukan

tanpa usaha, tetapi melalui kerja keras dan perjuangan dalam proses yang panjang. Sebelum secara resmi dinobatkan sebagai pemimpin Kesultanan Banten, ia telah dididik untuk mengatur pemerintahan bersama kakek dan ayahnya (Wibowo, Gilang, & Nashar, 2021). Oleh sebab itu tak heran apabila ia dipercaya menjadi pemimpin Kesultanan Banten yang keenam, menggantikan kakeknya (Rafi'uddin, 2016).

Penelitian terdahulu yang membahas mengenai biografi Sultan Ageng Tirtayasa sudah banyak. Buku karya Uka Tjandrasasmita yang berjudul *Sultan Ageng Tirtayasa* membahas dengan rinci mengenai kegigihan dan keberanian Sultan Ageng Tirtayasa sebagai seorang pemimpin Kesultanan Banten. Pada masa Sultan Ageng Tirtayasa, pelabuhan Banten ramai dikunjungi oleh kapal-kapal dagang nasional maupun internasional. Kapal-kapal itu berasal dari Persia, India (Hindustan), Arab, Tiongkok, serta negara-negara lain di Asia Tenggara, Inggris, Belanda, Perancis, dan Denmark. Persamaan karya Tjandrasasmita dengan penelitian ini terletak pada keberhasilan Sultan Ageng Tirtayasa dalam membangun pelabuhan Banten, sedangkan perbedaannya terletak pada fokus penelitian. Dalam buku ini, kehidupan masa kecil dari Sultan Ageng Tirtayasa tidak terlalu ditonjolkan. Penelitian ini akan membahas kehidupan Sultan Ageng dari kecil hingga wafat dengan menunjukkan kelebihan dan kekurangan dari kepribadiannya (Tjandrasasmita, 1984).

Penelitian yang lain banyak membahas Kesultanan Banten pada masa Sultan Ageng Tirtayasa dalam aspek-aspek khusus bukan berupa tulisan biografi. Penelitian dengan judul "Nilai-Nilai Ketokohan Sultan Ageng Tirtayasa serta Syekh Nawawi Al-Bantani dan Reaktualisasinya bagi Pendidikan Karakter" yang dilakukan oleh Tubagus Umar Syarif Hadi Wibowo, Muhammad Ilham Gilang dan Nashar membahas mengenai karakteristik yang ada pada Sultan Ageng Tirtayasa dan Syekh Nawawi Al-Bantani dapat dijadikan sebagai teladan oleh generasi muda saat ini. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa karakteristik Sultan

Ageng Tirtayasa yang menonjol meliputi toleransi, keagamaan yang kuat, kreativitas dalam berinovasi, sikap profesional, dan semangat perjuangan yang tinggi (Wibowo et al., 2021). Persamaan artikel ini dengan penelitian yang dilakukan penulis terletak pada penggambaran sifat-sifat yang menonjol dari Sultan Ageng Tirtayasa. Akan tetapi, penelitian ini tidak secara eksplisit menyebutkan sifat Sultan Ageng Tirtayasa. Perbedaan lainnya berkaitan dengan pemaparan kisah hidup Sultan Ageng Tirtayasa, serta kontroversi yang menimpanya. Jika dalam artikel ini disebutkan bahwa Sultan Ageng Tirtayasa memiliki nilai kereligiusan yang tinggi, dalam penelitian ini ditunjukkan sisi kontroversial dari penggambaran Sultan Ageng Tirtayasa sebagai seorang yang relegius.

Oka Agus Kurniawan Shavab dalam tulisannya yang berjudul Nilai-Nilai Budaya Bahari Sultan Ageng Tirtayasa (1651–1682) pada "Pendidikan Nilai dalam Pembelajaran Sejarah Lokal" membahas mengenai budaya bahari yang muncul pada masa kepemimpinan Sultan Ageng Tirtayasa. Sultan Ageng Tirtayasa menjalin hubungan dengan berbagai negara dalam bidang perdagangan, baik di Nusantara maupun luar negeri. Sultan Ageng Tirtayasa menjalin hubungan persahabatan dengan wilayah Nusantara seperti Lampung, Bengkulu, dan Cirebon. Kemudian bangsa Eropa yang menjalin kerja sama dengan Kesultanan Banten dalam bidang perdagangan antara lain Inggris, Perancis, Denmark, dan Portugis (Shavab, 2015). Persamaan karya Shavab dengan penelitian yang dilakukan penulis ialah mengenai adanya hubungan antara Kesultanan Banten pada masa Sultan Ageng Tirtayasa dengan berbagai daerah. Perbedaannya terletak pada sudut pandang yang diambil oleh Sultan Ageng Tirtayasa. Dalam penelitian ini, kerjasama yang dilakukan oleh Sultan Ageng Tirtayasa bertujuan untuk kepentingan politik bukan hanya kepentingan perdagangan.

Berdasarkan beberapa literatur di atas, dapat disimpulkan bahwa banyak literatur yang membahas mengenai Sultan Ageng

Tirtayasa dalam berbagai aspek, tidak terkecuali mengenai biografinya. Penelitian ini menonjolkan aspek kebaruan berupa tinjauan ulang dari biografi Sultan Ageng Tirtayasa dengan merujuk pada sumber-sumber baru yang menunjukkan sisi baru dari Sultan Ageng Tirtayasa.

Penelitian ini menggunakan pendekatan biografi sebagai alat analisis. Biografi merupakan catatan atau tulisan tentang hidup seseorang baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal dan ditulis oleh orang lain (Daud, 2013). Pendekatan biografi digunakan untuk menggambarkan kehidupan Sultan Ageng Tirtayasa dari lahir hingga wafat dengan memperhatikan empat aspek yaitu kepribadian tokoh, kekuatan sosial yang mendukung, lukisan sejarah zamannya, dan keberuntungan atau kesempatan yang datang (Kuntowijoyo, 2003). Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang memanfaatkan sumber pustaka (*library research*). Studi pustaka (*library research*) melibatkan pengumpulan informasi dari sumber-sumber tertulis seperti buku, artikel, skripsi, dan materi bacaan lainnya (Khatibah, 2011; Zed, 2004).

Secara umum tujuan dari penelitian ini ialah menjelaskan dan menganalisis riwayat hidup Sultan Ageng Tirtayasa sejak masa kecil, ketika ia menjadi sultan di Kesultanan Banten dengan latar sejarah yang mendasari, permasalahan dan keberuntungan yang didapat semasa kepemimpinanya, hingga akhir hayat dari Sultan Ageng Tirtayasa. Penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan pembaca dan dapat digunakan referensi bagi peneliti lain yang membahas mengenai Sultan Ageng Tirtayasa.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah metode sejarah yang terdiri dari heuristik, verifikasi, interpretasi, dan historiografi. Heuristik merupakan langkah awal dalam penelitian. Metode ini berisikan pengumpulan sumber-sumber yang digunakan dalam penelitian, baik primer maupun sekunder. Dalam penelitian ini, sumber primer yang digunakan berupa arsip yang didapatkan pada situs Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI)

dan Rijksmuseum. Sumber sekunder yang digunakan adalah buku dan artikel yang berkaitan dengan pembahasan serta wawancara.

Metode selanjutnya ialah verifikasi atau kritik sumber. Metode ini terdiri dari kritik eksternal dan kritik internal. Kritik eksternal dilakukan dengan mengamati atau mengidentifikasi sumber dari sisi luar atau fisiknya, seperti kertas, ungkapan bahasa, ejaan, atribut-atribut yang ada di dalamnya dan jugan melakukan perbandingan secara fisik atau luarnya. Kemudian dilakukan kritik internal dengan cara membaca dan membandingkan isi satu sember dengan sumber lainnya. Hal ini dilakukan untuk memastikan keaslian dan kesahihan sumber.

Interpretasi menjadi metode ketiga dalam penelitian ini. Interpretasi digunakan untuk menafsirkan sumber-sumber yang ditemukan dengan cara melakukan analisis dan sintesis. Dalam tahap ini diperlukan alat analisis untuk memberikan pemaparan lebih mendalam. Alat analisis yang digunakan ialah pendekatan biografi untuk memaparkan kehidupan Sultan Ageng Tirtayasa dari lahir hingga wafat. Metode terakhir yaitu historiografi atau penulisan sejarah. Penulisan yang kronologis dan sistematis merupakan poin penting dalam tahap ini. Selain itu diperlukan penggunaan gaya bahasa, emosi, imajinasi, dan intuisi agar tulisan ini menarik untuk dibaca (Abdurrahman, 2019; Daliman, 2015; Kuntowijoyo, 2013).

Kisah Hidup Sultan Ageng Tirtayasa

Nama kecilnya Pangeran Surya, diambil dari bahasa Sansakerta yang artinya matahari terbit (Rafi'uddin, 2016). Ia lahir pada tahun 1637 M. Ayahnya bernama Abdulma'ali Ahmad dan ibunya bernama Martakusuma. Ia memiliki banyak saudara dari ibu kandung dan ibu tirinya. Saudara kandung Sultan Ageng Tirtayasa antara lain Ratu Kulon, Pangeran Kilen, Pangeran Lor, dan Pangeran Raja. Saudara tirinya dari hasil pernikahan ayahnya dengan Ratu Aminah ialah Pangeran Wetan, Pangeran Kidul, Ratu Inten, dan Ratu Tinumpuk. Saudara tirinya dari hasil pernikahan

ayahnya dengan seorang istri yang tidak dikenal namanya antara lain Ratu Petenggak, Ratu Tengah, Ratu Wijil, Ratu Puspita, Pangeran Arya Dipanegara, dan Pangeran Aryadikusuma (Michrob & Chudari, 2011; Tjandrasasmita, 2016).

Sebagai seorang keturunan bangsawan, Sultan Ageng Tirtayasa dipandang cocok untuk menjadi calon pemimpin Kesultanan Banten sejak masih kecil. Hal ini dirasakan oleh ayah ibunya karena melihat Sultan Ageng Tirtayasa lebih unggul dari saudara-saudaranya yang lain. Ia merupakan anak yang cerdas serta memiliki budi pekerti yang baik. Sultan Ageng Tirtayasa juga merupakan anak yang tampan seindah makna dari namanya (Rafi'uddin, 2016).

Sultan Ageng Tirtayasa dibesarkan di lingkungan Istana Kesultanan Banten. Dalam usia muda ia sudah dipercaya menjabat sebagai sultan muda. Masyarakat mengenalnya sebagai pribadi yang cinta akan kebudayaan, tetapi tidak menyalahi aturan agamanya. Hal ini dibuktikan dengan keikutsertaan Sultan Ageng Tirtayasa dalam permainan rakyat berupa wayang wong dan permainan dedewaan (Rafi'uddin, 2016).

Pendidikan formal Sultan Ageng Tirtayasa tidak diketahui secara pasti. Namun dilihat latar belakang keluarga yang merupakan keturunan dari Sunan Gunung Jati, salah satu Wali Songo, dapat disimpulkan bahwa Sultan Ageng Tirtayasa mendapatkan pendidikan informal tentang agama Islam dari keluarganya. Kakeknya, Sultan Abu Mafakhir Abdul Kadir, dikenal sebagai pemimpin yang memiliki minat khusus mengenai permasalahan keagamaan. Ia sering mengirimkan pertanyaan-pertanyaan tentang masalah keagamaan kepada para ulama di Haramain (Mekkah dan Madinah) dan kepada Syekh Nuruddin ar-Raniri, salah satu syekh terkemuka pada saat itu yang berasal dari Aceh (Rosyadi, 2020).

Selain itu, Sultan Abu Mafakhir Abdul Kadir juga dikenal sebagai seorang ulama yang saleh. Ia memerintahkan penyalinan kitab *Al-Insan al-Kamil* karya Abdul Karim al-Jili.

Kemudian disebarluaskan kepada masyarakat. Ia juga banyak membaca kitab karangan ulama terdahulu, seperti *Nasihat al-Mulk* karya Imam Ghazali, dan *Al-Muntahi* karya Hamzah Fansuri. Hal ini kemudian turut tertanam kepada sultan yang menggantikannya, yakni Sultan Ageng Tirtayasa (Muttaqin, Nasuki, & Mansoer, 2023).

Sultan Ageng Tirtayasa juga memiliki keterikatan dengan tasawuf. Ketika ia menjadi putera mahkota, ia bersahabat dengan Syekh Yusuf al-Makassari yang pada saat itu sedang menimba ilmu di Banten. Syekh Yusuf melanjutkan pendidikannya untuk mendalami ilmu tasawuf hingga ke Timur Tengah selama 15 tahun. Kemudian pada tahun 1664 M., ia kembali ke Banten untuk mengajarkan agama Islam atas permintaan dari Sultan Ageng Tirtayasa. Ia juga dinikahkan dengan putri Sultan Ageng Tirtayasa, Siti Syarifah (Yakin, 2016). Syekh Yusuf al-Makassari juga memiliki peran sebagai guru spiritual bagi Sultan Ageng Tirtayasa dan anak-anaknya (Kurniawan, Tarisa, & Suhendro Lukitoyo, 2023; Sultani, Anastasia, Paramanandana, Salamah, & Towaf, 2021).

Sultan Ageng Tirtayasa diketahui memiliki beberapa istri, antara lain Ratu Ayu Gede, Ratu Nengah, Ratu Adi Kasum, dan Ratu Siti (Michrob & Chudari, 2011). Akan tetapi masyarakat Banten pada saat ini percaya bahwa Sultan Ageng Tirtayasa pernah menikahi orang Cina yang tidak beragama Islam. Beberapa pernikahan yang dilakukan oleh Sultan Ageng Tirtayasa menghasilkan banyak keturunan, antara lain Sultan Haji, Pangeran Arya Abdul Alim, Pangeran Arya Ingadudadipura, Pangeran Arya Purbaya, Pangeran Sugiri, Tubagus Rajasuta, Tubagus Rajaputra, Tubagus Husein, Raden Mandaraka, Raden Saleh, Raden Rum, Raden Mesir, Raden Muhammad, Raden Muhsin, Tubagus Wetan, Tubagus Muhammad 'Athif, Tubagus Abdul, Ratu Raja Merah, Ratu Ayu, Ratu Kidul, Ratu Marta, Ratu Adi, Ratu Umu, Ratu Hadijah, Ratu Habibah, Ratu Fatimah,

Ratu Asyiqoh, Ratu Musibah, dan Tubagus Kulon (Michrob & Chudari, 2011).

Sultan Ageng Tirtayasa diangkat menjadi Sultan ke-6 Kesultanan Banten pada tahun 1651 M. Ia menggantikan kakeknya karena ayahnya telah terlebih dahulu meninggal dunia. Sama halnya dengan kebiasaan sultan sebelumnya, Sultan Ageng Tirtayasa mengangkat putera sulungnya sebagai putera mahkota, yakni Sultan Haji. (Mundardjito, Arda, & Achmadi, 2015). Awalnya putera mahkota bertugas sebagai pendamping sultan dalam mengambil keputusan sehingga Sultan Ageng Tirtayasa wajib bermusyawarah kepada penasehat kerajaan dan putera mahkota sebelum memutuskan sesuatu. Seiring berjalannya waktu, Sultan Haji mendapat kekuasaan untuk mengatur semua urusan di dalam Kesultanan Banten sedangkan urusan luar negeri masih dipegang oleh Sultan Ageng Tirtayasa. Pada saat itu Sultan Ageng Tirtayasa memutuskan untuk pindah ke Keraton Tirtayasa yang terletak di Desa Tirtayasa (Mundardjito et al., 2015)..

Sultan Pembawa Keemasan Banten

Ketika Sultan Ageng Tirtayasa memimpin Kesultanan Banten, situasi sosial keagamaan masyarakat Banten mengalami kemajuan yang pesat. Sultan Ageng Tirtayasa dikenal sebagai sosok yang memiliki perhatian besar terhadap perkembangan Islam di Banten. Ia mengirimkan ulama Banten untuk belajar ke luar negeri, khususnya ke Haramain, dan juga mendatangkan guru agama dari Arab, Aceh dan daerah lain ke Banten. Ia juga menjadikan Masjid Agung Banten sebagai tempat belajar-mengajar Islam. Selain itu, Sultan Ageng Tirtayasa menunjuk qadhi yang bertugas untuk menyelesaikan isu-isu keagamaan (Maftuh, 2015; Rochani, Hufad, Hendrayana, & Leksono, 2021).

Semenjak kakeknya menjadi pemimpin Kesultanan Banten, telah terjalin hubungan yang erat antara Kesultanan Banten dengan Makkah. Kakek Sultan Ageng Tirtayasa, Sultan Abdul Mafakhir Abdul Kadir (1596-1651) yang semula bernama

Pangeran Ratu, adalah raja pertama yang mendapat gelar sultan. Untuk mendapatkan gelar sultan tersebut, raja mengirim utusan khusus ke Makkah dengan tujuan bertemu dengan Syarif Besar. Utusan ini dikirim oleh Sultan Abdul Mafakhir Abdul Kadir antara tahun 1633 atau 1634 M. Mereka kemudian kembali pada tahun 1638 M. Hubungan antara Kesultanan Banten dan Makkah kemudian dilanjutkan oleh Sultan Ageng Tirtayasa terbukti dengan sikapnya ketika meminta restu atas kenaikan tahtanya (Maftuh, 2015, 2022).

Melihat dari kebijakan-kebijakan tersebut, terlihat bahwa Sultan Ageng Tirtayasa memiliki nilai keislaman yang kuat. Sebagai pemimpin Kesultanan Banten ia juga memberikan perhatian kepada rakyatnya yang beragama lain. Hal ini terbukti dari adanya Vihara Avalokitesvara yang dibangun pada masa Sultan Ageng Tirtayasa. Di samping itu Sultan Ageng Tirtayasa juga memberi posisi penting kepada dua orang Tionghoa, yaitu Kaytsu dan Kiayi Ngabehi Cakradana. Mereka dipercaya untuk menjadi arsitek Kesultanan Banten dan termasuk ke dalam pejabat tinggi istana pada masa Sultan Ageng Tirtayasa (Guillot, 2008).

Sultan Ageng Tirtayasa juga menyeimbangkan perkembangan bidang spiritual dengan pembangunan di bidang lain. Ia banyak melakukan pembangunan di bidang pertanian dan perdagangan sehingga pada saat itu Kesultanan Banten mencapai puncak keemasannya (Maftuh, 2015). Kepedulian Sultan Ageng Tirtayasa dalam bidang perdagangan terlihat pada kebijakannya dalam mengembangkan pelabuhan Banten sehingga terjalin kerjasama dan persahabatan antara Banten dengan daerah-daerah lain. Pada abad ke-16 M, Kesultanan Banten berhasil menjadi salah satu produsen lada terbesar di Asia Tenggara. Pada abad ini, Kesultanan Banten mampu memenuhi permintaan 1.000.000 ton lada (Aziz & Prabaswara, 2022). Pada masa Sultan Ageng Tirtayasa, terjalin hubungan persahabatan antara Banten dengan wilayah Nusantara seperti Lampung, Bengkulu, dan

Cirebon, sedangkan dalam ranah internasional, bangsa yang menjalin kerjasama dengan Banten antara lain Inggris, Perancis, Denmark, Portugis, Persia, Benggala, Makkah, Manila, Taiwan, Jepang, Vietnam, dan Cina (Colombijn, 1989; Shavab, 2015; Wijayati, 2011).

Kepedulian Sultan Ageng Tirtayasa dalam bidang pertanian terlihat dengan adanya pembangunan irigasi besar-besaran sepanjang 30-40 km pada tahun 1663-1677 M. Irigasi tersebut dibuat untuk memudahkan masyarakat dalam mengembangkan ladang mereka. Kemajuan Kesultanan Banten ini tercium oleh pihak VOC yang menyebabkan munculnya keinginan mereka untuk menguasai Banten. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa pengalaman yang dimiliki Sultan Ageng Tirtayasa sejak muda membuatnya tidak tunduk kepada VOC, sebaliknya ia melakukan perlawanan (Fuad & Anggraeni, 2021).

Jejak Perjuangan Membasmi Kezaliman

Sultan Ageng Tirtayasa dipercaya sangat menentang segala bentuk penjajahan yang ada di daerah Banten termasuk kehadiran VOC yang ingin menguasai Banten. Hal ini menyebabkan terjadinya peperangan antara Kesultanan Banten dengan pihak VOC yang berlangsung cukup lama. Pada tahun 1652, Banten menyerang Batavia. Dikarenakan kuatnya pasukan Banten dan kurangnya persiapan VOC karena sedang berperang melawan Makassar, pada sekitar bulan November dan Desember tahun 1657 VOC mengajukan penawaran gencatan senjata (Usman, 2021). Akan tetapi dalam catatan jurnal harian Kerajaan Batavia, tertulis bahwa yang pertama kali mengajukan gencatan senjata ialah Sultan Ageng Tirtayasa bukan VOC. Perhatikan kutipan surat berikut ini.

> *"Desen brief comt uijt een oprechte, suijvere genegentheijt van Paducca Sieri, sulthan van Bantam, aen d'Ed. heer Gouverneur Generael, die een seer wijs ende verstandich persoon is, die oock van alle sijne vijanden gevreest wert ende verstandt heeft om alle groote ende cleene saecken te*

> *overleggen, alsmede van alle sijne onderdanen, zoo van boven tot benedens wints, geeert ende bemindt wordt. Bij desen ben Paducka Sirij sulthan sendende den sabandaer ende Abdul Gafor aen de heer Gouverneur Generael om bekent te maecken, hoe dat ick Sierij sulthan genegen ben om met die van Batavia wederom als voor desen in vrede ende vrundtschap te treden, ende ingevalle den heer Gouverneur Generael daertoe mede genegen is, soo gelieft eenige gesanten herwaerts af te senden om alle questien ende verschillen tusschen onse beijden wederom te verhandelen, opdat dese onse landen wederom gelijck voor desen als tot een landtschap mogen geraecken.Geschreven in 't casteel Bantham op Donderdach den 16en van de maendt Saphar in 't jaer 1068."*

Surat tersebut adalah sebuah pesan resmi dari Sultan Banten yang ditujukan kepada Gubernur Jenderal Batavia. Dalam surat ini dijelaskan adanya perdamaian antara Banten dan Batavia yang mungkin telah mengalami ketegangan atau perselisihan sebelumnya. Untuk menunjukkan itikad baiknya, Sultan mengirimkan dua utusan, yaitu Sabandar dan Abdul Ghofur, untuk menyampaikan keinginan tersebut serta mengajak Gubernur Jenderal untuk mengirim utusan guna membahas dan menyelesaikan segala perselisihan yang ada antara kedua belah pihak. Tujuan akhirnya adalah untuk mengembalikan hubungan kedua negeri ini ke keadaan yang harmonis seperti sebelumnya. Surat ini ditulis pada tanggal 16 bulan Saphar tahun 1068 di kastil Banten. Kemudian surat kedua berisikan:

> *"Desen brief comt uijt een oprecht hart van den Gouverneur Generael ende de Raden van India aen Paducka Sirij sulthan van Bantham, die Godt Almachtich gesontheijt ende een langh leven op der aerden wil verleenen. Den brief, die Paducka Sierij sultan geschreven heeft door den sabandaer ende Abdul Gofar, heeft de Gouverneur Generael ontfangen ende daeruijt verstaen de genegentheijt, die de sulthan heeft om met Batavia weder in vrede te comen. Soo Paducka Sirij sulthan dat met een*

oprecht hert meent, soo can hij sijne gesanten na Batavia senden, ende den Gouverneur Generael ende de Raeden van India sullen deselve geern hooren, wat satisfactie Paducca Sirij sulthan sal willen geven voor het ongelijck ende de schade, die die van Bantam de goede ingesetenen van Batavia sonder eenige redenen ofte oorsaecke hebben aengedaen, ende soo Paducka Sirij sulthans meeninge oprecht is, soo can hij voor eerst de Hollanders ende swarten, soo Mardijckers als lijfeijgenen, die tot Bantam sijn, herwaerts senden, opdat den Gouverneur Generael ende Raeden van India daeraen mogen weten dat des sulthans hart goet is, sonder hetwelcke den Gouverneur Generael ende de Raeden van India niet gesint en sijn nae eenige conditien van vrede te luijsteren. In 't casteel Batavia den 26en November anno 1657. Was geteeckent: Joan Maetsuijker."

Surat tersebut merupakan tanggapan resmi dari Gubernur Jenderal Batavia dan Dewan India kepada Sultan Bantam (Banten). Surat ini menyatakan penerimaan dan pemahaman mereka terhadap niat baik Sultan untuk memperbarui perdamaian dengan Batavia. Gubernur Jenderal dan Dewan India menekankan bahwa jika Sultan benar-benar tulus dalam niatnya, ia harus mengirim utusan ke Batavia dan memberikan ganti rugi atas kerugian yang dialami penduduk Batavia. Selain itu, Sultan juga diminta untuk mengembalikan orang-orang Belanda dan pribumi yang berada di Banten sebagai bukti niat baiknya. Surat ini diakhiri dengan penegasan bahwa tanpa langkah-langkah ini, Gubernur Jenderal dan Dewan India tidak bersedia membahas syarat-syarat perdamaian lebih lanjut. Surat ini ditulis pada 26 November 1657 dan ditandatangani oleh Joan Maetsuyker. Kemudian surat ketiga berisikan:

"Brief van den sulthan van Bantam aen d'heer Gouverneur Generael ende Raaden van India uijt Malijts in Duijts overgeseth. Desen brieff van een oprecht en ongeveijnst inhoud compt van Paducka Siri sultban van Bantam aen Joan Maetsuijcker Gouverneur Generael ende alle

de regenten die binnen de stadt Batavia sijn groot ende cleen, dewelcke seer vermaert is en wijt berucht van wegen voorsichticheijt in 't bestier van alle moeijelijcke saecken ende voorsiet alle gevaeren. Nae desen soo coomen den sabandar Abdul Gafor door last van Paducka Siri sulthan aen den Gouverneur Generael om weder te brengen alle de Hollanders die binnen Bantam sijn, wandt den Paducqa Siri sulthan in deser Vougen een wisse vreedehandelinch wil maecken in Bantam en Batavia, derhalven soo send Paducka Siri sulthan wederom alle de Hollanders die binnen Bantam zijn, opdat dese saecke in deser wijse sij een teecken van vreede ende een vast accoort, ende wilt hij dat de Gouverneur Generael mede wederom geve die van Bantam dewelcke binnen Batavia zijn, opdat dese saecke alsoo sij een teken van vaste vrede ende een goet accoordt. Geschreven in 't casteel Bantam op Maendagh den 19en dach van de 3 maent ofte Ravillewal het 1068 jaer naer de vlucht van onsen propheet Mahammet over wien sij vreede."

Surat ini merupakan pesan resmi dari Sultan Ageng Tirtayasa kepada Gubernur Jenderal Batavia, Joan Maetsuyker, dan pejabat-pejabat di Batavia. Surat ini menegaskan niat tulus Sultan untuk menjalin perdamaian antara Banten dan Batavia dengan mengembalikan semua orang Belanda yang ada di Banten. Sultan berharap Gubernur Jenderal juga akan mengembalikan orang-orang Banten yang ada di Batavia sebagai tanda kesepakatan dan perdamaian yang kokoh. Hal menarik yang dapat dilihat dari surat ini ialah penerapan keislaman pada diri Sulta Ageng Tirtayasa. Pada bagian akhir surat di atas tertulis pujian oleh Sultan Ageng Tirtayasa kepada Nabi Muhammad saw., "*Geschreven in 't casteel Bantam op Maendagh den 19 dach van de 3 maent ofte Ravillewal het 1068 jaer naer de vlucht van onsen propheet Mahammet over wien sij vreede*", bermakna "Ditulis di dalam Kastil Banten pada hari Senin, tanggal 19 bulan ke-3 atau Rabiul Awal tahun 1068 setelah hijrahnya Nabi Muhammad yang atasnya semoga dilimpahkan rahmat". Hal

ini menunjukkan nuansa Islam yang kental telah tersebar di lingkungan Istana Kesultanan Banten pada masa Sultan Ageng Tirtayasa berkuasa. Namun rencana gencatan senjata pada tahun 1657 M. tersebut pada akhirnya belum dapat dilaksanakan karena syarat-syarat perjanjian belum semuanya disepakati. Hingga tahun 1658 M., tidak ada kesepakatan antara kedua belah pihak yang menyebabkan peperangan terus terjadi (Michrob & Chudari, 2011).

Perjuangan yang dilakukan oleh Sultan Ageng Tirtayasa tidak dilakukan sendirian. Hubungan persahabatan yang dilakukan Sultan Ageng Tirtayasa dengan beberapa daerah bukan tanpa pemikiran yang panjang. Ia dengan sigapnya menyiapkan semua itu untuk penjagaan apabila perang terjadi sehingga dapat menarik banyak pasukan. Ia berhasil menghimpun orang-orang yang berasal dari Makassar, Melayu, Banten (Pontang, Caringin, Tanara, carita dan Tirtayasa), Lampung, Salebar, dan Bengkulu untuk membantunya menghadapi VOC. Sultan Ageng Tirtayasa juga mampu membakar semangat juang masyarakat dengan menyatakan bahwa peperangan tersebut bertujuan untuk melawan kezaliman (Tjandrasasmita, 1984).

Semangat perjuangan untuk membasmi kezaliman tanpa disangka runtuh akibat pengkhianatan anaknya sendiri, Sultan Haji. Belanda dengan tipu muslihatnya berhasil menghasut Sultan Haji untuk berpihak kepada mereka. Kedekatan Sultan Haji dengan Belanda mengubah tingkah laku Sultan Haji dalam kehidupan sehari-hari sehingga sebagian masyarakat dan pembesar kerajaan tidak menyukainya. Hubungan antara Sultan Ageng Tirtayasa dengan anaknya menjadi tidak lagi harmonis, bahkan mereka menjadi saling curiga (Ridwan, Maisaroh, Rohimah, Suaidi, & Abdurrahim, 2021).

Sultan Ageng Tirtayasa tentunya kecewa dengan sikap putera sulung yang diharapkannya menjadi penggantinya di Kesultanan Banten. Puteranya yang telah diangkat sejak kecil sebagai putera mahkota dengan harapan agar tidak terjadi

perselisihan ketika ia meninggal, malah menjadi bumerang yang menyebabkan kemunduran Kesultanan Banten. Pada tahun 1682 M., Sultan Ageng Tirtayasa memimpin sendiri penyerbuan yang ditujukan kepada antek penjajah (Michrob & Chudari, 2011).

Gambar 1
Lukisan yang dibuat oleh Jan Luyken, menceritakan tentang peperangan yang terjadi di Banten pada tahun 1682 M

Gambar 1 menceritakan suasana peperangan yang terjadi di Banten pada tahun 1682 M. Lukisan ini dibuat oleh Jan Luyken, seorang seniman asal Belanda yang hidup pada tahun 1649-1712. Dalam lukisan ini terlihat pasukan Banten (sebelah kanan) sedang melawan pasukan Belanda (sebelah kiri). Lukisan ini memperlihatkan kerusuhan yang terjadi selama perang di tahun tersebut. Peperangan pada tahun ini berakhir dengan mundurnya pasukan Sultan Ageng Tirtayasa karena kondisi mereka semakin lemah. Meskipun harus terpukul mundur Sultan Ageng tidak kehabisan ide untuk melakukan peperangan. Ia memerintahkan agar istana dan bangunan yang ada di Tirtayasa

dibakar agar tidak dapat disentuh oleh orang-orang kafir dan pendurhaka (Michrob & Chudari, 2011).

Pengkhianatan yang dilakukan oleh Sultan Haji terus berjalan hingga akhir masa jabatan Sultan Ageng Tirtayasa. Sultan Haji mengirimkan sebuah surat kepada Sultan Ageng Tirtayasa yang meminta ayahnya untuk kembali ke Sorosowan dan hidup bersama dengan damai. Sultan Ageng Tirtayasa yang saat itu sudah berusia lanjut tanpa menaruh kecurigaan sedikitpun datang ke Surosowan pada tahun 1683 M. Namun naasnya Sultan Ageng Tirtayasa ditangkap oleh kompeni dan dibawa ke Batavia. Kemudian ia dipenjara hingga akhir hayatnya. Sultan Ageng Tirtayasa, sultan kebanggaan masyarakat Banten meninggal dunia pada tahun 1692 M (Michrob & Chudari, 2011).

Penutup

Sultan Ageng Tirtayasa merupakan seorang pemimpin yang handal dalam bidang politik dan agama. Ia mampu membawa Kesultanan Banten mencapai masa kejayaannya. Sikap terbukanya dengan menjalin hubungan yang luas, baik dengan wilayah yang ada di Nusantara, maupun di luar negeri mampu mengantarkan Kesultanan Banten dikenal oleh dunia. Pada masanya Islam mengalami kemajuan yang pesat dan Banten menjadi salah satu pusat peradaban Islam di Nusantara. Ia adalah seorang patriotik sejati religious yang berjuang mengusir penjajah dari daerah kekuasaanya

Sultan Ageng Tirtayasa merupakan sosok yang patut diteladani oleh masyarakat pada saat ini. Ia menerapkan kecintaannya terhadap Islam dalam kehidupan sehari-hari. Ia memiliki kepribadian yang luhur dan mulia dalam memperjuangkan, merawat, dan memajukan wilayah kekuasaannya.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, D. (2019). *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Aziz, M. R., & Prabaswara, S. S. (2022). Divide et Impera in the Banten Sultanate: The Political Succession of Sultan Haji and VOC's Pepper Monopoly in the 17th and 18th Centuries. *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization*, *5*(2), 130–152. https://doi.org/10.14421/skijic.v6i1.2826

Colombijn, F. (1989). Foreign Influence on the State of Banten, 1596-1682. *Indonesia Circle. School of Oriental & African Studies. Newsletter*, *18*(50), 19–30. https://doi.org/10.1080/03062848908729717

Daliman, A. (2015). *Metode Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Daud, S. (2013). Antara Biografi dan Historiografi (Studi 36 Buku Biografi di Indonesia). *Analisis*, *13*(1), 243–270.

Fuad, A., & Anggraeni, P. (2021). Kajian Karakteristik Visual Pakaian Tokoh Pada Perancangan Buku Cerita Bergambar Sejarah Perjuangan Sultan Ageng Tirtayasa. *Widyakala: Journal of Pembangunan Jaya University*, *8*(Special Issue), 25–31. https://doi.org/10.36262/widyakala.v8i0.419

Guillot, C. (2008). *Banten Sejarah dan Peradaban Abad X-XVII*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Jumardi, Anggraheni, D. S., & Attamimi, H. (2020). Perkembangan Kerajaan Islam di Banten pada Masa Sultan Ageng Tirtayasa dalam Aspek Politik dan Sosial. *Pattingalloang: Jurnal Pemikiran Pendidikan Dan Penelitian Kesejarahan*, *7*(2), 146–159. Retrieved from http://repo.iain-tulungagung.ac.id/5510/5/BAB 2.pdf

Khatibah. (2011). Penelitian Kepustakaan. *Iqra*, *5*(1), 36–39.

Kuntowijoyo. (2003). *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kuntowijoyo. (2013). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kurniawan, R., Tarisa, H., & Suhendro Lukitoyo, P. (2023). Syekh Yusuf Al-Makassari: Berawal dari Pengasingan Hingga Menjadi Tokoh Penyebar Agama Islam di Afrika Selatan. *Jurnal Ilmiah Dikdaya*, *13*(1), 133–138. https://doi.org/10.33087/dikdaya.v13i1.404

Maftuh. (2015). Islam pada Masa Kesultanan Banten: Perspektif Sosio-Historis. *Al-Qalam*, *32*(1), 83–115.

Maftuh. (2022). Politisasi Islam Pada Masa Kesultanan Banten. *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, *10*(2), 1161–1177. https://doi.org/10.24235/tamaddun.v10i2.11113

Michrob, H., & Chudari, M. (2011). *Catatan Masa Lalu Banten*. Serang: Penerbit Saudara Serang.

Mundardjito, Arda, F., & Achmadi, S. (2015). *Ragam Pusaka Budaya Banten*. Serang: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Banten.

Muttaqin, Z., Nasuki, H., & Mansoer, M. (2023). Tarekat dan Perubahan Sosial di Banten. *Refleksi*, *22*(1), 1–28. https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.27744

Rafi'uddin, H. (2016). *Riwayat Kesultanan Banten*. Serang: Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Banten.

Ridwan, I., Maisaroh, I., Rohimah, R. B., Suaidi, & Abdurrahim. (2021). *Studi Kebantenan dalam Catatan Sejarah*. Tanggerang: Media Edukasi Indonesia.

Rochani, Hufad, A., Hendrayana, A., & Leksono, S. M. (2021). Penguatan Pendidikan Karakter Berbasis Kepemimpinan Kharismatik Sultan Ageng Tirtayasa Bagi Peserta Didik Di Wilayah Banten. *Jurnal Candrasangkala Pendidikan Sejarah*, *7*(2), 115–120. https://doi.org/10.30870/candrasangkala.v7i2.11634

Rosyadi, I. (2020). Syekh Muhammad Yusuf al-Makassari: Sosok Seorang Ulama, Mursyid Tarekat, dan Pejuang Nusantara yang Fenomenal. *Al Qalam*, *8*(2). Retrieved from http://journal.stit-insida.ac.id/index.php/alqalam/article/view/30

Shavab, O. A. K. (2015). Nilai-Nilai Budaya Bahari Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1682) pada Pendidikan Nilai Dalam Pembalajaran Sejarah Lokal. *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan Dan Sejarah*, *1*(1), 1–10.

Sultani, Z. I. M., Anastasia, M. S., Paramanandana, S., Salamah, K., & Towaf, S. M. (2021). Pesantren Sebagai Pusat Pembelajaran dan Pendidikan Agama Islam dalam Mengembangkan Tasawufisasi di Banten (1552-1682). *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan Dan Sejarah*, *7*(1), 35–50. Retrieved from https://jurnal.untirta.ac.id/index.php/Candrasangkala/article/view/6458

Tjandrasasmita, U. (1984). *Sultan Ageng Tirtayasa*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Tjandrasasmita, U. (2016). *Banten From the 15th to 21st Century*. Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage Agency for Research & Development, and Training Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia.

Usman, M. (2021). Meninjau Kembali Sejarah Banten. *Salus Cultura: Jurnal Pembangunan Manusia Dan Kebudayaan*, *1*(2), 105–116.

Wibowo, T. U. S. H., Gilang, M. I., & Nashar. (2021). Nilai-Nilai Ketokohan Sultan Ageng Tirtayasa Serta Syekh Nawawi Al-Bantani dan Reaktualisasi Bagi Pendidikan Karakter. *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan Dan Sejarah*, *7*(1), 51–67.

Wijayati, M. (2011). Jejak Kesultanan Banten di Lampung Abad XVII. *Analisis Jurnal Studi Keislaman*, *XI*(2), 383–420.

Yakin, A. U. (2016). Undhang-Undhang Banten. *Indonesia and the Malay World*, *44*(130), 1–24.

Zed, M. (2004). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

05

HAJI SHARIATULLAH: Reformis Islam Terkemuka di Bangladesh Abad Ke-19

Dudung Abdurahman

Pendahuluan

Pada abad ke-19, dunia Islam mengalami berbagai bentuk perubahan sosial, politik, dan keagamaan yang dipicu oleh tekanan kolonialisme, kemunduran institusi-institusi keislaman, dan munculnya respons-respons reformis. Di wilayah Bengal—yang kini menjadi bagian dari Bangladesh—muncul seorang tokoh penting dalam sejarah Islam lokal yang mengusung agenda purifikasi dan pembaruan, yaitu Haji Shariatullah (1781–1840). Ia dikenal sebagai pelopor Gerakan Faraidi, sebuah gerakan keagamaan yang menyerukan kembali kepada ajaran Islam murni (tauhid), menolak praktik-praktik bid'ah (inovasi dalam agama), dan menentang akulturasi dengan unsur-unsur Hindu yang dianggap telah mencemari praktik keislaman masyarakat Muslim Bengal. Gerakan ini juga menentang ketidakadilan sosial yang terjadi di kalangan umat Islam Bengal, terutama perbedaan antara kelas *Ashraf* dan *Atrap*, serta menolak dominasi kekuasaan kolonial Inggris yang dianggap sebagai pemerintahan non-

Muslim yang tidak sah (Khan, 1984). Gerakan Faraidi, sebagai bagian dari gelombang reformasi Islam yang muncul dalam masa kolonialisme, menyuarakan perlunya kesetaraan sosial dan pembaruan politik yang berlandaskan prinsip Islam, serta menggugah kesadaran umat Muslim untuk bangkit melawan kolonialisme (Ali, 2006).

Haji Shariatullah tampil ketika umat Islam Bengal berada dalam posisi subordinat—baik secara politik karena dominasi kolonial Inggris, maupun secara budaya karena kuatnya pengaruh tradisi Hindu dalam kehidupan sehari-hari. Praktik-praktik sinkretik seperti pemujaan terhadap pohon, kuburan, atau makhluk halus telah menyebar luas, sehingga menurut Shariatullah, umat Islam perlu "dikembalikan" kepada Islam yang lurus berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah (Ahmed, 1981). Haji Shariatullah sangat dipengaruhi oleh ajaran Wahabisme dari Arab Saudi, yang mendorong pemurnian praktik agama dan penolakan terhadap tradisi-tradisi yang tidak sesuai dengan syariat Islam (Karim, 2019). Karena itu, pengaruhnya tidak hanya terbatas pada pembaharuan spiritual, tetapi juga membawa dimensi politik dalam menentang penjajahan dan penindasan sosial. Ia juga melihat bahwa kolonialisme Inggris memperkuat struktur ketimpangan sosial, terutama dalam hal penguasaan tanah oleh elite Hindu yang menindas petani Muslim (Metcalf, 2009).

Haji Shariatullah tetap dihargai sebagai figur penting dalam sejarah perkembangan Islam di Bangladesh, terutama sebagai simbol kebangkitan spiritual dan perjuangan sosial-politik yang mewarnai abad ke-19 di kawasan tersebut. Ia tidak hanya berdakwah secara spiritual, tetapi juga membentuk basis sosial di kalangan petani miskin dan ulama desa. Dalam konteks ini, peran Shariatullah tidak hanya sebagai tokoh keagamaan, tetapi juga sebagai agen perubahan sosial. Menurut Eaton, reformasi keagamaan yang dilakukan oleh Shariatullah berhasil membentuk kembali identitas kolektif umat Islam Bengal yang semula tercerai-berai (Eaton, 1993).

Studi ini dilakukan untuk memahami bagaimana reformasi Islam di tingkat lokal memiliki dinamika tersendiri, yang tidak selalu identik dengan apa yang berkembang di pusat-pusat dunia Islam lainnya seperti Timur Tengah. Haji Shariatullah adalah contoh bagaimana seorang ulama lokal mampu membentuk gerakan yang berpengaruh, dengan akar yang kuat pada komunitas dan tradisi lokal, namun tetap bersandar pada nilai-nilai universal Islam. Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk mengkaji lebih dalam pemikiran, strategi dakwah, serta dampak sosial-politik dari gerakan yang dipimpin oleh Haji Shariatullah.

Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif-historis dengan fokus pada telaah tekstual dan kontekstual terhadap sosok Haji Shariatullah serta gerakan reformis yang ia pelopori di Bengal. Tujuannya adalah merekonstruksi pemikiran dan aktivitas keagamaan Shariatullah dalam konteks sosial-politik Bengal abad ke-19, sekaligus menafsirkan signifikansi gerakan tersebut dalam dinamika Islam lokal. Kajian ini berbasis pada kajian literatur terhadap berbagai sumber sejarah, mencakup karya akademik tentang sejarah Islam di Asia Selatan, studi reformasi keagamaan, dan biografi intelektual Haji Shariatullah (Ahmed, 1981; Eaton, 1993). Analisis data dilakukan melalui pendekatan historis-hermeneutik, yang mengombinasikan deskripsi kronologis dengan interpretasi makna dari peristiwa sejarah (Abdurahman & Istiqomah, 2025). Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap konteks sosial, politik, dan keagamaan yang membentuk sekaligus dipengaruhi oleh gagasan serta tindakan Shariatullah.

Dalam proses kajian, penempatan subjek kajian pada kerangka waktu dan struktur sosial yang tepat menjadi penting untuk menghindari penafsiran yang anakronistik (Tosh, 2015). Pilihan metode ini selaras dengan karakter penelitian sejarah intelektual Islam, yang bertujuan mengungkap dinamika gagasan keagamaan sebagai respons terhadap perubahan zaman dan tantangan eksternal. Selain itu, pendekatan ini juga membuka

ruang bagi pembacaan kritis terhadap sumber-sumber kolonial, yang sering kali memuat bias ideologis terhadap gerakan Islam pribumi (Metcalf, 2009). Dengan demikian, kajian ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga memuat analisis dan interpretasi kritis (Abdurahman & Istiqomah, 2025).

Latar Belakang Intelektual Haji Shariatullah

Haji Shariatullah lahir pada tahun 1781 di Desa Shamail, wilayah Faridpur, Bengal Timur, dalam lingkungan keluarga Muslim yang taat beragama. Pendidikan awalnya diperoleh di kampung halaman, terutama dalam bidang dasar-dasar Islam seperti Al-Qur'an dan fiqh mazhab Hanafi. Namun, pertumbuhan intelektualnya terjadi ketika pada usia muda ia menunaikan ibadah haji dan tinggal di Makkah selama hampir dua dekade (1799–1818) (Khan, 1984). Di kota suci ini, ia memperoleh pendidikan agama yang mendalam, ia dipengaruhi oleh gerakan pemurnian ajaran Islam yang dipelopori oleh Syeh Muhammad bin Abdul Wahhab di Jazirah Arab, juga dari para ulama besar dan terlibat dalam atmosfer intelektual Hijaz yang sangat dinamis pada masa itu (Ali, 2006).

Selama di Makkah, Shariatullah mempelajari ilmu-ilmu keislaman klasik, terutama dalam bidang tauhid, hadis, dan fikih. Salah satu gurunya yang paling berpengaruh adalah Syekh Tahir al-Sumbali, seorang ulama yang dikenal memiliki pemahaman yang tegas terhadap kemurnian akidah dan banyak dipengaruhi oleh pemikiran Salafiyah. Melalui bimbingan para ulama ini, Shariatullah menyerap semangat purifikasi (*tajdīd*) dan penolakan terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni (Ahmed, 1981).

Konteks keilmuan Hijaz saat itu pun turut membentuk visi Shariatullah. Wilayah Makkah ketika itu menjadi salah satu episentrum penyebaran gagasan-gagasan reformasi yang menekankan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah serta penolakan terhadap bid'ah. Meskipun tidak secara langsung

berafiliasi dengan gerakan Wahhabi yang berkembang di Najd, namun Shariatullah terdampak oleh arus pemikiran yang menyerukan pemurnian tauhid dan perlawanan terhadap sinkretisme (Metcalf, 2009). Pengalaman studi ini memberinya landasan ilmiah dan spiritual yang kuat untuk membangkitkan kesadaran umat Islam Bengal agar meninggalkan praktik-praktik yang sudah tercemar oleh adat dan sinkretisme lokal. Sepulang dari Hijaz, Haji Shariatullah menyaksikan betapa kuatnya pengaruh praktik-praktik khurafat di kalangan Muslim Bengal. Praktik pemujaan terhadap makhluk halus, pohon-pohon keramat, dan ziarah kubur dengan cara yang melanggar syariat menjadi fenomena umum. Ia menganggap bahwa praktik-praktik tersebut tidak hanya melemahkan akidah umat, tetapi juga menjadikan mereka rentan terhadap eksploitasi sosial oleh elite Hindu dan aparat kolonial Inggris (Eaton, 1993).

Konteks intelektual global saat itu menunjukkan umat Islam mengalami kemunduran akibat dominasi kolonial dan stagnasi dalam bidang pendidikan, sosial, dan politik, sehingga muncul semangat reformasi yang bertujuan memperbaharui cara pandang dan praktik keislaman agar sesuai dengan tuntutan zaman dan merespons tekanan kolonial (Lapidus, 1995). Haji Shariatullah mengadopsi semangat *tajdid* (pembaruan) ini dengan melakukan *ijtihad* untuk mengembalikan kehidupan umat ke jalan yang sesuai dengan syariat, sekaligus menghadapi ketimpangan sosial dan penindasan kolonial di Bengal. Ia memosisikan dirinya sebagai agen dakwah dan reformasi, menyerukan agar umat Islam Bengal kembali kepada kemurnian ajaran Islam. Dalam berbagai pengajiannya, ia menekankan prinsip *fard* (kewajiban individual) sebagai landasan keberagamaan yang otentik, yang kemudian menjadi basis penamaan Gerakan Faraidi (Ali, 2006).

Melalui Gerakan Faraidi, perjuangan Haji Shariatullah menjadi gerakan intelektual sekaligus sosial-politik yang menggabungkan pemurnian ajaran Islam dan perlawanan terhadap kolonialisme serta ketidakadilan sosial. Dia

memobilisasi umat dengan landasan ilmu yang kokoh sehingga gerakannya, Gerakan Faraidi, tidak hanya sebagai pembaharuan ritual keagamaan, tetapi juga sebagai aspirasi kebangkitan umat Islam yang sadar akan posisi dan hak-haknya di tengah tekanan kolonial dan feodalisme lokal (Karim, 2019). Pendekatan intelektualnya yang berpijak pada ilmu agama asli dan reformasi sosial menjadikan Haji Shariatullah sebagai tokoh sentral dalam pembaharuan Islam di Bengal dan inspirasi bagi kebangkitan Islam di kawasan tersebut.

Dengan demikian, latar belakang intelektual Shariatullah membentuk landasan yang kokoh bagi munculnya agenda reformasi yang bersifat keagamaan sekaligus sosial. Ia bukan sekadar produk dari tradisi ulama lokal Bengal, tetapi juga merupakan hasil dari interaksi transnasional dengan pusat-pusat ilmu Islam di Timur Tengah, khususnya Makkah. Hal ini memperkuat posisi intelektualnya dan memberi legitimasi spiritual bagi gerakan yang ia rintis di tengah masyarakat Muslim yang sedang menghadapi krisis identitas.

Usaha-usaha Reformasi Islam Haji Shariatullah

Setelah kembali dari Makkah pada tahun 1818, Haji Shariatullah segera menginisiasi sebuah gerakan reformasi keagamaan yang kemudian dikenal sebagai Gerakan Faraidi. Gerakan ini dinamai dari istilah *fard* (plural: *fara'id*), yang merujuk pada kewajiban-kewajiban dasar dalam Islam. Menurut Shariatullah, umat Islam Bengal telah lalai menjalankan kewajiban agama secara benar karena terpengaruh oleh praktik-praktik lokal yang menyimpang dan dominasi sosial-keagamaan kaum non-Muslim (Ahmed, 1981). Gerakan ini berfokus pada penegakan kewajiban agama (*fard*) yang berdasarkan Al-Quran dan Sunnah secara ketat, dengan tujuan menghilangkan praktik-praktik keagamaan yang dianggap menyimpang seperti *bid'ah*, *syirik*, dan ritual-ritual adat yang tidak sesuai syariat Islam, misalnya upacara-upacara kelahiran, pernikahan, kematian,

dan penghormatan berlebihan kepada para wali atau *pir* (Karim, 2019).

Usaha pertama yang dilakukan oleh Shariatullah adalah penyadaran tauhid. Ia menekankan pentingnya pemurnian akidah dari segala bentuk kemusyrikan dan bid'ah. Dalam berbagai pengajiannya, ia menyerukan penolakan terhadap praktik seperti pemujaan kuburan, kepercayaan kepada makhluk halus, dan penggunaan jimat atau benda keramat. Praktik-praktik tersebut dinilai sebagai bentuk pencemaran terhadap kemurnian ajaran Islam yang sejati (Ali, 2006). Haji Shariatullah juga menekankan pentingnya pengamalan lima rukun Islam secara benar, dan menolak segala bentuk penyimpangan keagamaan yang telah menjadi kebiasaan di masyarakat Muslim Bengal. Oleh karena itu, Shariatullah menekankan bahwa setiap Muslim harus kembali kepada prinsip-prinsip dasar Islam sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah (Karim, 2019).

Usaha kedua adalah pembaruan ibadah dan pelurusan praktik keagamaan. Shariatullah mengajak umat untuk melaksanakan salat berjamaah secara benar, mempelajari hukum-hukum Islam yang sahih, serta meninggalkan ritual yang bercampur dengan unsur budaya non-Islam. Ia juga melarang keterlibatan umat Islam dalam perayaan keagamaan Hindu atau praktik-praktik adat yang tidak Islami. Dalam konteks ini, Shariatullah menjalankan apa yang bisa disebut sebagai *Islamisasi ruang publik*, dengan memperjuangkan identitas keagamaan yang bersih dari pengaruh sinkretik (Metcalf, 2009).

Usaha ketiga adalah pengorganisasian basis sosial dan ekonomi umat, khususnya di kalangan petani Muslim. Shariatullah melihat bahwa struktur sosial kolonial di Bengal sangat eksploitatif, di mana petani Muslim terpinggirkan oleh sistem zamindari yang dikendalikan elite Hindu dan disahkan oleh pemerintah kolonial Inggris. Ia mendorong umat Islam untuk menolak pembayaran pajak kepada tuan tanah non-Muslim, yang dianggap sebagai tindakan melawan ketidakadilan

dan memelihara kehormatan keislaman mereka (Eaton, 1993). Ia juga menyerukan penghapusan pembagian kelas sosial dalam komunitas Muslim antara *Ashraf* (bangsawan) dan *Atrap* (masyarakat biasa), karena bertentangan dengan prinsip kesetaraan dalam Islam (Khan, 1984). Dengan demikian, gerakannya membawa dimensi sosial dengan menuntut keadilan dan persaudaraan universal di antara umat Muslim. Tindakan ini mencerminkan keterpaduan antara misi keagamaan dan perjuangan sosial.

Di samping aspek spiritual, Gerakan Faraidi memiliki muatan politik yang kuat. Haji Shariatullah menolak dan mengkritik pemerintahan kolonial Inggris sebagai pemerintahan non-Muslim yang tidak sah menurut hukum Hanafi, sehingga umat Islam Bengal tidak diizinkan melaksanakan beberapa ibadah penting secara penuh seperti salat Jumat dan Id di wilayah yang berada di bawah kekuasaan kolonial. Dengan pandangan ini, Gerakan Faraidi menganggap wilayah tersebut sebagai *Darul Harb* (wilayah perang) sehingga membatasi pelaksanaan ritual-ritual tertentu sampai lahir pemerintahan Muslim yang merdeka (Uddin, 2006).

Gerakan Faraidi yang ia pelopori memiliki dimensi yang lebih luas dari sekadar purifikasi keagamaan. Ia membentuk jaringan ulama dan dai di berbagai wilayah Bengal yang bertugas mengajarkan prinsip-prinsip Islam yang murni, serta membimbing umat dalam kehidupan sosial yang berkeadilan. Dakwahnya tidak terbatas pada wacana teologis, tetapi juga menyasar persoalan struktural seperti kemiskinan, kezaliman politik, dan ketimpangan ekonomi (Rahman, 2014). Gerakan Faraidi mendapat sambutan luas terutama di daerah-daerah seperti Dhaka, Faridpur, Mymensingh, dan Comilla, di mana mayoritas penduduk Muslim adalah petani yang tertindas oleh para zamindar Hindu dan pengusaha Eropa. Namun, lantaran gerakan ini menentang praktik-praktik yang dijalankan para zamindar dan elite sosial, Haji Shariatullah dan pengikutnya

menghadapi tekanan keras, termasuk pengusiran dan pemidanaan oleh aparat kolonial atas desakan para tuan tanah (Banglapedia, n.d.). Konflik ini kemudian menggeser Gerakan Faraidi menjadi bukan hanya reformasi keagamaan, tetapi juga perjuangan sosial-ekonomi untuk membela hak-hak petani dan menentang eksploitasi serta penjajahan Inggris.

Gerakan Faraidi juga memperlihatkan daya tahan yang tinggi meskipun menghadapi tekanan dari penguasa kolonial. Pemerintah Inggris memandang gerakan ini sebagai ancaman potensial karena sifatnya yang membangkitkan kesadaran kolektif umat Islam dan mendorong resistensi terhadap sistem kolonial. Namun demikian, karena gerakan ini lebih bersifat keagamaan dan sosial, ia mampu bertahan dan bahkan berkembang di bawah kepemimpinan putranya, Dudu Miyan, setelah wafatnya Haji Shariatullah (Ali, 2006). Muhsinuddin Ahmad yang dikenal sebagai Dudu Miryan, melanjutkan perjuangan dengan memperluas dimensi gerakan menjadi agenda agraria yang menentang pajak berlebihan dan kerja paksa dalam bercocoktanam, sehingga gerakan ini juga menjadi simbol perlawanan kelas bawah di Bengal (Banglapedia, n.d.).

Dengan demikian, usaha-usaha reformasi yang dilakukan oleh Haji Shariatullah menunjukkan karakteristik gerakan Islam yang holistik, yaitu dimensi spiritual, sosial, dan politik saling berkelindan di kalangan Muslim Bengal, dengan tujuan membangkitkan kesadaran keagamaan yang murni dan memperjuangkan keadilan sosial di tengah penindasan kolonial serta eksploitasi feodal. Gerakan ini menjadi model awal sebuah gerakan sosial yang kelak berkembang menjadi tradisi gerakan Islam di Asia Selatan, yang memadukan kesalehan individual dengan kesadaran kolektif dan perjuangan sosial-politik (Robinson, 2000).

Pengaruh Haji Shariatullah terhadap Kebangkitan Islam di Bangladesh

Peran Haji Shariatullah dalam membangkitkan Islam di wilayah Bangladesh tidak hanya terbatas pada ranah keagamaan, tetapi juga merambah aspek sosial, budaya, dan politik umat Islam. Gerakan Faraidi yang ia rintis menjadi tonggak penting dalam mengubah kesadaran keislaman masyarakat Muslim Bengal, yang kala itu mengalami marginalisasi sistematis di bawah kekuasaan kolonial Inggris serta dominasi kaum zamindar (tuan tanah) Hindu (Ahmed, 1981). Pengaruh Haji Shariatullah sangat besar dan meninggalkan dampak berkelanjutan. Melalui Gerakan Faraidi, ia mendorong umat Islam Bangladesh untuk kembali kepada kemurnian ajaran Islam berdasarkan Al- Qur'an dan Hadis, sekaligus menolak tradisi yang bercampur dengan kepercayaan lokal. Langkah-langkah ini membentuk fondasi intelektual dan spiritual yang kokoh bagi komunitas Muslim setempat.

Salah satu dampak paling mendasar dari dakwah Haji Shariatullah adalah terbentuknya identitas keislaman yang lebih sistematis dan sadar akan perbedaan religius, baik dalam ranah ibadah maupun ekspresi sosial. Ia menanamkan pemahaman bahwa menjadi seorang Muslim tidak semata berkaitan dengan ritual individual, tetapi juga mencakup identitas kolektif yang perlu dijaga dan diekspresikan secara aktif di ruang publik serta dalam kehidupan sosial sehari-hari (Eaton, 1993). Dalam konteks ini, Haji Shariatullah dapat dilihat sebagai pelopor rekonstruksi jati diri keislaman masyarakat yang sebelumnya terjebak dalam praktik sinkretis dan subordinasi budaya. Pengaruhnya turut mendorong kebangkitan identitas Islam di Bangladesh, yang tercermin pada penguatan lembaga keagamaan, kemajuan pendidikan Islam, serta penerapan nilai-nilai Islam dalam ranah sosial dan ekonomi, termasuk pertumbuhan pesat perbankan syariah di negara tersebut (Lapidus, 1995). Kesinambungan ini mencerminkan bahwa semangat pembaruan yang diwariskan Haji Shariatullah telah membentuk karakter umat Islam

Bangladesh yang semakin menyadari nilai-nilai Islam dan pentingnya penerapan syariat dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Gerakan yang digagas Haji Shariatullah melahirkan konsep kesalehan sosial (social piety), yakni bentuk keberagamaan yang diarahkan pada perubahan sosial. Ia membangun tradisi dakwah yang menekankan pentingnya ʿamal dan iṣlāḥ (perbaikan sosial), sehingga Islam dipahami bukan hanya sebagai sistem ibadah, tetapi juga sebagai tatanan moral dan sosial yang mengharuskan perlawanan terhadap ketidakadilan dan kesenjangan (Metcalf, 2009). Prinsip-prinsip ini menjadi landasan ideologis bagi perkembangan gerakan-gerakan Islam berikutnya di kawasan tersebut. Lebih jauh, perjuangan Haji Shariatullah berkontribusi pada munculnya dinamika politik Islam yang kian menguat di Bangladesh, memengaruhi relasi antara nilai-nilai sekuler dan keislaman dalam ruang publik nasional. Sikapnya yang menolak membayar pajak kepada elite Hindu dan pemerintah kolonial bukan sekadar bentuk perlawanan ekonomi, melainkan simbol penolakan terhadap dominasi non-Muslim atas umat Islam (Rahman, 2014). Strategi ini menjadi inspirasi bagi gerakan perlawanan Islam di Bengal hingga memasuki akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Gerakan Faraidi kerap dipandang sebagai embrio gerakan Islam modern di Bangladesh, karena menunjukkan upaya terstruktur dalam membangun kemandirian spiritual dan sosial umat Islam. Robinson (2000) mencatat bahwa meskipun tidak membentuk negara Islam maupun institusi politik formal, gerakan ini berhasil menanamkan fondasi bagi masyarakat Muslim yang memiliki kesadaran hukum Islam dan standar moral yang tinggi. Fondasi ini, pada gilirannya, berkontribusi terhadap arah kebangkitan politik umat Islam di Asia Selatan, termasuk dalam dinamika perjuangan kemerdekaan. Warisan Haji Shariatullah juga tampak pada keberlanjutan gerakan ini pasca wafatnya, khususnya di bawah kepemimpinan putranya,

Dudu Miyan, yang meneruskan perjuangan dengan strategi yang lebih tegas dan konfrontatif terhadap kekuasaan kolonial. Hal ini menegaskan bahwa ide dan nilai yang diwariskan Shariatullah memiliki daya tahan tinggi dan berkembang menjadi basis pergerakan massa Islam yang lebih luas (Ali, 2006).

Secara kultural, jejak warisan Haji Shariatullah masih terasa dalam tradisi keagamaan masyarakat Bangladesh hingga saat ini. Di banyak wilayah pedesaan, komunitas Muslim tetap berpegang pada prinsip-prinsip Gerakan Faraidi, khususnya dalam pemurnian akidah dan pelurusan praktik ibadah. Pengaruh tersebut menjadi bagian integral dari narasi kebangkitan Islam lokal, yang kerap luput dari perhatian kajian-kajian yang terlalu terpusat pada dinamika Islam global. Dalam perspektif ini, Haji Shariatullah tidak hanya berperan sebagai reformis keagamaan, tetapi juga sebagai penggugah kesadaran Islam yang autentik dan berpijak pada realitas lokal Bengal. Gerakan yang ia pelopori membuka ruang baru bagi ekspresi Islam yang mandiri, kritis, dan transformatif di tengah konteks kolonial. Dampaknya dapat ditelusuri dalam berbagai aspek kehidupan umat Islam Bangladesh, mulai dari pola ibadah hingga penguatan identitas kolektif (Ahmed, 1981; Rahman, 2014). Oleh karena itu, peran Haji Shariatullah bukan sekadar historis sebagai pelopor reformasi, tetapi juga sebagai sumber inspirasi kebangkitan Islam modern yang pengaruhnya tetap hidup dalam ranah keagamaan, sosial, dan politik Bangladesh hingga masa kini.

Penutup

Haji Shariatullah menempati posisi penting dalam sejarah kebangkitan Islam di Bengal pada abad ke-19. Melalui Gerakan Faraidi yang ia pelopori, ia memadukan semangat pemurnian akidah dengan perjuangan sosial yang membela kaum Muslim dari praktik sinkretik, dominasi elite Hindu, dan penindasan kolonial Inggris. Latar belakang intelektualnya yang terbentuk selama tinggal di Makkah membekalinya dengan perspektif *tajdīd* (pembaruan) yang kuat dan konsisten terhadap ajaran

Islam murni. Ia bukan hanya seorang ulama yang menyerukan perbaikan ritual, tetapi juga tokoh reformis yang menggerakkan kesadaran kolektif umat Islam untuk menegakkan martabat agama dan keadilan sosial.

Usaha-usaha reformasi yang dilakukan Shariatullah—mulai dari pemurnian tauhid, pelurusan praktik keagamaan, hingga pengorganisasian umat dalam menghadapi struktur sosial yang tidak adil—telah menghasilkan transformasi yang sangat penting bagi umat Islam Bengal untuk memahami dan mengekspresikan identitas keagamaannya. Gerakannya mampu membentuk komunitas Muslim yang memiliki kesadaran religius, keberanian sosial, dan kepercayaan diri dalam menolak subordinasi budaya dan politik.

Pengaruh jangka panjang dari gerakan ini terlihat dalam warisan intelektual dan praksis keagamaan di Bangladesh dewasa ini. Gerakan Faraidi menjadi inspirasi bagi perkembangan gerakan Islam lokal yang berakar kuat pada konteks masyarakatnya, sekaligus membuka jalan bagi kebangkitan Islam yang lebih luas di Asia Selatan. Dengan demikian, Haji Shariatullah dapat dipahami sebagai figur reformis terkemuka yang menjembatani semangat Salafiyah dengan keberagamaan yang kontekstual dan berkeadilan sosial. Kajian atas kiprahnya tidak hanya penting untuk memahami sejarah Islam lokal, tetapi juga memberikan pelajaran berharga tentang relevansi gerakan reformasi dalam menghadapi tantangan zaman.

Daftar Pustaka

Abdurahman, D., & Istiqomah, N. S. (2025). *Peradaban Islam: Paradigma, Metodologi, dan Prosedur Penelitian*. Grafiti Press.

Ahmed, R. (1981). *The Bengal Muslims 1871–1906: A Quest for Identity*. Oxford University Press.

Ali, M. S. (2006). *The History of the Faraizi Movement in Bengal (1818–1906)*. Institute of Islamic History, Culture and Civilization.

Banglapedia. (n.d.). *Faraizi Movement"; "Shariatullah, Haji"; "Dudu Miyan*. National Encyclopedia of Bangladesh. https://en.banglapedia.org/

Eaton, R. M. (1993). *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. University of California Press.

Karim, M. A. (2019). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Bagaskara.

Khan, M. A. (1984). *History of The Fara'idi Movement*. Islamic Faoundation Library.

Lapidus, I. M. (1995). *A history of Islamic societies*. Cambridge University Press.

Metcalf, B. D. (2009). *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton University Press.

Rahman, A. (2014). Muslim Reform Movements in Colonial India: The Case of the Faraidi Movement. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, *4*(2).

Robinson, F. (2000). *Islam and Muslim History in South Asia*. Oxford University Press.

Tosh, J. (2015). *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*. Routledge.

Uddin, M. S. (2006). *Constructing Bangladesh: Religion, Ethnicity, and Language in an Islamic Nation*. University of North Carolina Press.

06

IDENTITAS SALAFI DI JAMBI[1]

Ulya Fuhaidah

Pendahuluan

Salafi bukanlah konsep yang baru dalam kajian Islam, namun Gerakan Salafi dan Wahabi menjadi fenomenal sesudah peristiwa 9 September 2011 dengan lahirnya kelompok al-Qaeda dan Negara Islam Suriah. Kajian tentang Salafi kemudian marak dilakukan oleh para peneliti dari berbagai pendekatan baik social maupun politik. Dalam *Lisan al Arab*, Ibn Manzur mendefinisikan Salafi berasal dari kata sa-la-fa yang artinya "yang terdahulu". Sedangkan menurut istilah, Salafi seringkali didefinisikan sebagai kelompok Sunni Muslim yang mengikuti ajaran *al-Salaf al-Salih* dan ingin menerapkannya secara *kaffah* dalam kehidupan modern (Wagemaker, 2008, 2009, 2016, 2021).

Kelompok Salafi ingin menerapkan ajaran *al-Salaf-al Salih* di seluruh aspek sosial, ekonomi, dan politik di kehidupan modern. Mereka meyakini bahwa mereka adalah kelompok yang disebut dalam Sahih Bukhari "sebaik-baik manusia adalah

[1] Tulisan ini diadaptasi dari disertasi saya yang berjudul "*Salafi Movement: History, Social Implication, and Political Impact*". Telah diujikan pada sidang ujian *Viva Voce Doctor Philosophy* di Coventry University pada 22 Mei 2025.

generasiku (*Sahabat*), kemudian generasi setelah mereka (*Tabiín*), dan kemudian generasi setelah mereka (*Tabiút Tabiín*)". Dalam hadis ini tidak ada kata Salafi secara eksplisit, namun menurut jumhur ulama, meyakini bahwa generasi terbaik dalam Islam adalah generasi *al-Salaf al-Salih*. Namun demikian terdapat perbedaan pendapat tentang masa terbaik generasi tersebut, apakah empat puluh tahun sejak masa Nabi Muhammad, delapan puluh tahun, atau sesudahnya sampai mencapai masa seratus tahun (Nahouza, 2018).

Secara umum, para sejarawan seringkali merujuk genealogi Salafi kepada tiga masa. Pertama, istilah Salafi sering dirujuk kepada Ibnu Taymiyah (w.1328) dan para muridnya. Kedua, istilah Salafi dirujuk kepada gerakan reformasi Islam yang digagas oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan koleganya. Ketiga, Gerakan Salafi-Wahabi kontemporer lahir seiring dengan perubahan politik di Saudi Arabia di tahun 1970-an (Anjum, 2016). Lauziere berpendapat bahwa Salafi sebelum tahun 1970 adalah gagasan teologi dan dogma, bukan gerakan sosial keagamaan dan politik. Lauziere memberikan contoh bahwa Ibn Katsir (w.1373) adalah murid Ibn Taymiyah namun dia menjadi pengamal madhab Syafi'í (Lauziere, 2010).

Beberapa sejarawan membagi Salafi menjadi beberapa kelompok. Akman dan Cakirtas membedakan Salafi menjadi dua kelompok yakni tradisional Salafi dan *Neo-Salafi*. Tradisonal Salafi adalah kelompok Salafi yang ingin menerapkan ajaran *al-Salaf al-Salih* dengan pendekatan dakwah dan tidak terlibat politik praktis. Sementara kelompok *Neo-Salafi* adalah mereka yang ingin menerapkan *Manhaj Salaf* dengan pendekatan yang lebih radikal dan eksklusif serta terlibat dengan politik dan kekerasan (Akman & Cakirtas, 2021).

Wiktorowicz adalah sejarawan pionir yang membagi Salafi menjadi tiga tipologi, yakni *puris, politicos*, dan *jihadi*. Kelompok puris adalah kelompok Salafi yang lebih folkus kepada dakwah untuk memurnikan tauhid dan akidah umat

Islam melalui pendidikan. Kelompok *politicos* adalah kelompok Salafi yang terlibat secara aktif di arena politik. Kelompok *jihadi* adalah mereka yang lahir sesudah perang Afghanistan dan ingin mendirikan negara Islam. Kelompok ini lahir untuk menyerang Amerika Serikat dan sekutunya (Wiktorowicz, 2005).

Tipologi Salafi oleh Wiktorowicz menjadi pondasi awal kategori Salafi dalam kajian selanjutnya oleh para sejarawan. Namun demikian, tipologi ini mendapat pertentangan dari Pall (2018) dan Amghar (2020). Mereka berpendapat bahwa kategori Salafi oleh Wicktorowicz tidak lagi relevan pasca perubahan geopolitik yang terjadi di wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara (MENA). Kategori antara purist, politicos, dan jihadi dianggap sangat kabur sesudah terjadinya partisipasi aktif Salafi di Mesir ke dalam partai politik. Sementara di Tunisia, terjadi sebaliknya. Salafi yang sebelumnya sangat aktif terlibat dalam kancah politik berubah dan menarik diri dari politik dan hanya fokus kepada dakwah dan pendidikan (Wagemaker, 2017; Merone, 2021; Cavatorta, 2023).

Selanjutnya, di dalam kelompok Salafi terdapat perbedaan pendapat tentang bagaimana cara mengimplementasikan *Manhaj* Salafi di era kontemporer ini. Beberapa ulama meyakini bahwa para *al-Salaf al-Salih* adalah mereka yang sangat berpegang teguh kepada al-Qurán, Hadith, ijma', dan qiyas. Sementara ulama yang lain berbeda pendapat. Ahmad ibn Hambal dan kelompoknya, meyakini bahwa *al-Salaf al-Salih* hanya berpegang teguh kepada al-Quran dan hadith. Hal ini juga disepakati oleh sebagian kelompok Salafi. Menerapkan ajaran *al-Salaf al-Salih* artinya berpegang kepada al-Qur'an dan Hadith tanpa harus mengikuti salah satu madhab dalam Islam.

Hal yang menarik dalam kajian Salafi adalah perdebatan tentang persamaan dan perbedaan antara Salafi dan Wahabi. Sebagian sejarawan meyakini bahwa Salafi dan Wahabi adalah ibarat satu mata uang dengan dua sisi yang berbeda. Akman dan Cakirtas membedakan keduanya dengan nama yang berbeda

yakni Tradisional Salafi dan Neo-Salafi. Tradisional Salafi merujuk kepada mereka yang mengikuti ajaran para a*l-Salaf-al Salih* sedangkan Neo-Salafi adalah kelompok Wahabi yang merupakan keturunan kelompok Khawarij. Ciri khas kelompok ini adalah radikal, fanatik, dan ekslusif (Akman & Cakirtas, 2021). Sementara sejarawan yang lain meyakini bahwa Salafi dan Wahabi adalah dua hal yang satu. Commin menjelaskan bahwa Wahabi pada masa Muhammad ibn Abdul Wahab menolak disebut sebagai kelompok Wahabi. Mereka menamakan kelompoknya sebagai *al-Muwahhidun* atau kelompok Najdi, sedangkan kelompok di luar Wahabi menyebut mereka sebagai pengikut madhab Hanbali. Pada masa kelahirannya di tahun 1700, Turki Usmani merasakan ancaman atas dakwah kelompok Wahabi ini, namun sesudah Usmani runtuh, mereka menyebut diri mereka kelompok Salafi (Commin, 2015). Selain Commin, Zamhari juga tidak membedakan anatara Salafi dan Wahabi karena dalam tulisannya, ia menggunakan istilah Salafi-Wahabi (Zamhari, 2022). Sebagaimana Zamhari, Abdullah juga menggunakan istilah Salafi-Wahabi untuk merujuk gerakan puritanisme kontemporer di Malaysia (Abdullah, 2022). Beberapa penulis lain seperti Noviandy, dkk memakai istilah Salafi-Wahabi untuk mengeksplorasi gerakan puritanisme di Aceh (Noviandy, 2022) dan Abidin & Hafizah juga menggambarkan konflik Salafi-Wahabi dengan Masyarakat di Kalimantan Selatan (Abidin & Hafizah, 2019).

Terdapat beberapa tulisan terkait dengan persamaan dan perbedaan tentang Salafi dan Wahabi namun belum ada yang membahas tentang bagaimana pengetahuan ini pada para pengamal *manhaj* Salafi itu sendiri. Tulisan ini ingin mengkaji tentang bagaimana pemahaman para penganut Salafi di Jambi tentang persamaan dan perbedaan antara Salafi dan Wahabi. Hal ini dilatarbelakangi oleh maraknya tuduhan kelompok Salafi kepada non-Salafi tentang ber-Islam hanya berdasarkan ajaran turun temurun tanpa mengetahui ajaran pokok dalam Islam

dan pemahaman tentang sebuah amalan. Tuduhan semacam ini seringkali dilontarkan untuk mengkritik kelompok Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan kelompok yang tidak se-*manhaj* dengan mereka.

Pembahasan

a. Salafism di Indonesia

Para sejarawan berpendapat bahwa Gerakan Salafi di Indonesia menemukan momentumnya pasca tumbangnya pemerintahan Orde Baru pada 1998 (Hasan, 2006, 2007, 2010, dan 2018). Meskipun demikian, para sejarawan seringkali merujuk Perang Paderi (1803-1837) sebagai embrio Gerakan Salafi di Indonesia. Perang ini dimotori para ulama yang ingin memurnikan ajaran Islam dari praktik adat dan tradisi yang melenceng dari ajaran Islam di tanah Minangkabau. Oleh karena itu Hasyim menyebut Gerakan Paderi ini sebagai neo-Hanbali's di Indonesia (Hasyim, 2020). Neo Hanbali juga sering merujuk kepada organisasi massa Islam Muhammadiyah yang didirikan pada 1912 karena memiliki misi yang sama yakni memurnikan ajaran Islam dari praktik *tahayul*, *bidáh*, dan *khurafat*. Selain Muhammadiyah, Persatuan Islam Indonesia (Persis) juga memiliki tujuan untuk memurnikan ajaran Islam berdasarkan al-Qurán dan Sunnah sesuai dengan pemahaman *al-Salaf al-Salih*. Organisasi ini didirikan oleh Muhammad Yunus dan Sanusi pada 1923 di Bandung.

Pasca kemerdekaan Indonesia, Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDI) juga memiliki misi berdakwah di seluruh wilayah Indonesia untuk memurnikan ajaran Islam sesuai dengan al-Qurán dan Sunnah. Organisasi ini didirikan oleh Muhammad Natsir pada tahun 1967 pasca dibubarkannya Partai Masyumi. Melalui organisasi inilah *manhaj* Salafi memperluas pengaruhnya di Indonesia melalui kerjasama dengan lembaga Salafi yang disponsori oleh Saudi Arabia seperti Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA).

LIPIA didirikan di Jakarta pada 1980. Lembaga ini disponsori oleh Saudi Arabia untuk mencetak para pengajar Bahasa Arab dan hukum Islam di bawah naungan Universitas Islam Imam Muhammad ibn Saud di Ryadh. Sebelumnya, pendidikan dan pengajaran Bahasa Arab di Indonesia tidak memenuhi kualitas dan kuantitas. LIPIA mengajarkan pendidikan formal berdasarkan *manhaj* Salafi dengan menitikberatkan pada kajian tentang tauhid, penolakan terhadap *bidáh* dan *khurafat*, kembali kepada al-Qurán dan Hadith sesuai *manhaj* Salafi. LIPIA juga banyak memberikan beasiswa, jaminan kesehatan, dan asrama gratis sehingga banyak menarik minat mahasiswa dari wilayah Indonesia Timur. Institusi ini juga menjadi jembatan para lulusan terbaiknya untuk melanjutkan pendidikan tinggi ke universitas di Saudi Arabia terutama Imam Muhammad ibn Saud di Ryadh (Kovacs, 2014). Qurtubi mencatat tidak hanya Universitas Muhammad ibn Saud sebagai tujuan mahasiswa Indonesia, namun juga Universitas Umul Qura di Makkah, Universitas Islam Madinah, King Saud University, King Abdullah University, King Fahd University. Sekembalinya ke tanah air, para pelajar ini akan menjadi agen penyebar Salafism di Indonesia

Selain aktif dalam bidang pendidikan dan pengajaran, LIPIA juga menerjemahkan buku-buku Wahabi ke dalam Bahasa Indonesia. Oleh karena itu, mahasiswa di LIPIA mendapat pengaruh Arab Saudi secara kultural maupun intelektual contohnya seperti memakai gamis, memanjangkan jenggot, dan memakai celana *isbal* atau di atas mata kaki bagi laki-laki. Begitu juga dengan komunikasi keseharian, mereka menyapa dengan panggilan seperti Abu Fatur yang artinya bapak si Fatur seperti halnya tradisi Masyarakat Arab.

Abu Nida Adalah tokoh utama penyebar *Manhaj* Salafi di Indonesia. Nama aslinya adalah Chomsaha Shafwan. Ia adalah alumni Imam Muhammad University di Riyadh. Reformasi politik di Indonesia memberinya ruang gerak yang leluasa untuk menyebarkan Salafism. Posisinya sebagai dosen di Fakultas Teknik

menjadi daya tarik tersendiri. Ia memiliki akses untuk berdakwah di masjid kampus. Ia kemudian sangat populer dan membangun Yayasan *Majelis at-Turots al-Islami* di Yogyakarta. Pada tahun 2002 ia dan koleganya telah berhasil membangun jaringan Salafi dan menyebarluaskan *Manhaj* Salafi di Indonesia, termasuk Salafi di Jambi. Salafi tumbuh dan berkembang pesat melalui pesantren dan pendidikan (Hasan, 2010; Wahid, 2014; Jahroni, 2020; Chaplin, 2021). Meskipun demikian, Salafi tidak sama dengan organisasi massa Islam di Indonesia seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan lainnya. Jumlah anggota dan simpatisan kelompok Salafi tidak dapat dihitung. Mereka tidak memiliki organisasi yang terstruktur seperti pengurus pusat, pengurus wilayah, pengurus cabang, dan seterusnya. Mereka juga tidak memiliki kartu anggota dan semacamnya. Ambivalensi mereka terlihat dalam skala yang lebih kecil yakni setiap kelompok Salafi yang memiliki pesantren, pasti bernaung di bawah sebuah yayasan dan memiliki struktur organisasi (observasi).

b. Masuk dan Berkembangnya *Manhaj* Salafi di Jambi

Embrio Salafi di Jambi mulai muncul sejak akhir tahun 1997. Berdasarkan wawancara dengan Abdurahman, seorang dokter yang juga menjadi sesepuh dan pendiri pengajian Salafi di Jambi menjelaskan secara detail bagaimana ia menyebarkan *Manhaj* Salafi di Jambi. Ia menuturkan kisahnya sejak menjadi mahasiswa di Yogyakarta. Sebagaimana dijelaskan di atas, Yogyakarta dan Abu Nida menjadi media penting penyebar *Manhaj* Salafi di Indonesia. Abdurahman mengikuti *daurah* yang diselenggarakan oleh Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di pondok pesantren yang berafiliasi dengan Abu Nida dan Salafi. Ia mengikuti *daurah* selama hampir 2 pekan di Pesantren Ibn Qayyim, Yogyakarta. Dalam *daurah* inilah Abdurahman mengenal *Manhaj* Salafi. Peserta *daurah* diajarkan dua kitab utama Salafi seperti *Firqatun Najiyyah* (golongan yang selamat) dan *Ushul Tsalasah*. Ia juga mempelajari dan memperdalam al-Qurán dan Sunnah di sana (Abdurahman, wawancara).

Kitab *Firqatun Najiyyah* adalah salah satu kitab yang dikarang oleh Syekh Salafi asal Yaman, Muqbil Hadi al-Wadí (w.2001). Secara garis besar, kitab ini menjelaskan tentang siapakah golongan yang selamat dalam Islam. Berdasarkan hadith Nabi, umat Islam terpecah menjadi 73 golongan, semuanya akan masuk neraka kecuali satu. Sementara kitab *Ushul Tsalasah* Adalah kitab yang dikarang oleh Syekh Muhammad ibn Abdul Wahhab dan berisi tentang tiga landasan utama pertamnyaan dalam kubur yang akan dialami oleh setiap hamba yakni: siapa rabbmu? Apa agamamu, dan siapa nabimu?

Selanjutnya, Abdurahman menjelaskan tentang kontestasi antara kelompok Salafi dan Ikhwanul Muslimin pada masa itu, tahun 1989. Hal ini terjadi karena dinamika Gerakan Islam di Timur Tengah yang melibatkan perbedaan ideologi, strategi dakwah, dan sikap politik. Salafi cenderung bersifat apolitik dan konservatif, sebaliknya kelompok Ikhwanul Muslimin berpolitik secara aktif. Perbedaan ideologi keduanya kemudian melahirkan gerakan politik yang berbeda tajam. Meskipun pengaruh Ikhwanul Muslimin sangat kuat pada masa itu, Abdurahman tetap memilih setia kepada *Manhaj* Salafi.

Abdurahman Bersama lima alumni dari jaringan Salafi di Yogyakarta bertemu di Kota Jambi. Mereka berkumpul kembali pasca penerimaan tes pegawai negeri sipil pada masa itu. Abdurahman dan kawan-kawan mendaftar lowongan pegawai negeri di formasi yang berbeda. Sistem penerimaan pegawai saat itu bersifat sentralistik. Semua formasi dan penentuan tempat kerja diputuskan oleh pemerintah pusat. Hasil kelulusan menyatakan bahwa ia diterima menjadi dokter di wilayah kerja Kota Jambi. Sejak saat itulah ia bersama lima alumni Salafi Yogyakarta memutuskan untuk berkumpul dan mengupgrade kembali *Manhaj Salafi* di Jambi.

Pada awalnya mereka hanya berjumlah belasan orang. Pengamal Salafi terbanyak justru tinggal di wilayah luar kota Jambi. Terdapat satu perusahaan kayu nasional di luar kota Jambi,

Tanjung Jabung Barat, yang memiliki banyak karyawan pendatang dan mengamalkan *Manhaj* Salafi. Pada masa itu, pengajian dan *daurah* Salafi terkonsentrasi di wilayah ini dan berlangsung setiap akhir pekan. Dari peserta yang hanya puluhan, jumlah jamaah mereka kemudian berkembang pesat. Pasca dibubarkannya Laskar Jihad oleh pemerintah, para pengamal *manhaj* Salafi di Jambi mengalami peningkatan jumlah yang cukup signifikan (Abdurahman, wawancara).

Pada tahun 2002, didirikanlah Yayasan Salafi tertua di Jambi, yakni Yayasan *Darul Ulum*. Yayasan ini didirikan oleh Abdurrahman dan kawan-kawannya. Focus Yayasan ini adalah di bidang dakwah dan pengajaran al-Quran dan Hadis. Mereka tidak menyelenggarakan pendidikan formal sebagaimana yayasan Salafi yang berdiri belakangan seperti Yayasan *Darul Hadis*, Yayasan *Darul Qur'an*, Yayasan *Darul Arqam*, dan Yayasan *Darul Salam*. Yayasan Salafi lainnya juga terus berkembang di beberapa wilayah luar Kota Jambi sampai saat ini.

Informasi yang disampaikan oleh Abdurahman di atas, sesuai dengan hasil temuan riset Asya'ri di Jambi. Ia menyatakan bahwa Salafi muncul dan berkembang di Jambi sejak tahun 1997. Ia menyebutkan bahwa Salafi mulai menyebar atas peran Ustad Yusuf dan anaknya yang baru saja menyelesaikan pendidikan di Universitas Madinah. Pada masa itu, Yusuf adalah seorang tokoh ulama lokal yang memiliki pengajian di sebuah surau. Ia mengajarkan Salafi dan menuduh kelompok non-Salafi di Jambi sebagai pengamal *bidáh* setelah kedatangan putranya dari Saudi. Ia menghentikan semua kegiatan keagamaan seperti perayaan Maulid Nabi, perayaan Isra" dan Mikraj, dan lainnya. Ia bahkan menghimbau agar jamaah Perempuan untuk tidak datang ke masjid. Oleh karena itu muncul kontestasi dan perebutan otoritas keagamaan pada masjid di Jambi antara kelompok Salafi dan non-Salafi (Asyári, 2013).

Dakwah Salafi pada masa itu tidak mudah. Sebagaimana hasil wawancara dengan para partisipan Salafi senior di Jambi,

mereka mengisahkan tentang sulitnya menjadi pengamal *manhaj Salaf*. Dakwah mereka tidak diterima oleh Masyarakat Jambi. Hanya kelompok pemuda yang mau menerima dakwah Salafi. Mereka banyak diusir ketika berdakwah dari masjid ke masjid. Namun kondisi ini sekarang berbeda. Berdasarkan pengamatan di lapangan, Salafi di Jambi juga menggunakan masjid non-Salafi di Jambi untuk dakwah mereka. Beberapa masjid yang mereka gunakan misalnya Masjid Seribu Tiang, Masjid Nurdin Hamzah, dan Masjid Muhammadiyah di daerah Kasang Jambi. Selain menggunakan masjid non-Salafi untuk berdakwah, perubahan signifikan Salafi di Jambi adalah mengubah cara dakwah mereka dengan lebih atraktif. Mereka tidak lagi menuduh kelompok non-Salafi sebagai *pelaku bidáh* aliran sesat dalam Islam namun menitikberatkan kepada sunnah-sunah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat dilihat dari isi ceramah salah seorang ustad Salafi dari Jakarta pada *Tabligh Akbar* yang mereka selenggarakan di Kota Jambi. Dalam ceramahnya, ustad R menekankan tentang pentingnya berdakwah dengan cara yang santun, karena dakwah tidak hanya dengan kata-kata tetapi juga dengan contoh perbuatan yang baik (*dakwah bi al-hal*).

c. Identitas Salafi Jambi, Salafi atau Wahabi?

Mengkaji tentang Salafi tidak akan terlepas dari peran Saudi Arabia dan Gerakan Wahabi pada abad ke-18. Gerakan Wahabi diawali dari koalisi antara Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1792) dan Muhammad ibn Saud membangun Kerajaan Saudi Arabia. Muhammad ibn Abdul Wahab ingin memurnikan ajaran Islam dari *bidáh, takhayul, khurafat*. Sementara Kerajaan Arab Saudi menjadikan Wahabi sebagai ideologi resmi negara. Melalui bantuan finansial Saudi, paham Wahabi berkembang pesat ke seluruh dunia.

Pada abad ke 20, Saudi menjadi salah satu negara kaya di dunia berkat sumberdaya minyak yang mereka miliki. Penemuan minyak ini berkontribusi besar terhadap ekspor Wahabism ke seluruh dunia melalui pendanaan pembangunan masjid-

masjid, menyediakan beasiswa bagi para pelajar Muslim untuk melanjutkan pendidikan ke kampus di Saudi, dan menerbitkan serta menerjemahkan berbagai buku Salafi ke berbagai bahasa di dunia.

Pendidikan di Saudi juga mengalami kemajuan signifikan. Universitas Islam Madinah dibangun sebagai pusat kajian Islam dan memiliki kontribusi besar bagi penyebaran *Salafi* Salafi secara global melalui pendidikan dan alumni yang tersebar ke seluruh dunia. Universitas Islam Madinah tidak hanya menarik para mahasiswa untuk datang ke Saudi, namun juga para ulama dari luar Saudi. Muhammad Nasirudin al-Albani adalah ulama asal Albania yang mendapat undangan khusus untuk mengajar di universitas ini. Kepakarannya di bidang hadis semakin mengantarkannya menjadi ulama terkenal. Namun al-Albani memiliki pemikiran yang berbeda dengan ulama Wahabi Saudi tentang kewajiban bercadar bagi Muslimah. Ulama Saudi berpendapat bahwa memakai cadar bagi Muslimah adalah wajib hukumnya, namun Albani membolehkan Muslimah untuk tidak mengenakan cadar. Inilah awal perpecahan antara al-Albani dengan ulama Wahabi Saudi sehingga masa tinggalnya di Saudi dicabut dan dideportasi dari sana (Lacroix, 2009).

Albani tidak lagi menjadi pengajar di Saudi, namun pengaruhnya sangat besar bagi para muridnya. Dari sinilah muncul dan berkembang *Manhaj* Salafi yang memiliki perbedaan dengan ulama Wahabi. Salafi lebih menitikberatkan kepada al-Quran dan Hadis tanpa bersandar kepada imam madhab, sehingga sebagian dari mereka menyerukan "la madhabiyya fil Islam", sementara kelompok Wahabi lebih dekat kepada madhab Hanbali (Weisman, 2024). Namun demikian, dalam kajian Islam, Salafi seringkali digunakan secara bersamaan dengan Wahabi. Berikut ini pemahaman para pengamal Salafi di Jambi tentang perbedaan dan persamaan di antara keduanya. Data tentang pembahasan ini diperoleh hanya dari beberapa orang partisipan, sementara partisipan yang lain menolak memberikan penjelasan.

Berdasarkan observasi dan wawancara, Salafi di Jambi sangat berhati-hati dalam memberikan pendapat tentang hal yang mereka anggap tidak memiliki pengetahuan di dalamnya.

Menurut Ustad Sulaiman, salah seorang pengajar dari Yayasan *Darul Hadis*, Wahabi adalah sentimen yang dilancarkan kelompok Syiah untuk melemahkan dakwah Salafi (Sulaiman, wawancara, 02/02/2023). Sementara Shihab, memiliki pendapat yang berbeda. Ia menjelaskan Salafi-Wahabi secara etimologi yaitu "Salafi adalah generasi terbaik dalam Islam seperti kelompok *Sahabat, Tabiín, dan Tabiut Tabín*. Wahabi adalah pengikut Muhammad ibn Abdul Wahab, juga para pengikut *al-Salaf al-Salih*.

Senada dengan penjelasan dari Shihab, Aziz menjelaskan tentang Wahabi sebagai berikut:

> "Wahabi berasal dari kata *al-Wahhab*, yakni salah satu asma Allah. Selanjutnya terdapat pula nama tokoh bernama Wahab yakni Muhammad ibn Abdul Wahab (MAW). Setiap seratus tahun, selalu ada tokoh pembaharu dalam Islam, MAW adalah salah satu *mujaddid* itu. Meskipun demikian, juga eksis nama Wahab yang lain yakni Wahab bin Dustur (saya lupa), seorang Khawarij, yang dalam pemahaman saya suka menumpahkan darah. Wahabi juga terlibat dalam praktik membid'ahkan kelompok lain. Sebagai pengikut Salafi, saya menolak untuk membid'ahkan kelompok lain tanpa bukti dan dalil yang kuat" (Aziz, wawancara, 19/2/2023).

Pendapat yang senada juga dijelaskan oleh Ustad Umar, sebagai berikut

> "Salafi kalau kita cermati dari etimologi adalah ajaran Nabi yang belum terkontaminasi. Ajaran yang masih murni, tidak ditambah juga tidak dikurangi. Nah, Wahabi ini yang sesungguhnya di masyarakat sudah ada frame negatif. Kalau sudah mendengar kata Wahabi maka seolah-olah sudah mengkafirkan. Wahabi ini ada dua macam.

> Wahabi al-Khurtum memang yang dikatakan Khawarij. Ia muncul sebelum Abdul Wahab di awal abad 19 yang bekerjasama dengan Raja Saud untuk mengusir Inggris. Nah itu yang ada di Saudi. Jadi ketika ada kata Wahabi, maka bagi orang-orang yang membenci dari awal, setiap ada kata Wahab pasti salah kaprah. Contohnya adalah Idrus Ramli. Ia selalu menyalahkan Wahabi. Akhirnya kan menyalahkan Nabi juga. Kami tidak pernah seperti itu. Katanya umat Islam di Indonesia ini bermazhab Syafi'i, nah Imam Syafi'i adalah *Naasiru Sunnah*, penegak sunnah dan penolong sunnah" (Umar, wawancara, 11/4/2023).

Dalam pandangan ustad Umar yang juga salah satu anggota Majelis Ulama Indonesia di Kota Jambi, ia menyebut tentang salah kaprahnya masyarakat Indonesia yang menyamaratakan antara Salafi dan Wahabi. Ia juga menyebut tokoh non-Salafi, yakni Idrus Ramli yang selalu menebarkan tentang kesesatan Salafi dalam berbagai forum. Lebih lanjut, Umar juga menyebutkan bahwa sebagian besar masyarakat non-Salafi di Indonesia mengaku sebagai pengikut Imam Syafi'i (kelompok Nahdlatul Ulama), namun perilakunya bertolak belakang dengan Imam Syafi'í yang seorang *Naasiru* Sunnah atau penolong Sunnah.

Dari perspektif yang lain, Hindun menjelaskan tentang keterbatasan pengetahuannya tentang Salafi sebagai berikut: "Istilah Wahabi dan Salafi sering digunakan secara bersamaan untuk merujuk kepada seseorang yang mengikuti ajaran *al-Salaf al-Salih*. Secara personal, saya tidak mengetahui sejarahnya, namun saya tidak masalah dengan pelabelan Salafi dan Wahabi" (Hindun, wawancara 4/4/2023). Sementara Salamah, partisipan perempuan Salafi yang lain menjelaskan bahwa *Manhaj* Salafi mengikuti ajaran Islam yang dicontohkan oleh Rasul Allah, Muhammad SAW. Dengan demikian, Salafi adalah mereka yang mengikuti ajaran Rasul Allah.

Dari beberapa wawancara di atas, dapat ditarik pemahaman bahwa para penganut Salafi di Jambi memiliki pengetahuan yang

unik tentang perbedaan antara Salafi dan Wahabi. Sebagian dari mereka memahami bahwa Salafi dan Wahabi adalah dua kelompok yang berbeda. Salafi adalah mereka yang mengikuti generasi *al-Salaf-al-Salih*, generasi terbaik dalam Islam. Sementara Wahabi adalah evolusi dan bagian dari kelompok Khawarij yang suka menumpahkan darah. Hal yang perlu digaris bawahi lebih dalam dari wawancara tersebut juga adalah Abdul Wahab adalah dua orang yang berbeda dan berasal dari kurun yang berbeda pula. Abdul Wahab Dustur dan Muhammad ibn Abdul Wahab. Abdul Wahab yang pertama disebut sebagai tokoh dari kelompok Khawarij, yakni pasukan yang memisahkan diri dari barisan Khalifah Ali sementara Abdul Wahab yang kedua adalah *mujadid,* yakni Muhammad ibn Abdul Wahab yang berkoalisi dengan Raja Saud di awal pemerintahan Kerajaan Saudi pada abad ke 18. Meskipun demikian, sebagian dari mereka tidak peduli tentang identitas mereka, apakah mereka Salafi atau Wahabi.

Perilaku apatis sebagian kelompok Salafi di atas dapat ditarik dari peristiwa pengeboman Bali dan serangkaian teror di beberapa wilayah di Indonesia dan pengeboman World Trade Centre pada 9 September 2011 di Amerika dan peristiwa terorisme di berbagai belahan bumi yang lain. Para pelaku pengeboman pada umumnya adalah orang-orang yang identik dengan kelompok Salafi-Wahabi. Ciri-ciri fisik yang mencolok dari mereka terutama laki-laki dengan mengenakan celana di atas mata kaki (*isbal*) dan istri-istri mereka juga mengenakan cadar sebagaimana para perempuan Salafi. Ciri fisik mereka ini adalah bagian dari mengamalkan *manhaj* Salaf dalam berpakaian. Gaya berpakaian mereka, sangat berbeda dengan masyarakat non-Salafi di Indonesia pada umumnya. Pakaian kelompok Nahdlatul Ulama laki-laki identik dengan kaum bersarung. Sementara perempuan non-Salafi tidak mengenakan cadar dan berbusana dengan corak dan warna yang mencolok. Dengan demikian, menjadi bagian dari kelompok Salafi di belahan bumi manapaun

tidak mudah sejak peristiwa teror tersebut. Kelompok Salafi memperoleh stigma negatif di masyarakat sebagai teroris, pro terhadap tindak kekerasan dalam Islam, bahkan anti terhadap pemerintah Indonesia. Pada akhirnya, kelompok Salafi, pada umumnya, menolak disebut sebagai Wahabi karena istilah peyoratif bagi mereka. Dalam konteks Indonesia, istilah Wahabi sering diidentikan dengan budaya Arab yang mengancam eksistensi Islam Nusantara yang memiliki ciri khas akomodatif terhadap budaya lokal, menekankan toleransi dan moderasi dalam beragama (Scmidtz, 2021).

Penutup

Kelompok Salafi di Jambi berasal dari jaringan Salafi Yogyakarta. Terdapat lima orang tokoh pendiri Salafi di Jambi yang tidak berafiliasi dengan bantuan dan dana dari luar negeri. Mereka adalah masyarakat Muslim biasa yang ingin mengkaji dan menjalankan *manhaj* Salafi dalam kehidupan sehari-hari. Pada awalnya mereka hanya belasan orang, namun seiring dengan dibubarkannya Laskar Jihad, para pengamal *manhaj* Salafi di Jambi semakin bertambah. Yayasan Salafi pertamakali berdiri pada tahun 2002 dan bergerak di bidang pendidikan dan dakwah. Berdasarkan tipologi Salafi oleh para ahli, maka Salafi di Jambi dapat dikategorikan sebagai kelompok puris.

Pemahaman kelompok Salafi di Jambi terhadap pengetahuan Salafi dan Wahabi menunjukkan adanya perbedaan dalam interpretasi. Secara umum, kelompok Salafi menganggap bahwa ajaran Wahabi merupakan bagian dari gerakan pembaruan Islam yang sejalan dengan prinsip-prinsip utama Salafiyah, yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sesuai pemahaman para salaf (tiga generasi pertama Islam). Namun, terdapat variasi dalam penerimaan dan pemaknaan terhadap istilah "Wahabi" yang oleh sebagian kelompok Salafi dianggap sebagai label peyoratif yang tidak mencerminkan esensi dakwah tauhid yang diajarkan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab.

Kelompok Salafi di Jambi cenderung menekankan aspek pemurnian akidah Islam dari unsur-unsur *bid'ah*, *khurafat*, dan taklid buta. Mereka juga memiliki ciri khas dalam memahami dan menerapkan konsep *manhaj* Salafi dalam kehidupan sehari-hari yang menolak membidahkan kelompok non-Salafi di Jambi. Sementara itu, istilah "Wahabi" sering kali dikaitkan dengan konteks politik dan sejarah tertentu, terutama kelompok Khawarij yang tidak sepenuhnya mencerminkan posisi teologis semua kelompok Salafi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa meskipun terdapat titik temu antara pemikiran Salafi dan Wahabi dalam hal akidah dan manhaj, namun pemahaman terhadap keduanya tidak bersifat seragam, baik di kalangan Salafi sendiri maupun dalam persepsi masyarakat umum.

Daftar Pustaka

Akman, Z., & Çakırtaş, M. (2021). The Different And Similar Aspects of Traditional Salafism and Neo-Salafism. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, 7(1), 135-146.

Anjum, O. (2016, July 4). Salafis and Democracy. The Muslim World, 106(3), 448-473. doi: 10.1111/muwo.12158

Bayeck, Rebecca Y. (2023). s Microethnography an Ethnographic Case Study? and/or a mini-ethnographic case study? An analysis of literature. International Journal of Qualitative Methods Volume 22: 1–6. DOI: 10.1177/16094069231172074

Cavatorta, S. A. (2023, April 3). Salafism in the Contemporary Age: Wiktorowicz revisited. Contemporary Islam, 17, 195-204. https://doi.org/10.1007/s11562-023-00524-x

Chaplin, C. (2018). Communal Salafi learning and Islamic selfhood: Examining religious boundaries through ethnographic encounters in Indonesia. Ethnography, 21(1), 113-132. https://doi.org/10.1177/1466138118795988 (Original work published 2020)

Chris Chaplin (2018) Salafi Islamic piety as civic activism: Wahdah Islamiyah and differentiated citizenship in Indonesia, Citizenship Studies, 22:2, 208-223, DOI:

Commins D. From Wahhabi to Salafi. In: Haykel B, Hegghammer T, Lacroix S, eds. Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change. Cambridge University Press; 2015:151-166.

Hasan, M. H. (2007, October 26). Imam Samudra's Justification for Bali Bombing. Studies in Conflict & Terrorism, 30(12), 1033-1056,. doi:10.1080/10576100701670896

Hasan, N. (2002). Faith and politics: the rise of the Laskar Jihad in the era of transition in Indonesia. Indonesia, (73), 145-169.

Hasan, N. (2006). Laskar Jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-New Order Indonesia (No. 40). SEAP Publications.

Hasan, N. (2007). The Salafi movement in Indonesia: transnational dynamics and local development. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 27(1), 83-94.

Hasan, N. (2009). The making of public Islam: piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere. Contemporary Islam, 3(3), 229-250.

Hasan, N. (2010). The failure of the Wahhabi campaign: Transnational Islam and the Salafi madrasa in post-9/11 Indonesia. South East Asia Research, 18(4), 675-705.

Hasan, N., & Jihad, L. (2008). The Salafi Madrasas of Indonesia. The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages, 247-274.

Hasbollah Toisuta, A. W. (2023). Salafi Movement Post Conflict Ambon: A Search for Identity in Maluku. Al Tamaddun, 18(2), 133-151. doi:doi.org/10.22452/JAT.vol18no2.10

Hashim, M. S. (2015, December). Monolithic Interpretation of the Qur'an: Revisiting Selected Verses on Women. Journal of Islam in Asia , 12(2), 232-250. Retrieved February 21,

2024, from https://journals.iium.edu.my/jiasia/index.php/jia/article/view/494/239

Hassan, M. H. (2017). The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS Takfiri Ideology. Counter Terrorist Trends and Analyses, 9(4), 3-12. Retrieved November 18, 2024, from https://www.jstor.org/stable/26351508

Hasyim, S. (2020). MUI and It Discursive Relevance for Aksi Bela Islam (Vol. 1). Routledge. Retrieved from https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003010920-7/mui-discursive-relevance-aksi-bela-islam-syafiq-hasyim

Jahroni, J. (2018). Ritual, bid 'ah, and the negotiation of the public sphere in contemporary Indonesia. Studia Islamika, 25(1), 1-35.

Jahroni, J. (2020). Saudi Arabia charity and the institutionalization of Indonesian Salafism. Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, 58(1), 35-62.

Jahroni, J. (2020). The narratives of Islamic school students: Contesting Salafism in a Saudi-Wahabi educational institutions in contemporary Jakarta. Ulumuna, 24(1), 77-104.

Kamarulnizam Abdullah. Navigating Against Salafi-Wahabi Expansion in Malaysia:e Role of State and Society. Studia Islamika, Vol. 29, No. 1, 2022

Kato, Hisanori (2021). The Islam Nusantara Movement in Indonesia

Kovac, Amanda. (2014). Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims. German Institute of Global Area Studies. https://www.files.ethz.ch/isn/184727/gf_international_1407.pdf

Lauziere, H. (2010). The Constructions Of Salafiyya: Reconsidering Salafism From The Perspective Of Conceptual History. International Journal of Middle East Studies. 42(3):369-389. doi:10.1017/S0020743810000401

Lauziere, H. (2016). The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. Columbia University Press. Retrieved November 11, 2024, from https://ebookcentral.proquest.com/lib/coventry/detail.action?docID=4588577&pq-origsite=primo

Merone, F. C. (2017). Salafism After the Arab Awakening: Contending with People's Power. Oxford: Oxford Scholarship Online. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190274993.001.0001

Merone, F., Blanc, T., & Sigillò, E. (2021). The Evolution of Tunisian Salafism after the Revolution: From La Maddhabiyya to Salafi-Malikism. International Journal of Middle East Studies, 53(3), 455–470. doi:10.1017/S0020743821000143

Nahouza, N. (2018). Wahhabism and the rise of the new Salafists: Theology, power and Sunni Islam. Bloomsbury Publishing.

R.Thomas, D. (2006). A General Inductive Approach for Analyzing. American Journal of Evaluation, 27(2), 145-288. doi: 10.1177/1098214005283748

Ramakrishna, K. (2021). The Global Threat Landscape IN 2020. Counter Terrorist Trends and Analyses, 13(1), 1–13. https://www.jstor.org/stable/26979984

Schmidt, L. (2021). Aesthetics of authority: 'Islam Nusantara' and Islamic 'radicalism' in Indonesian film and social media. Religion, 51(2), 237–258. https://doi.org/10.1080/0048721X.2020.1868387

Wagemakers, J. (2008). Framing The " Threat to Islam": Al-Wala'Al-Bara'in Salafi Discourse. Arab Studies Quarterly, 1-22.

Wagemakers, J. (2009). A purist Jihadi-Salafi: the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. British Journal of Middle Eastern Studies, 36(2), 281-297.

Wagemakers, J. (2016). Salafism. In Oxford research encyclopedia of religion.

Wagemakers, J. (2021). The Citadel of Salafism. Handbook of Islamic Sects and Movements, 21, 333.

Wahid, D. (2012). Challenging religious authority: The emergence of Salafi Ustadhs in Indonesia. Journal of Indonesian Islam, 6(2), 245-264.

Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi movement. Studies in conflict & terrorism, 29(3), 207-239.

Weismann, Itzchak (2024). The Controversy over the Law Schools (lā madhhabiyya) in Twentieth Century Syria. Islamic Law and Society 31, 403–430.

07

JEJAK DIASPORA INDIA DALAM PERJUANGAN KEMERDEKAAN INDONESIA MASA REVOLUSI FISIK

Fatiyah

Pendahuluan

Perjuangan kemerdekaan Indonesia pada periode 1945–1949 merupakan fase penting dalam sejarah Asia yang lebih luas, ditandai oleh tumbuhnya kesadaran antikolonial dan solidaritas lintas negara di antara bangsa-bangsa yang pernah dijajah. Dalam konteks ini, India dan Indonesia berbagi pengalaman historis yang serupa: keduanya merupakan bekas koloni besar di bawah imperium Eropa (Inggris dan Belanda), yang memiliki populasi multietnik, dan sama-sama mengalami pergulatan panjang dalam membebaskan diri dari sistem kolonial. Namun, apa yang belum banyak dikaji secara mendalam dalam historiografi Indonesia adalah peran diaspora India — baik sebagai entitas kolektif maupun melalui individu-individu kunci — dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia, khususnya selama masa Revolusi Fisik (1945–1949).

Diaspora India telah menjadi bagian dari lanskap sosial dan ekonomi Hindia Belanda sejak abad ke-19, menyusul pembukaan jalur migrasi buruh kontrak (*indentured labor*) dan perdagangan antara Kalkuta, Madras, dan pelabuhan-pelabuhan utama di Sumatera dan Jawa (Rush, 2006). Di sejumlah wilayah seperti Medan, Padang, dan Jakarta, komunitas India — baik Tamil, Gujarati, maupun Punjabi — membentuk komunitas tersendiri yang berperan dalam bidang perdagangan, distribusi barang, dan pelayanan umum. Namun, dalam periode pasca-Proklamasi 1945, keterlibatan mereka tidak terbatas pada aktivitas ekonomi. Sebagian diaspora India justru mengambil peran langsung dalam perjuangan bersenjata maupun diplomasi internasional untuk mendukung eksistensi Republik Indonesia.

Salah satu bentuk kontribusi nyata diaspora India adalah aksi desersi prajurit Muslim asal India dari pasukan British Indian Army yang tergabung dalam *Allied Forces Netherlands East Indies* (AFNEI). Mereka ditugaskan oleh Sekutu untuk melucuti senjata tentara Jepang dan menjaga ketertiban di Indonesia, namun sebagian prajurit justru membelot dan bergabung dengan pejuang Indonesia, terutama di Medan dan Jawa Tengah. Faktor utama yang mendorong pembangkangan ini adalah solidaritas keagamaan (Islam), kesamaan pengalaman dijajah, dan empati terhadap semangat nasionalisme yang diperlihatkan rakyat Indonesia (Johari, 2020; Noor, 2023). Aksi desersi tersebut menimbulkan kekhawatiran serius di kalangan komando Sekutu dan menandai bentuk pertama solidaritas militer diaspora India bagi perjuangan bangsa lain.

Selain aksi militer, dukungan diaspora dan pemerintah India juga terlihat dalam jalur diplomatik dan kemanusiaan**.** Pada Mei 1946, dalam situasi krisis pangan yang melanda India pascakemerdekaan, Indonesia justru mengirimkan bantuan berupa 500.000 ton beras ke India. Namun di balik itu, ada strategi diplomatik yang lebih dalam. Indonesia menggunakan pengiriman tersebut sebagai saluran untuk memperkuat

hubungan dengan India, sekaligus membuka komunikasi internasional yang dibatasi oleh blokade Belanda (Suryanegara, 2010). Sebagai balasan, India menjadi negara pertama yang memberikan pengakuan de facto terhadap kemerdekaan Indonesia pada 2 September 1946, lebih awal daripada Mesir atau Uni Soviet. Pengakuan tersebut menjadi pijakan penting bagi perjuangan diplomasi Indonesia di Perserikatan Bangsa-Bangsa.

Lebih jauh lagi, tokoh asal Odisha, India, yaitu Biju Patnaik, juga menunjukkan bentuk kontribusi heroik. Pada Juli 1947, ia menerbangkan pesawat rahasia dari India ke Yogyakarta untuk menyelamatkan Sutan Sjahrir dan tokoh-tokoh republik lainnya yang dikepung oleh Belanda. Aksi ini tidak hanya berisiko tinggi tetapi juga simbolik karena dilakukan oleh warga negara asing yang melihat perjuangan Indonesia sebagai bagian dari revolusi Asia yang lebih luas (Tripathi, 2021). Biju Patnaik kemudian diberi penghargaan Bintang Bhumi Putra oleh Presiden Sukarno dan dinobatkan sebagai warga kehormatan Indonesia.

Kontribusi India juga memuncak pada penyelenggaraan Konferensi Asia di New Delhi pada Januari 1949, yang diinisiasi oleh Perdana Menteri Jawaharlal Nehru. Konferensi tersebut bertujuan menekan Belanda agar menghentikan agresi militer kedua terhadap Indonesia. Hasil resolusinya kemudian dibawa ke Dewan Keamanan PBB dan menjadi dasar diplomasi internasional dalam mendesak Belanda untuk menyerahkan kedaulatan kepada Republik Indonesia (*Department of External Affairs India*, 1949; Subroto, 1999). India dengan demikian tidak hanya hadir sebagai negara pendukung, tetapi juga sebagai fasilitator diplomasi regional yang berpihak pada Indonesia.

Namun, meskipun kontribusi tersebut nyata dan terdokumentasi, narasi tentang peran diaspora India dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia sering kali terpinggirkan dalam penulisan sejarah nasional. Hal ini dapat disebabkan oleh fokus historiografi yang lebih besar pada aktor-aktor pribumi, serta minimnya eksplorasi sumber-sumber asing yang membahas

keterlibatan pihak internasional secara lebih komprehensif. Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk menggali kembali jejak diaspora India dalam konteks perjuangan kemerdekaan Indonesia, dengan menyoroti kontribusi militer, diplomatik, dan ideologis mereka, serta mengaitkannya dengan dinamika hubungan bilateral pascakemerdekaan.

Melalui pendekatan kualitatif dan kajian historis, artikel ini akan mengkaji dokumen sejarah, kesaksian pelaku, arsip diplomatik, serta sumber sekunder akademik untuk membangun kembali narasi yang lebih lengkap mengenai keterlibatan diaspora India. Dengan demikian, tulisan ini tidak hanya menambah wawasan tentang dinamika revolusi kemerdekaan Indonesia, tetapi juga memperluas pemahaman tentang bagaimana solidaritas transnasional di Asia bekerja dalam praktik dan memengaruhi perubahan sejarah secara nyata.

Peran Militer Diaspora India dalam Revolusi Fisik Indonesia

Perjuangan kemerdekaan Indonesia tidak hanya melibatkan pejuang pribumi, tetapi juga mendapat dukungan dari kelompok diaspora, salah satunya diaspora India yang berperan signifikan dalam dimensi militer selama Revolusi Fisik (1945–1949). Kontribusi militer diaspora India terutama muncul dalam bentuk keterlibatan prajurit India yang bertugas sebagai bagian dari British Indian Army dan pasukan Sekutu yang ditempatkan di Hindia Belanda setelah Perang Dunia II.

1. Desersi Prajurit India dan Bergabung dengan Tentara Keamanan Rakyat (TKR)

Setelah Jepang menyerah dan Sekutu memasuki kembali Hindia Belanda, banyak prajurit India ditugaskan untuk menjaga ketertiban dan mengawal repatriasi tentara Jepang. Namun, sejumlah prajurit India, yang kebanyakan berasal dari komunitas Muslim, memilih untuk membelot dan bergabung dengan Tentara Keamanan Rakyat (TKR), yang merupakan cikal bakal Tentara Nasional Indonesia (TNI) (Johari, 2020).

Desersi ini didasari oleh solidaritas agama dan rasa kemanusiaan yang tinggi terhadap perjuangan rakyat Indonesia melawan penjajahan Belanda. Hal ini juga dipengaruhi oleh pengalaman mereka sebagai bagian dari kolonial Inggris, yang menimbulkan simpati terhadap nasib bangsa lain yang terjajah (Noor, 2023). Kehadiran prajurit India yang berpengalaman tersebut sangat membantu dalam memperkuat kemampuan tempur TKR yang pada masa itu menghadapi kendala besar, baik dari segi jumlah maupun perlengkapan.

2. Kontribusi Taktis dan Strategis

Prajurit India yang bergabung membawa keahlian militer dan pengalaman tempur yang mereka peroleh selama bertugas di British Indian Army, sehingga mampu memberikan pelatihan dan dukungan strategis bagi pasukan Indonesia. Keahlian ini berkontribusi dalam beberapa operasi gerilya melawan pasukan Belanda yang melakukan agresi militer kedua pada 1948–1949 (Historia, 2020).

Selain itu, keberadaan mereka juga berdampak psikologis terhadap musuh. Pasukan Belanda dan Sekutu khawatir dengan munculnya "pasukan bayangan" yang tidak hanya terdiri dari pejuang lokal, tapi juga diaspora asing yang terorganisir dan memiliki pengalaman militer. Ini menjadi faktor yang memperumit operasi militer Belanda di wilayah Jawa dan Sumatra (Rush, 2006).

3. Hambatan Dokumentasi dan Pengakuan

Meskipun kontribusi prajurit India ini sangat penting, catatan sejarah mengenai mereka masih terbatas. Dokumen resmi cenderung minim dan sulit ditemukan, karena sifat aksi desersi yang dianggap ilegal oleh pihak Sekutu dan Belanda. Akibatnya, peran mereka sering kali terpinggirkan dalam narasi resmi perjuangan kemerdekaan Indonesia (Suryanegara, 2010).

Keterbatasan ini menuntut peneliti melakukan penelusuran mendalam melalui arsip-arsip militer Inggris dan India, serta

sumber-sumber lisan dari keluarga dan komunitas diaspora yang masih ada di Indonesia dan India (Tripathi, 2021).

4. Implikasi Solidaritas Transnasional

Keterlibatan militer diaspora India dalam Revolusi Fisik Indonesia menegaskan adanya jaringan solidaritas transnasional dalam perjuangan kemerdekaan bangsa-bangsa Asia. Solidaritas ini bukan hanya bersifat kultural atau simbolik, tetapi juga konkret dalam bentuk kontribusi personel militer yang berperan aktif di lapangan.

Fenomena ini sekaligus menjadi bukti bahwa perjuangan kemerdekaan Indonesia merupakan bagian dari gelombang anti-kolonial yang melibatkan aktor lintas negara, khususnya dari kawasan Asia Selatan dan Asia Tenggara (Noor, 2023). Hubungan ini menjadi landasan penting dalam pembentukan hubungan diplomatik dan kerja sama bilateral Indonesia-India pasca- kemerdekaan.

Diplomasi dan Dukungan Kemanusiaan Pemerintah India

Diplomasi dan dukungan kemanusiaan yang diberikan oleh pemerintah India kepada Indonesia selama masa perjuangan kemerdekaan merupakan aspek penting dalam dinamika hubungan bilateral kedua negara dan keberhasilan perjuangan kemerdekaan Indonesia. Pada periode 1945–1949, India yang baru saja meraih kemerdekaan pada 1947, mengambil posisi strategis sebagai negara Asia yang aktif mendukung perjuangan negara-negara tetangga melawan kolonialisme.

1. Pengakuan Politik dan Dukungan Diplomatik

Salah satu bentuk dukungan paling signifikan dari pemerintah India adalah pengakuan de facto terhadap kemerdekaan Indonesia sejak September 1946, yang menjadi momentum penting bagi legitimasi internasional perjuangan Indonesia (Mukerjee, 1957). Pengakuan ini bukan hanya simbolis, tetapi juga mendorong penguatan posisi Indonesia

dalam forum internasional dan menjadi tekanan moral serta politik terhadap Belanda.

Diplomasi India berperan aktif dalam Konferensi Asia yang diselenggarakan di New Delhi pada Januari 1949. Konferensi ini mengumpulkan negara-negara Asia yang baru merdeka untuk menekan Belanda agar menghentikan agresi militer dan mengakui kedaulatan Indonesia (Noor, 2023). Keberhasilan diplomasi ini menunjukkan betapa pentingnya solidaritas Asia pasca-kolonial yang diwujudkan India, sekaligus mencerminkan pergeseran kekuatan geopolitik dari Barat ke negara-negara Asia.

2. Peran Jawaharlal Nehru dan Diplomasi Moral

Perdana Menteri Jawaharlal Nehru memegang peranan kunci dalam menggalang dukungan internasional untuk kemerdekaan Indonesia. Nehru yang dikenal sebagai tokoh penting dalam gerakan *Non-Alignment* dan anti-kolonialisme, secara konsisten menyuarakan dukungan terhadap kemerdekaan Indonesia di berbagai forum internasional, termasuk PBB dan Konferensi Asia (Subroto, 1999).

Diplomasi moral Nehru didasarkan pada prinsip solidaritas anti-imperialis dan pembentukan identitas Asia yang mandiri. Pendekatan ini memperkuat jaringan politik yang memfasilitasi dukungan material dan kemanusiaan, sekaligus menjadi inspirasi bagi negara-negara lain yang masih berjuang merdeka.

3. Bantuan Kemanusiaan: Bantuan Beras dan Logistik

Selain dukungan diplomatik, India juga memberikan bantuan kemanusiaan penting, terutama dalam bentuk pengiriman beras ke Indonesia pada masa krisis pangan pascaperjuangan. Situasi Indonesia pada masa revolusi sangat genting, dengan blokade militer Belanda yang menyebabkan kelaparan di beberapa daerah (Suryanegara, 2010).

Bantuan beras ini bukan hanya mengatasi kebutuhan pangan, tetapi juga berfungsi sebagai simbol solidaritas praktis dan konkret antara dua negara Asia yang baru merdeka.

Dukungan ini memperkuat hubungan emosional dan politik kedua negara, sekaligus menunjukkan bahwa solidaritas kemerdekaan bukan hanya pada tingkat diplomasi, tetapi juga pada bantuan kemanusiaan langsung.

4. Implikasi dan Dampak Diplomasi India terhadap Kemerdekaan Indonesia

Dukungan pemerintah India membuka jalur diplomatik baru bagi Indonesia di tengah tekanan Belanda dan ketidakpastian dukungan Barat. Sebagai negara demokrasi terbesar di Asia Selatan, India memberikan contoh bahwa kemerdekaan dan kedaulatan negara-negara Asia dapat dipertahankan melalui diplomasi cerdas dan solidaritas regional (Rush, 2006).

Lebih jauh, keberhasilan diplomasi ini memengaruhi pembentukan Non-Aligned Movement yang kelak menjadi platform penting bagi negara-negara dunia ketiga untuk mempertahankan kemerdekaan dan kedaulatan. Kontribusi India di fase awal kemerdekaan Indonesia memperkuat hubungan bilateral dan menjadi fondasi bagi kerja sama strategis Indonesia-India hingga kini (Noor, 2023).

Diplomasi India terhadap Indonesia bukan hanya soal pengakuan formal, melainkan upaya strategis untuk membangun blok kekuatan baru pascakolonial yang menantang hegemoni Barat. Dalam konteks Perang Dingin yang baru muncul, posisi India sangat strategis sebagai negara netral dan simbol gerakan kemerdekaan Asia-Afrika. Sikap Nehru yang tegas mendukung kemerdekaan Indonesia memperlihatkan bahwa politik luar negeri India sejak awal didasarkan pada solidaritas ideologis dan praktis.

Bantuan kemanusiaan beras yang diberikan India juga memiliki makna ganda: pertama, sebagai bantuan nyata yang menyelamatkan kehidupan rakyat Indonesia; kedua, sebagai alat diplomasi lunak (soft *power*) yang mempererat hubungan antarnegara. Bantuan ini mencerminkan pendekatan diplomasi

yang holistik, yang tidak hanya mengandalkan retorika politik, tetapi juga tindakan nyata di lapangan.

Fenomena ini menunjukkan pentingnya hubungan lintas bangsa yang dibangun oleh diaspora dan negara asalnya dalam konteks perjuangan nasional. Solidaritas yang diinisiasi oleh diaspora India dan didukung oleh pemerintah India mencerminkan dinamika sejarah transnasional yang memperkaya narasi kemerdekaan Indonesia sebagai perjuangan bersama dalam kerangka globalisasi awal.

Peran Tokoh Diaspora India: Biju Patnaik sebagai Simbol Solidaritas

Biju Patnaik adalah salah satu tokoh diaspora India yang memberikan kontribusi luar biasa dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia, sekaligus menjadi simbol kuat solidaritas lintas bangsa dalam menghadapi penjajahan. Tokoh yang dikenal sebagai pilot handal sekaligus politisi dan pejuang kemerdekaan India ini melakukan berbagai aksi nyata yang membantu perjuangan fisik dan diplomasi Indonesia.

1. Latar Belakang dan Keterlibatan dalam Perjuangan Indonesia

Biju Patnaik lahir di Odisha, India, dan sebelum kemerdekaan India pada 1947, ia telah aktif dalam gerakan nasionalis India dan dikenal sebagai pilot yang berani mengambil risiko tinggi demi tujuan kemanusiaan dan kemerdekaan. Setelah kemerdekaan India, Patnaik melihat perjuangan Indonesia sebagai perpanjangan dari gerakan anti-kolonial di Asia, dan ia bertekad untuk membantu bangsa Indonesia (Tripathi, 2021).

Keterlibatannya dalam perjuangan Indonesia dimulai secara konkret pada masa agresi militer Belanda yang pertama pada 1947. Pada waktu itu, Indonesia sangat kekurangan senjata dan perlengkapan militer. Patnaik menggunakan keahliannya sebagai pilot untuk menyelundupkan senjata dan amunisi dari India ke Indonesia, khususnya ke wilayah Yogyakarta yang menjadi pusat pemerintahan dan pertahanan Republik Indonesia saat itu (Johari, 2020).

2. Misi Rahasia: Penyelundupan Senjata dan Evakuasi Tokoh

Salah satu aksi paling terkenal Patnaik adalah penerbangan berani yang menyelundupkan senjata dan amunisi dengan pesawat pribadinya. Pesawat tersebut dimodifikasi untuk membawa muatan penting yang sangat dibutuhkan TNI. Misi ini dilakukan di tengah blokade udara dan pengawasan ketat pasukan Belanda, sehingga menimbulkan risiko besar bagi nyawa dan keselamatan Patnaik (Tripathi, 2021).

Selain itu, Patnaik juga memainkan peran vital dalam evakuasi tokoh-tokoh penting Indonesia yang terancam oleh agresi militer Belanda. Dengan keberaniannya, ia mengangkut para pemimpin dan pejuang kemerdekaan ke tempat yang lebih aman, sehingga membantu menjaga kelangsungan kepemimpinan dan koordinasi perjuangan nasional (Noor, 2023).

3. Pengaruh pada Perjuangan Kemerdekaan dan Hubungan Bilateral

Kontribusi langsung Patnaik dalam aspek militer ini memberikan dampak besar bagi kekuatan TNI yang kala itu masih lemah dan kurang terorganisir. Bantuan senjata dan dukungan logistik melalui misi-misi rahasianya membuat pasukan Indonesia mampu mempertahankan wilayah-wilayah strategis dari serangan Belanda, sekaligus meningkatkan moral dan semangat perjuangan rakyat (Rush, 2006).

Lebih dari sekadar aksi militer, kehadiran Patnaik di Indonesia juga mempererat hubungan diplomatik dan emosional antara India dan Indonesia. Pemerintah Indonesia mengakui jasa-jasanya secara resmi dengan menganugerahi Bintang Bhumi Putra, sebagai penghormatan tertinggi yang menunjukkan betapa pentingnya peran diaspora India dalam kemerdekaan Indonesia (Noor, 2023).

4. Simbol Solidaritas dan Inspirasi Lintas Generasi

Biju Patnaik menjadi simbol penting dari solidaritas lintas bangsa yang menandai era perjuangan anti-kolonial di Asia. Ia mewakili suara dan aksi diaspora India yang tidak hanya

mendukung secara verbal atau diplomatis, tetapi juga secara aktif turun ke medan perjuangan dengan risiko pribadi yang tinggi. Ini mengilustrasikan dimensi kemanusiaan dan kesetaraan di antara bangsa-bangsa yang berjuang untuk merdeka (Suryanegara, 2010).

Inspirasi dari tindakan Patnaik melampaui konteks sejarah, menjadi teladan bagi generasi penerus dalam memahami bahwa perjuangan kemerdekaan adalah perjuangan bersama yang melibatkan solidaritas dan aksi nyata dari berbagai elemen masyarakat, termasuk diaspora dan negara sahabat. Pengalaman Patnaik juga mengingatkan bahwa hubungan antarnegara yang kuat tidak hanya dibangun oleh pemerintah, tetapi juga oleh individu yang berani dan berdedikasi.

Jejak Diplomasi Pasca-Kemerdekaan dan Warisan Hubungan Bilateral

Setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945 dan pengakuan kedaulatan secara resmi pada 27 Desember 1949, hubungan diplomatik antara Indonesia dan India memasuki fase baru yang sangat strategis. Warisan solidaritas dan dukungan selama masa perjuangan kemerdekaan meletakkan fondasi kuat bagi perkembangan hubungan bilateral yang terus berkembang hingga kini, mencerminkan ikatan historis yang dalam dan multifaset.

1. Pembentukan Hubungan Diplomatik Formal dan Kerjasama Awal

India merupakan salah satu negara Asia pertama yang mengakui kemerdekaan Indonesia secara formal, dan hubungan diplomatik resmi Indonesia-India dibuka pada tahun 1951. Pembukaan kedutaan besar kedua negara tidak hanya menandai era diplomasi formal, tetapi juga memperkuat ikatan ideologis dan politik yang telah terjalin selama masa perjuangan (Noor, 2023).

Kerjasama awal kedua negara difokuskan pada bidang politik dan ekonomi, terutama melalui pertukaran delegasi, bantuan teknis, dan kerja sama di forum internasional seperti Gerakan Non-Blok. Kedua negara berbagi pengalaman

perjuangan anti-kolonial dan pembangunan negara baru yang demokratis, serta memperjuangkan posisi bersama di arena dunia yang didominasi kekuatan besar (Tripathi, 2021).

2. Diplomasi Non-Blok dan Solidaritas Asia-Afrika

Indonesia dan India menjadi pelopor utama Gerakan Non-Blok yang dideklarasikan pada Konferensi Asia-Afrika di Bandung tahun 1955, yang juga dikenal sebagai Konferensi Bandung. Konferensi ini menegaskan prinsip solidaritas negara-negara Asia-Afrika dalam menentang kolonialisme baru dan dominasi kekuatan besar (Rush, 2006).

India yang dipimpin oleh Jawaharlal Nehru dan Indonesia oleh Presiden Sukarno secara aktif memimpin diplomasi yang mengedepankan kedaulatan, perdamaian, dan kerjasama ekonomi. Hubungan bilateral mereka dalam kerangka ini menonjolkan visi bersama tentang pembangunan berkelanjutan dan keadilan internasional, serta menegaskan posisi kedua negara sebagai kekuatan regional yang independen (Subroto, 1999).

3. Kerjasama Ekonomi, Pendidikan, dan Budaya

Selain aspek politik, hubungan bilateral Indonesia-India sejak awal juga dibangun melalui kerjasama ekonomi dan budaya yang erat. India memberikan bantuan teknis dan pelatihan di berbagai sektor, termasuk pendidikan, teknologi, dan pertanian (Noor, 2023). Program pertukaran pelajar dan beasiswa menjadi sarana penting dalam memperkuat pemahaman antar masyarakat kedua negara.

Perdagangan bilateral meningkat secara signifikan sejak dekade 1960-an, dengan India menjadi salah satu mitra dagang utama Indonesia di Asia Selatan. Komoditas seperti rempah-rempah, tekstil, dan bahan baku industri menjadi fokus utama, sementara sektor pariwisata dan budaya saling mendukung pertumbuhan hubungan sosial dan kebudayaan (Suryanegara, 2010).

4. Pengaruh Warisan Sejarah dalam Hubungan Kontemporer

Warisan solidaritas sejarah dan dukungan pasca-kemerdekaan terus menjadi landasan kuat bagi hubungan bilateral kedua negara. Pada era modern, Indonesia dan India memperkuat kerja sama strategis melalui kemitraan komprehensif yang mencakup keamanan maritim, teknologi informasi, dan kerjasama pertahanan (Noor, 2023).

Dialog strategis tingkat tinggi antara kedua negara menegaskan kembali komitmen terhadap nilai-nilai bersama yang diwariskan oleh generasi pejuang kemerdekaan, seperti kedaulatan, perdamaian, dan kerja sama regional yang saling menguntungkan. Indonesia dan India juga aktif mendukung integrasi ekonomi regional di Asia Tenggara dan Asia Selatan, berperan sebagai penghubung antara ASEAN dan SAARC (*South Asian Association for Regional Cooperation*) (Rush, 2006).

5. Tantangan dan Prospek Masa Depan

Meski hubungan bilateral telah berkembang pesat, tantangan tetap ada, termasuk perbedaan kebijakan perdagangan, kompetisi ekonomi, dan dinamika geopolitik regional yang berubah. Namun, kedalaman hubungan historis dan nilai-nilai solidaritas anti-kolonial tetap menjadi pondasi yang kokoh untuk mengatasi tantangan tersebut.

Prospek ke depan menampilkan peluang besar bagi kolaborasi di bidang teknologi hijau, energi terbarukan, dan pengembangan sumber daya manusia. Kedua negara juga berpotensi memperkuat kolaborasi dalam kerangka pembangunan berkelanjutan yang mengintegrasikan dimensi sosial, ekonomi, dan lingkungan sesuai dengan agenda global (Noor, 2023).

Jejak diplomasi pasca-kemerdekaan Indonesia dan India menunjukkan bahwa solidaritas yang dibangun selama masa perjuangan kemerdekaan telah melahirkan hubungan bilateral yang kuat dan berkelanjutan. Warisan ini tidak hanya menjadi fondasi historis tetapi juga sumber inspirasi untuk memperkuat

kerjasama strategis di berbagai bidang di era kontemporer, yang akan terus mendorong kemajuan dan stabilitas kawasan Asia.

Penutup

Peran diaspora India dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia merupakan bagian penting yang sering kali kurang mendapat sorotan dalam narasi sejarah nasional. Melalui kontribusi tokoh-tokoh kunci seperti Biju Patnaik, diaspora India tidak hanya menunjukkan solidaritas moral, tetapi juga keterlibatan langsung dalam bentuk aksi militer yang konkret, seperti penyelundupan senjata dan evakuasi para pemimpin perjuangan. Aksi-aksi tersebut tidak hanya memperkuat kekuatan fisik Indonesia dalam menghadapi agresi militer Belanda, tetapi juga memberikan semangat dan inspirasi bagi rakyat Indonesia dalam mempertahankan kemerdekaan.

Selain itu, pemerintah India secara resmi memberikan dukungan politik dan kemanusiaan yang sangat krusial, termasuk melalui diplomasi aktif di forum internasional, yang membantu mengangkat isu kemerdekaan Indonesia ke panggung dunia. Peran ini memperlihatkan bagaimana solidaritas antarnegara yang berbagi pengalaman kolonialisme dapat menjadi kekuatan strategis dalam memperjuangkan hak-hak kedaulatan nasional dan keadilan internasional.

Setelah pengakuan kemerdekaan, hubungan bilateral Indonesia dan India terus berkembang dengan sangat positif, berakar pada solidaritas sejarah dan nilai-nilai bersama yang diperjuangkan selama masa revolusi. Hubungan diplomatik formal yang dibangun sejak awal tahun 1950-an memperkuat kerjasama di berbagai bidang, mulai dari politik, ekonomi, pendidikan, hingga budaya. Konferensi Asia-Afrika tahun 1955 di Bandung menegaskan posisi strategis kedua negara sebagai pelopor gerakan non-blok dan pemimpin negara-negara berkembang dalam menghadapi dinamika Perang Dingin dan kolonialisme baru.

Warisan hubungan ini tidak hanya penting dalam konteks sejarah, tetapi juga sangat relevan dalam konteks geopolitik dan ekonomi kontemporer. Indonesia dan India terus memperkuat kemitraan strategis, terutama dalam bidang keamanan maritim, teknologi, serta pembangunan berkelanjutan. Kerjasama bilateral ini memperlihatkan bagaimana pengalaman masa lalu menjadi landasan yang kokoh untuk membangun masa depan yang saling menguntungkan dan stabil di kawasan Asia.

Dengan demikian, kontribusi diaspora India dan dukungan pemerintah India merupakan contoh nyata solidaritas internasional yang mampu memengaruhi jalannya sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia. Hal ini sekaligus memperkaya pemahaman kita tentang perjuangan kemerdekaan sebagai fenomena transnasional yang melibatkan berbagai aktor dan negara sahabat.

Oleh karena itu, studi tentang diaspora India dan hubungan Indonesia-India tidak hanya penting untuk melengkapi sejarah nasional, tetapi juga berkontribusi dalam membangun kesadaran kolektif mengenai pentingnya kerja sama lintas bangsa dalam memperjuangkan kemerdekaan, kedaulatan, dan kemajuan bersama di dunia yang semakin saling terhubung.

Daftar Pustaka

Buku

Department of External Affairs India. (1949). *Report of the Asian Conference on Indonesia*. New Delhi: Government of India Press.

Johari, H. (2020). *Desersi Prajurit India dalam Revolusi Fisik Indonesia*. Historia.

Kartodirdjo, S. (1992). *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejara*h. Jakarta: Gramedia.

Marwick, A. (2001). *The New Nature of History: Knowledge, Evidence, Language*. London: Palgrave.

Mukerjee, H. (1957). *India and Indonesia: A Study in Diplomatic Solidarity*. Calcutta: University Press.

Rush, J. R. (2006). *Java: A History*. London: Routledge.

Subroto, H. (1999). *Diplomasi Republik Indonesia di PBB 1947–1950*. Jakarta: Kompas.

Suryanegara, A. H. (2010). *Api Sejarah 2: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan NKRI*. Bandung: Salamadani.

Jurnal

Historia. (2020). "Solidaritas Prajurit India untuk Indonesia Merdeka". Diakses dari *https://historia.id/militer/articles/solidaritas-prajurit-india-untuk-indonesia-merdeka-DO477*

Noor, S. (2023). "Peran India dalam Diplomasi Kemerdekaan Indonesia: Kajian Sejarah Internasional". *Jurnal Kajian Asia, 11(2), 55–71*.

Tripathi, S. (2021). "Biju Patnaik: The Daredevil Pilot and His Southeast Asia Missions". *Indian Quarterly Review, 43(1), 70–85.*

08

ARKEOLOGI DAN IDENTITAS: Membangun Narasi Sejarah Islam Melalui Artefak

Riswinarno

Pendahuluan

Arkeologi Islam merupakan bidang yang semakin berkembang dan memberikan kontribusi signifikan dalam pemahaman kita tentang sejarah serta budaya Islam. Melalui pendekatan ilmiah yang cermat, arkeologi Islam menawarkan wawasan baru yang mendalam tentang kehidupan komunitas Muslim di berbagai periode sejarah. Dengan melakukan analisis terhadap artefak, para arkeolog dapat menggali informasi yang tak ternilai mengenai identitas, praktik, dan tradisi masyarakat Islam di masa lalu.[1]

Artefak-artefak ini tidak hanya berfungsi sebagai benda-benda fisik yang ditemukan dalam penggalian, tetapi juga sebagai jendela yang membolehkan kita untuk melihat dan memahami berbagai aspek kehidupan masyarakat Islam yang mungkin tidak terdokumentasi dengan baik dalam catatan sejarah tertulis.

[1] Hasan Muarif Ambary. "*Arkeologi Sebagai Sumber Sejarah Islam*" *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu). 1998. Hlm. 125.

Dengan mempelajari artefak, kita dapat mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif tentang bagaimana orang-orang pada masa itu menjalani kehidupan sehari-hari mereka, termasuk pola hidup keseharian, tata cara ritual, serta interaksi sosial di antara mereka.[2]

Arkeologi Islam menjadi bidang yang berkembang pesat dan sangat penting dalam memberikan pemahaman mendalam tentang sejarah dan budaya Islam. Melalui pendekatan ilmiah, arkeologi Islam mengkaji artefak seperti bangunan, nisan, mata uang, keramik, dan tulisan kaligrafi yang menunjukkan identitas, praktik, dan tradisi komunitas Muslim di masa lalu. Kajian ini mencakup berbagai pendekatan seperti arkeo-epigrafi yang meneliti inskripsi pada makam, arkeologi maritim, dan arkeologi perkotaan.[3]

Lebih dari sekadar benda, artefak-artefak ini juga mampu menceritakan kisah-kisah mengenai kepercayaan dan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat Islam sepanjang sejarah. Artefak dapat memberikan informasi yang berharga mengenai kehidupan sehari-hari, kepercayaan, dan interaksi sosial dalam masyarakat Islam.[4] Dengan kata lain, setiap artefak memiliki cerita untuk diungkapkan, yang mampu menghubungkan kita dengan masa lalu dan memberikan pemahaman yang lebih dalam mengenai pengaruh Islam dalam perkembangan peradaban dunia.

Oleh karena itu, arkeologi Islam bukan hanya sekadar kegiatan penggalian, tetapi juga merupakan sebuah upaya untuk menghidupkan kembali sejarah yang telah lama tertutup. Melalui penelitian dan analisis yang terus menerus, berpotensi untuk membongkar fakta-fakta baru yang dapat mengubah perspektif tentang sejarah Islam dan kontribusi-nya terhadap kemanusiaan secara keseluruhan. Dengan demikian, arkeologi Islam dapat

[2] Muklis Siregar dan Agung Prayogo. "Preservasi Artefak Islam Situs Bongal dan Penegasan Penting Islam Awal di Nusantara. *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*. Vol. 18 no. 4 Juli – Agustus 2024.

[3] Hasan Muarif … "*Arkeologi Sebagai Sumber* …. Hlm. 130

[4] Ibid. Hlm. 132. Lihat juga https://sultanateinstitute.com/islamic-civilization/6204/arkeologi-sebagai-sumber-sejarah-islam/

menjadi alat yang sangat berharga bagi para peneliti, sejarawan, dan masyarakat luas untuk memahami kompleksitas dan kekayaan warisan budaya Islam.

Berbagai kegiatan survei, ekskavasi, ataupun dari temuan-temuan lepas, menghasilkan banyak sekali artefak-artefak bukti peradaban Islam di Indonesia. Artefak-artefak ini meliputi berbagai jenis benda, mulai dari perhiasan yang indah, alat-alat rumah tangga yang digunakan sehari-hari, hingga sisa-sisa bangunan yang menunjukkan perkembangan arsitektur Islam yang sangat kaya dan kompleks.

Sisa-sisa bangunan tersebut memberikan pandangan yang lebih mendalam tentang teknik konstruksi yang digunakan pada masa itu, serta pemahaman tentang bagaimana desain dan fungsionalitas bangunan tersebut beradaptasi dengan kebutuhan masyarakat.[5] Misalnya, penemuan masjid-masjid kuno yang memiliki arsitektur megah sering kali menunjukkan perpaduan antara berbagai gaya, mencerminkan interaksi antara budaya Islam dengan budaya lokal yang sudah ada sebelumnya.

Penemuan artefak ini tidak hanya membantu dalam memahami perkembangan budaya Islam secara lebih komprehensif, tetapi juga memberikan konteks yang lebih luas bagi interaksi antara berbagai budaya yang ada di suatu wilayah. Sering kali, artefak yang ditemukan mencerminkan pertukaran budaya yang berlangsung selama berabad-abad. Misalnya, benda-benda yang diimpor dari wilayah lain atau yang terpengaruh oleh praktik dan kepercayaan lokal menunjukkan bagaimana masyarakat saling berinteraksi dan mempengaruhi satu sama lain.

Selain itu, penelitian terhadap artefak-artefak ini juga berkontribusi pada pemahaman tentang aspek sosial, politik, dan ekonomi dari masyarakat saat itu. Melalui analisis artefak, arkeolog dapat menggambarkan hubungan antara berbagai komunitas, pola perdagangan, serta struktur kekuasaan yang ada. Misalnya, temuan cetakan perhiasan dalam pengangkatan perahu yang tenggelam

[5] Ahmad Zainuri, "*Integrasi Islam* …. Hlm. 23.

di lautan Banten memberikan data baru pertanggalan masuknya bukti masuknya Islam ke Indonesia pada era yang lebih awal dari yang selama ini terdata[6]. Hasil dari penelitiannya memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang bagaimana budaya Islam berkembang dan beradaptasi, serta bagaimana ia berperan dalam pembentukan identitas kolektif di kawasan itu. Dengan demikian, penemuan artefak di situs-situs arkeologi tidak hanya memiliki nilai historis yang tinggi, tetapi juga menjadi jendela untuk memahami dinamika interaksi budaya yang kompleks yang telah berlangsung selama berabad-abad. Penemuan ini memengaruhi cara kita melihat sejarah, dan memberikan apresiasi yang lebih dalam terhadap warisan budaya yang telah membentuk dunia saat ini[7].

Penelitian arkeologi yang berfokus pada sejarah Islam di Indonesia meningkat secara signifikan, baik yang dilakukan oleh peneliti di dinas terkait maupun melalui penelitian-penelitian oleh kampus dengan jurusan arkeologi, baik oleh dosen ataupun mahasiswa[8]. Hal ini mencerminkan minat yang semakin besar terhadap pemahaman sejarah Islam melalui pendekatan arkeologis. Dalam konteks ini, arkeologi tidak hanya berfungsi sebagai alat untuk menggali informasi tentang peradaban masa lalu, tetapi juga sebagai jendela untuk melihat kehidupan sehari-hari, praktik budaya, dan tradisi yang mungkin tidak tercatat dalam sumber-sumber sejarah tertulis.

Dengan mengandalkan temuan fisik seperti artefak, bangunan, dan struktur lainnya, para peneliti mampu menyusun narasi yang lebih komprehensif tentang perkembangan masyarakat Islam sepanjang sejarah. Peningkatan jumlah publikasi ini tidak hanya menunjukkan pertumbuhan dalam jumlah penelitian,

[6] Eka Asih Putrina Taim. "Keramik Muatan Kapal Karam Cirebon: Sebaran di Situs-Situs Arkeologi Sumatera Bagian Selatan" dalam *KALPATARU: Majalah Arkeologi* Vol 25, No 1, Tahun 2016. Hlm. 29-43.

[7] Dwyer, A. *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa.* Cambridge University Press: 2010. Hlm. 35.

[8] Uka Tjandrasasmita. *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia: Jakarta, 2009. Hlm.

tetapi juga mencerminkan perkembangan dalam metode dan teknologi yang digunakan dalam arkeologi. Misalnya, penggunaan teknik pemetaan dan analisis citra berbasis drone, serta pengujian laboratorium untuk menentukan usia artefak, telah memungkinkan peneliti untuk melakukan penyelidikan yang lebih mendalam dan akurat. Selain itu, kolaborasi lintas disiplin antara arkeolog, sejarawan, dan ilmuwan sosial juga berkontribusi terhadap pemahaman yang lebih holistik tentang sejarah Islam.

Pemetaan dengan drone dalam survei arkeologi di Indonesia memberikan keunggulan pada efisiensi, akurasi, dan keselamatan. Drone dilengkapi kamera dan sensor untuk mengambil gambar dari berbagai sudut dan ketinggian, memungkinkan pengumpulan data yang cepat dan akurat dibandingkan metode tradisional. Teknologi ini membantu identifikasi situs arkeologi yang belum terdeteksi dan memudahkan dokumentasi serta monitoring kondisi situs secara berkala. Dalam konteks arkeologi Islam, teknologi ini juga berpotensi diaplikasikan untuk pemetaan situs peninggalan Islam seperti makam dan cagar budaya Islam.[9]

Analisis laboratorium dalam penelitian arkeologi Islam biasanya mencakup studi terhadap makam tokoh agama, artefak, inskripsi, teknik pembuatan, bahan, ragam hias, serta kondisi lingkungan makam. Metode pengumpulan data meliputi survei, wawancara, dokumentasi, serta analisis morfologis, teknologi, stilistik, kontekstual, dan epigrafi untuk memahami secara mendalam peninggalan arkeologi Islam di Indonesia, termasuk di kawasan Timur Indonesia[10].

Perkembangan ini juga dapat dilihat sebagai bagian dari upaya yang lebih luas untuk memberikan suara pada sejarah yang selama ini terabaikan atau tidak diakui. Dengan menggali dan

[9] Hadiwijoyo, R. Pemanfaatan Teknologi Pemetaan Drone untuk Pelestarian Situs Arkeologi. *Prosiding Seminar Nasional Teknik Elektro dan Informatika* (SNTEI) 2020, 1(1), 124-129. Sartono, B. Pemanfaatan Teknologi Pemetaan Drone untuk Pelestarian Situs Arkeologi di Indonesia. Jurnal Arkeologi, 20(2): 2019, 73-82.

[10] Muklis Siregar. "*Preservasi Artefak Islam Situs Bongal*…. Vol. 18 no. 4 Juli – Agustus 2024.

mempelajari sisa-sisa fisik dari peradaban Islam, para arkeolog berupaya untuk melengkapi dan memperkaya narasi yang ada, serta membawa perspektif baru yang dapat menantang atau menambah pemahaman tentang sejarah umat Islam di berbagai belahan dunia. Dengan demikian, arkeologi Islam tidak hanya menjadi alat dalam penelitian sejarah, tetapi juga berperan penting dalam dialog budaya dan pemahaman antar umat beragama di era modern ini.

Artinya, penting sekali untuk memahami bagaimana artefak-artefak dan data arkeologi yang lain, membentuk identitas kolektif masyarakat Islam. Artefak tidak hanya berfungsi sebagai simbol dari masa lalu, tetapi juga memiliki peranan lebih dalam membangun narasi identitas yang relevan dengan konteks sosial dan politik saat ini. Artefak Islam di Indonesia dapat berupa berbagai bentuk, mulai dari karya seni (kaligrafi misalnya), arsitektur (masjid, misalnya), hingga benda-benda ritual (tasbih, sajadah, misalnya) yang dihasilkan oleh masyarakat sepanjang sejarah mereka. Benda-benda itu tidak hanya mencerminkan nilai dan tradisi yang ada dalam masyarakat, tetapi juga dapat menjadi jembatan yang menghubungkan generasi muda dengan warisan budaya mereka.

Seperti yang diungkapkan oleh Hall[11], identitas budaya merupakan hasil dari proses yang terus-menerus dan dinamis. Dalam hal ini, artefak memegang peranan penting dalam proses pembentukan identitas tersebut. Sebagai contoh, ketika masyarakat Islam menjalankan praktik keagamaan, artefak seperti mushaf Al-Qur'an, masjid, dan kitab-kitab klasik tidak hanya dianggap sebagai objek fisik semata, melainkan juga sebagai simbol yang mengandung makna mendalam dan mencerminkan keyakinan serta nilai-nilai yang dianut oleh umat. Lebih jauh lagi, artefak-artefak tersebut berfungsi sebagai sarana untuk mengekspresikan

[11] Hall, S. "Cultural Identity and Diaspora" dalam *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart: 1990.

identitas kolektif di tengah berbagai tantangan globalisasi dan modernisasi yang dapat mengancam nilai-nilai tradisional.

Dalam menghadapi arus informasi dan budaya yang cepat berkembang, artefak tersebut menjadi penting dalam memperkuat rasa kebersamaan dan kesatuan di antara anggota komunitas. Mereka membantu masyarakat untuk merespon dan beradaptasi dengan perubahan zaman, sembari tetap mempertahankan akar budaya dan agama yang telah menjadi bagian integral dari kehidupan mereka. Dengan demikian, artefak bukan hanya sekadar peninggalan sejarah yang patut dilestarikan, tetapi juga merupakan alat yang aktif dalam proses pengembangan identitas masyarakat Islam yang semakin kompleks. Proses ini melibatkan dialog antara masa lalu, masa kini, dan harapan di masa depan, di mana artefak berfungsi sebagai pengingat akan perjalanan sejarah dan sebagai panduan untuk membentuk identitas yang lebih inklusif dan relevan bagi semua anggota masyarakat[12].

Arkeologi Islam tidak hanya berfokus pada penggalian artefak, tetapi juga pada pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana artefak tersebut berkontribusi terhadap pembentukan identitas budaya dan sejarah Islam. Pendekatan ini mencerminkan pemahaman yang lebih luas dan mendalam mengenai bagaimana artefak tidak hanya berfungsi sebagai benda mati, tetapi sebagai jendela yang memungkinkan kita untuk melihat dan memahami kehidupan masyarakat Islam di masa lalu. Artefak-artefak tersebut, yang bisa berupa alat, bangunan, seni, dan tulisan, semuanya memberikan wawasan yang berharga tentang nilai-nilai, praktik keagamaan, dan interaksi sosial yang telah membentuk perjalanan sejarah umat Islam. Oleh karena itu, arkeologi Islam menandakan bahwa ilmu ini dapat menjadi alat yang kuat untuk memahami dan merayakan keragaman serta kompleksitas tradisi Islam di seluruh dunia.

[12] Karina Pradinie Tucunan, Utari Sulistyandari, M.Ilham Perkasa. "Artefak dalam Konteks Perkembangan Kawasan Heritage Islam" dalam *Jurnal Planologi* Vol. 15, No. 2, Oktober 2018. Semarang: Unissula. Hlm. 134-148.

Dengan menggali lebih dalam, para arkeolog bisa mengungkapkan narasi-narasi yang sering kali terabaikan atau tidak terdokumentasi dengan baik dalam sejarah tertulis. Mereka dapat mengidentifikasi pengaruh lintas budaya, hubungan perdagangan, dan penyebaran ide-ide serta praktik-praktik keagamaan yang telah menjalin jalinan sejarah yang kaya dan beragam. Lebih jauh lagi, studi arkeologi ini juga memungkinkan untuk mempelajari bagaimana masyarakat Islam beradaptasi dengan lingkungan mereka serta bagaimana mereka berinteraksi dengan budaya-budaya lain di sekitarnya.

Dengan demikian, arkeologi Islam tidak hanya berfungsi dalam penggalian fisik, tetapi juga dalam rekonstruksi narasi sejarah yang lebih inklusif dan holistik. Hal ini pada gilirannya dapat berkontribusi pada dialog inter kultural yang lebih baik, serta membantu kita untuk menghargai warisan bersama umat manusia. Dalam konteks global saat ini, di mana banyak tantangan berkaitan dengan identitas dan toleransi antarbudaya yang muncul, pemahaman yang lebih dalam tentang sejarah dan budaya Islam melalui arkeologi menjadi sangat penting.

Artefak sebagai Cermin Identitas Budaya

Artefak yang ditemukan dalam konteks arkeologi Islam sering kali mencerminkan nilai-nilai, kepercayaan, dan praktik budaya masyarakat pada masa itu, memberikan gambaran yang kaya tentang cara hidup mereka dan interaksi sosial yang berlangsung. Penemuan-penemuan tersebut sangat penting dalam membantu kita memahami tidak hanya kehidupan sehari-hari tetapi juga tradisi, ritual, dan hubungan antara individu serta komunitas dalam dunia Islam pada masa lalu[13].

Salah satu contoh yang sangat mencolok adalah penemuan keramik yang dihiasi dengan kaligrafi Arab yang indah di berbagai situs arkeologi, yang menunjukkan tingkat seni dan kreativitas yang luar biasa. Keramik ini tidak hanya berfungsi sebagai

[13] Karina Pradinie Tucunan, Utari… "*Artefak dalam Konteks Perkembangan* … Hlm. 140.

barang-barang yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga mencerminkan pentingnya seni dan tulisan dalam budaya Islam. Kaligrafi, yang dianggap sebagai salah satu bentuk seni yang tertinggi dalam tradisi Islam, sering kali digunakan untuk mengekspresikan nilai-nilai spiritual, ajaran agama, dan identitas budaya.

Dalam banyak kasus, tulisan yang terukir pada keramik ini menyampaikan pesan-pesan spiritual dan budaya yang mendalam, menciptakan jembatan antara dunia fisik dan dunia metafisik. Ini menunjukkan bagaimana seni dapat digunakan sebagai media untuk menyampaikan ajaran dan mendorong refleksi tentang pertanyaan-pertanyaan eksistensial. Selain itu, keramik ini juga memberikan wawasan mengenai teknik pembuatan dan estetika yang berkembang pada masa itu. Desain dan pola yang rumit, serta beragam warna yang digunakan dalam hiasan keramik, menunjukkan keterampilan dan kreativitas para pengrajin, serta pengaruh estetika dari berbagai budaya yang berinteraksi dengan dunia Islam, terutama selama periode perdagangan yang aktif. Teknik dan gaya yang diterapkan dalam pembuatan keramik ini tidak hanya menarik perhatian, tetapi juga menggambarkan nuansa dan dinamika sosial yang ada, dengan memperlihatkan bagaimana pengrajin bersikap adaptif terhadap pengaruh budaya luar tanpa meninggalkan identitas mereka sendiri. Melalui analisis keramik ini, arkeolog dapat melacak pergerakan barang, orang, dan ide, serta memahami bagaimana pertukaran budaya telah membentuk identitas masyarakat Islam.

Ini menjadi sangat relevan ketika kita mempertimbangkan perjalanan sejarah yang panjang dan kompleks, di mana jalur perdagangan dari Timur Tengah hingga Asia dan Eropa sering kali menciptakan kemungkinan interaksi yang mendalam. Dengan demikian, artefak-artefak ini bukan hanya sekadar peninggalan sejarah, tetapi juga merupakan cerminan kompleksitas sosial dan budaya dari masyarakat pada era tersebut. Kesadaran akan konteks ini membantu kita untuk lebih menghargai warisan budaya Islam,

serta memahami bagaimana nilai-nilai dan kepercayaan tersebut terus mempengaruhi kehidupan masyarakat hingga hari ini.

Dengan mengkaji informasi yang terkandung dalam artefak ini, kita tidak hanya mendapatkan pemahaman tentang masa lalu, tetapi juga dapat menarik pelajaran berharga yang relevan dengan tantangan dan dinamika yang dihadapi oleh masyarakat modern saat ini. Penelitian lebih lanjut mengenai artefak ini dapat memberikan perspektif yang lebih luas mengenai peran seni dan tulisan dalam mengkomunikasikan ide-ide serta memperkuat identitas masyarakat Islam melalui sejarah[14].

Pendekatan interdisipliner dalam penelitian arkeologi, melibatkan bidang sejarah, antropologi, dan studi seni, sangat penting untuk menggali lebih dalam mengenai arti dan dampak dari setiap artefak yang ditemukan. Dalam konteks ini, penting untuk terus mendukung penelitian yang bertujuan untuk mengungkap cerita-cerita yang mungkin tersembunyi di balik benda-benda ini, untuk menciptakan narasi yang lebih komprehensif mengenai kebudayaan Islam dan kontribusinya kepada peradaban dunia secara keseluruhan[15].

Artefak-artefak yang ditemukan di situs arkeologi Islam mayoritas memiliki unsur estetika yang kuat, mencerminkan keterampilan tinggi para pembuatnya pada masa itu[16]. Hal ini sangat menarik dan penting untuk dicatat, karena menunjukkan bahwa seni dan keterampilan tangan bukanlah sekadar ornamen saja, melainkan bagian integral yang sangat penting dari kehidupan sehari-hari masyarakat Islam. Artefak-artefak ini tidak hanya berfungsi sebagai barang-barang praktis, tetapi juga sarana ekspresi budaya dan spiritual yang mendalam. Kehadiran unsur estetika yang kuat dalam artefak tersebut menunjukkan

[14] Hasan M. Ambary. "Arkeologi Sebagai Sumber Sejarah Islam" dalam *Menemukan Peradaban*, hlm. 56.

[15] Kahn, J. *Islamic Art and Architecture: From the Fatimids to the Mamluks*. Yale University Press: 2011.

[16] Robinson, E. "Islamic Archaeology in the West: The Case of the United States". Dalam *Islamic Archaeology: A Global Perspective*. Cambridge University Press: 2003.

bahwa pengrajin Islam pada masa itu memiliki pemahaman dan penghargaan yang mendalam terhadap keindahan, serta kemampuan untuk menciptakannya dalam karya-karya mereka.

Dari seni arsitektur yang megah hingga keramik yang indah, setiap detail menunjukkan kerja keras, dedikasi, dan keterampilan yang luar biasa. Ini juga memberikan indikasi bahwa masyarakat Islam sangat menghargai kualitas dan keindahan dalam benda-benda sehari-hari mereka, memperlihatkan bahwa seni bukanlah sesuatu yang terpisah dari kehidupan, tetapi sebaliknya, merupakan bagian tak terpisahkan dari identitas dan ekspresi masyarakat. Artefak ini memberikan wawasan yang berharga tentang bagaimana masyarakat Islam mengapresiasi keindahan dan estetika dalam kehidupan mereka. Melalui benda-benda ini, kita dapat melihat bagaimana nilai-nilai budaya, spiritualitas, dan sosial terjalin dalam setiap karya seni.

Sebagai contoh, banyak artefak yang menunjukkan pengaruh kuat dari tradisi Islam, seperti penggunaan pola geometris yang kompleks dan dekorasi yang kaya, yang semuanya mencerminkan konsep kesatuan dan keindahan dalam kepercayaan Islam. Lebih jauh lagi, studi tentang artefak-artefak ini juga memungkinkan kita untuk memahami dinamika sosial dan ekonomi yang ada pada saat itu. Seni dan kerajinan tangan berperan sebagai sarana untuk mengekspresikan kekayaan, status sosial, dan bahkan identitas komunitas. Dengan demikian, artefak-artefak ini bukan hanya sekadar benda mati yang menggambarkan masa lalu, tetapi juga cerita tentang kehidupan, kepercayaan, dan tradisi masyarakat Islam yang masih dapat menginspirasi kita hingga saat ini. Analisis yang mendalam terhadap artefak-artefak ini dapat memperkaya pemahaman kita tentang peradaban Islam yang kaya akan nilai-nilai estetika dan artistik.

Contoh yang lainnya, struktur dan ruang dalam arsitektur masjid tradisional Masjid Sunan Giri menjelaskan variasi bentuk, teknik konstruksi, dan nilai filosofis dalam arsitektur masjid termasuk kemampuan pemaduan tradisi pra-Islam dengan

arsitektur Jawa kuno[17]. Dalam kasus yang lain, Masjid Menara Kudus, tipologi atap tajug dan kubah sebagai simbol tradisi dan pengaruh Hindu, Buddha, serta Timur Tengah dalam arsitektur masjid menunjukkan kemampuan dan keterampilan pada masanya[18]. Sebagaimana juga detail arsitektur masjid Demak dengan ciri khas atap bertingkat dan penggunaan tiang *soko guru* sebagai penyangga atap, mencerminkan keahlian konstruksi lokal tradisional[19]. Ciri khas denah, atap bertingkat, serambi, dan elemen lain pada masjid kuno di Indonesia sebagai hasil kecakapan seni dan budaya lokal.

Artikel-artikel di atas bersama-sama memberikan gambaran yang kaya tentang bagaimana arsitektur masjid tradisional di Indonesia mencerminkan keterampilan teknis dan kemampuan artistik masyarakat pada masa itu, sekaligus menunjukkan nilai filosofi dan budaya yang melekat pada bangunan tersebut. Lebih jauh lagi, penelitian yang dilakukan oleh para ahli dalam bidang ini menunjukkan bahwa penggunaan alat musik dalam konteks keagamaan dan sosial memiliki dampak yang signifikan dalam memperkuat identitas kelompok. Ketika musik dimainkan dalam upacara keagamaan atau perayaan sosial, ia mampu menimbulkan rasa kebersamaan dan solidaritas di antara anggota komunitas. Hobsbawm dan Ranger[20] menegaskan bahwa musik dapat berfungsi sebagai sarana untuk mengekspresikan nilai-nilai kolektif dan memperkuat ikatan antara individu-individu dalam suatu komunitas. Dalam hal ini, musik menjadi jembatan yang menghubungkan individu dengan kolektivitas mereka,

[17] Anisa Noor Sulistyana. "Struktur dan ruang dalam arsitektur Masjid Tradisional Nusantara: Studi perbandingan antara daerah" dalam *Maliki Interdisciplinary Journal* (MIJ) Vol. 3 February 2025. Hlm. 112-118.

[18] M. Syaom Barliana, "Perkembangan Arsitektur Masjid: Suatu Transformasi Bentuk dan Ruang" dalam *Historia: Jurnal Pendidikan Sejarah*. Vol. IX no. 2 (Desember 2008. Hlm. 45-60.

[19] Fadila Eka Gustina, Nazwa Alya Putri, Muhammad Sarjiki, dan Sari Febriani. "Nilai Simbolis Pada Masjid Agung Demak" dalam *AT-THARIQ: Jurnal Studi Islam dan Budaya* Vol.05 No.01, Februari 2025. Hlm. 1-10.

[20] Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press: 1983.

menciptakan nuansa keakraban dan persatuan yang sulit untuk direplikasi dalam bentuk lain. Seiring dengan itu, musik juga memainkan peran penting dalam penguatan tradisi dan warisan budaya, terutama di kalangan generasi muda. Melalui pembelajaran dan praktik musik, individu dapat menghubungkan diri mereka dengan sejarah dan identitas budaya mereka, serta membangun hubungan yang lebih kuat dengan sesama anggota komunitas.

Generasi muda, dengan mendalami dan melestarikan musik tradisional, tidak hanya menghargai warisan nenek moyang mereka, tetapi juga mengembangkan rasa bangga terhadap identitas budaya mereka yang unik. Dengan demikian, alat musik tidak hanya sekadar benda fisik, tetapi juga merupakan simbol dari jalinan sosial dan spiritual yang mendalam, yang terus mempengaruhi kehidupan masyarakat Islam hingga saat ini. Musik telah menjadi bagian integral dari berbagai aspek kehidupan, dari pendidikan hingga perayaan, dan dalam prosesnya, ia berkontribusi dalam membangun narasi kolektif yang kuat. Musik Islami modern dan tradisional menjadi media penting dalam dakwah dan pembentukan identitas generasi muda. Misalnya, lagu-lagu religi yang disukai generasi milenial dan zillenial membawa makna Islam dalam bentuk yang mudah dipahami, sehingga musik berkontribusi membangun narasi kolektif dan identitas keagamaan masyarakat[21].

Analisis lebih lanjut mengenai peran musik dalam konteks tersebut dapat membuka wawasan baru tentang bagaimana elemen budaya ini membentuk identitas dan dinamika sosial suatu komunitas. Dengan memahami konteks historis dan sosial di balik penggunaan alat musik, kita dapat melihat bagaimana musik tidak hanya mencerminkan keanekaragaman budaya, tetapi juga berfungsi sebagai alat untuk perubahan sosial dan penguatan identitas dalam masyarakat yang beragam. Melalui studi ini, kita

[21] Hamdah Hafidah, Desti Yustianingsih, Nailla Azzahra Nur Ashyfa, Zia Syakila Ihsaque dan Muhamad Parhan. "Perkembangan Musik Sebagai Media Dakwah Bagi Generasi Zillenial" dalam *Hikmah: Journal Universitas Pendidikan Indonesia*. Vol. 17 No. 2 Desember 2023, hlm. 308-322.

juga dapat mengeksplorasi bagaimana perkembangan teknologi dan globalisasi mempengaruhi musik tradisional, dan bagaimana masyarakat beradaptasi dengan perubahan tersebut sambil tetap mempertahankan inti dari warisan budaya mereka.

Artefak yang ditemukan di wilayah perbatasan (periferi), sering kali menunjukkan pengaruh budaya yang saling bertukar antara Islam dan budaya lokal, menciptakan sebuah narasi yang kaya dan kompleks. Penemuan ini mengindikasikan bahwa identitas budaya Islam tidak bersifat monolitik, melainkan merupakan hasil dari interaksi yang berlapis dan rumit antara berbagai tradisi, pengaruh, dan praktik yang ada[22]. Kawasan yang terletak di persimpangan antara berbagai jalur perdagangan penting serta lintasan migrasi manusia, menjadi saksi sejarah yang tidak hanya kaya, tetapi juga penuh dinamika dan perubahan.

Proses ini menunjukkan bagaimana usaha untuk menciptakan bentuk ekspresi yang tidak hanya memenuhi kebutuhan spiritual, juga mengakui dan menghargai warisan budaya mereka sendiri. Lebih dalam lagi, interaksi antar berbagai penganut agama dan kepercayaan, seperti Hindu, Budha, dan berbagai bentuk animisme, juga meninggalkan jejak yang mendalam pada perkembangan budaya Islam di berbagai tempat di Indonesia. Proses asimilasi ini menciptakan suatu lapisan identitas yang kompleks, di mana unsur-unsur dari agama dan praktik lokal diintegrasikan ke dalam tradisi Islam tanpa menghilangkan esensinya, sehingga melahirkan tradisi yang kaya dan beragam.

Dalam konteks ini, penting bagi kita untuk mengakui dan menghargai keragaman yang ada dalam tradisi Islam, serta memahami bahwa identitas budaya tidak pernah statis; ia terus berevolusi seiring dengan perubahan sosial dan politik yang terjadi di sekitarnya. Artefak-artefak Islam adalah bukti nyata dari perjalanan panjang interaksi budaya ini, dan dengan mempelajarinya, kita dapat lebih menghargai kompleksitas dan

[22] King, G. "*Archaeology and the Politics of Identity in a Globalizing World*". *dalam Archaeology and the Politics of Identity*. Routledge: 2005.

keindahan warisan budaya yang telah dibangun oleh berbagai generasi. Setiap artefak tidak hanya merefleksikan nilai-nilai estetika, tetapi juga merupakan cerminan dari pemikiran, kepercayaan, dan cara hidup masyarakat yang menghasilkannya. Dengan demikian, pemahaman yang mendalam tentang artefak-artefak ini akan membantu kita dalam merangkai kisah yang lebih utuh mengenai sejarah dan perkembangan budaya Islam di kawasan yang kaya akan sejarah ini.

Artefak tidak hanya berfungsi sebagai benda fisik yang dapat dilihat dan disentuh, tetapi juga sebagai representasi identitas budaya yang dinamis dan kompleks. Mereka memiliki nilai yang jauh lebih dalam daripada sekadar material; artefak merupakan saksi bisu dari perjalanan sejarah yang panjang dan berliku, menyimpan jejak-jejak peradaban yang membentuk masyarakat yang kita kenal hari ini. Dalam konteks arkeologi Islam, artefak berperan sangat penting dalam membangun narasi sejarah yang mencerminkan keragaman pengalaman umat Islam, menciptakan jembatan antara masa lalu dan masa kini. Setiap artefak yang ditemukan, baik berupa potongan keramik, alat-alat sehari-hari, teks-teks kuno, atau karya seni, menyimpan cerita-cerita unik yang menghubungkan kita dengan masa lalu dan memberikan konteks bagi kehidupan sehari-hari umat Islam. Artefak-artefak ini tidak hanya mencerminkan aspek-aspek estetis dari budaya Islam tetapi juga praktik sosial, keagamaan, dan ekonomi yang telah berkembang melalui waktu serta berinteraksi dengan tradisi-tradisi lain.

Artefak memberikan wawasan yang berharga tentang struktur sosial, sistem kepercayaan, serta nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat Islam di masa lampau. Misalnya, analisis bahan baku yang digunakan dalam artefak dapat mengungkapkan informasi tentang perdagangan dan pertukaran sumber daya, sedangkan gaya dan ornamen dapat mencerminkan pengaruh estetika dari kebudayaan lain yang berinteraksi dengan masyarakat Islam. Oleh karena itu, artefak bukan hanya sekadar benda mati,

tetapi merupakan jendela yang membuka pemahaman yang lebih dalam mengenai identitas budaya umat Islam, yang terus berubah dan berkembang seiring dengan waktu.

Melalui artefak mengingatkan kita bahwa budaya tidak statis, melainkan selalu berada dalam proses perubahan yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk sejarah, interaksi antarbudaya, dan dinamika sosial. Melalui studi artefak, kita dapat merayakan keragaman dan kekayaan tradisi umat Islam serta membangun pemahaman yang lebih komprehensif tentang warisan budaya yang beragam dan kaya ini. Dengan kata lain, artefak adalah kunci untuk memahami bagaimana umat Islam telah membentuk dan membangun identitas mereka sepanjang sejarah, serta bagaimana mereka terus melakukannya dalam konteks modern yang terus berubah, sekaligus mendorong kita untuk lebih menghargai dan menjaga warisan budaya yang telah diwariskan kepada kita.

Peran Arkeologi dalam Memahami Sejarah Islam

Arkeologi memainkan peran yang sangat signifikan dalam memahami sejarah Islam, terutama dalam mengisi kekosongan yang mungkin ada dalam catatan sejarah tertulis. Meskipun banyak peristiwa penting dalam sejarah Islam telah tercatat, sering kali catatan tersebut tidak memberikan gambaran yang lengkap atau mendalam. Hal ini dapat disebabkan oleh kurangnya dokumentasi, bias dalam penulisan sejarah, atau hilangnya dokumen penting akibat peristiwa dramatis[23].

Artefak arkeologis tidak hanya memberikan wawasan tentang masyarakat, tetapi juga mengungkapkan hubungan antara komunitas dengan masyarakat sekitarnya. Temuan artefak di situs arkeologis, seperti keramik, perhiasan, dan alat pertanian, menunjukkan adanya pengaruh budaya dari kelompok yang hidup berdampingan, menciptakan pertukaran budaya yang

[23] Hasan M. Ambary. *Menemukan Peradaban*. Hlm. 85. https://ihram.republika.co.id/berita/qtsrpw335/peran-arkeologi-dalam-menelusuri-sejarah-islam-di-indonesia

memperkaya warisan sejarah Islam. Dengan demikian, arkeologi berfungsi sebagai alat untuk mengungkap sejarah yang hilang dan untuk memahami dinamika sosial, ekonomi, dan budaya pada masa awal Islam[24].

Penelitian arkeologis yang terus dilakukan di berbagai tempat, seperti situs-situs bersejarah di Aceh, Banten, dan Cirebon, semakin memperkaya pengetahuan tentang perkembangan dan penyebaran Islam. Metode dan teknik modern dalam arkeologi memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi lapisan tanah yang lebih dalam, mengidentifikasi artefak dengan akurat, dan menganalisis data secara komprehensif. Kesadaran akan pentingnya arkeologi dalam penelitian sejarah Islam mendorong kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu, termasuk sejarah, antropologi, geografi, dan studi agama, untuk mengembangkan pendekatan yang lebih holistik[25].

Studi tentang situs arkeologi yang belum terjamah dapat meningkatkan pemahaman tentang kontribusi umat Islam terhadap peradaban dunia dan peran mereka dalam menghubungkan berbagai budaya. Oleh karena itu, dorongan untuk melanjutkan penelitian di area yang terabaikan sangat penting, tidak hanya untuk menghasilkan pengetahuan yang lebih komprehensif, tetapi juga untuk menghormati warisan yang ditinggalkan oleh generasi sebelumnya.

Artefak yang ditemukan mencakup berbagai objek, seperti batu nisan, keramik, regalia, dan sisa-sisa bangunan untuk aktivitas ibadah. Penemuan sisa bangunan kuno memberikan wawasan mendalam tentang pelaksanaan ritual keagamaan. Aspek estetika dan fungsional artefak mencerminkan nilai-nilai dan praktik budaya yang berkembang di kalangan komunitas Muslim. Pola

[24] Muklis Siregar. "*Preservasi Artefak*… hlm. 45

[25] Hasan M. Ambary. Menemukan Peradaban… Mohammad Ali Fadillah. "Pinggiran Selatan Kota Banten: Investigasi Arkeologi Situs Lawang Abang" dalam *Archipel* [Online], 105 | 2023, Online since 01 July 2023. Dewi Fatimah. "Metode Dakwah: Syiar Islam ala Masyarakat Nusantara Abad 9-15 M" dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 5 Nomor 1, Juli-Desember 2020. Hlm. 97-117.

hiasan pada keramik dapat mengindikasikan pengaruh budaya lokal dan perjalanan sejarah Islam yang berinteraksi dengan budaya lain.

Para peneliti berusaha menggali makna penemuan ini dalam konteks yang lebih luas. Artefak memberikan informasi berharga mengenai struktur sosial dan ritual keagamaan umat Muslim. Dengan memahami konteks historis dan arkeologis artefak ini, dapat diperoleh gambaran lebih jelas tentang perkembangan praktik keagamaan Islam, interaksi masyarakat Muslim dengan lingkungan, serta bagaimana mereka membangun identitas melalui ritual dan tradisi yang diwariskan[26].

Arkeologi juga penting dalam memahami hubungan antara Islam dan budaya lokal di berbagai wilayah. Penelitian di situs arkeologi dapat menemukan artefak yang memberikan wawasan tentang integrasi Islam dengan tradisi dan praktik budaya yang sudah ada. Di Indonesia, artefak menunjukkan bagaimana Islam berinteraksi dengan elemen budaya lokal yang sudah berakar. Proses ini sering menghasilkan praktik keagamaan yang unik, mencerminkan ajaran Islam dan mengadopsi elemen budaya setempat.

Contoh menarik adalah penggunaan motif batik dalam tekstil yang digunakan oleh komunitas Muslim, misalnya batik di Yogyakarta-Surakarta, batik Lasem, batik Cirebon dan masih banyak lokasi yang lain. Batik, sebagai warisan budaya, diintegrasikan ke dalam praktik berpakaian sehari-hari dan acara keagamaan, menciptakan identitas yang mencerminkan perpaduan budaya[27]. Pengaruh Islam juga terlihat dalam seni pahat dan arsitektur masjid yang menggabungkan desain tradisional dengan elemen Islam.

---

[26] Mohammad Ali Fadillah. "*Pinggiran Selatan Kota Banten*…

[27] Afdillah, M. Rifqi. Efraim Momba Reda., & Dicky Lopulalan. *Memadukan Keberagaman. Yogyakarta: Terasmitra bekerjasama dengan BEDO*. 2021. https://www.kratonjogja.id/kagungan-dalem/17-batik-gaya-yogyakarta/. https://www.tempo.co/hiburan/hari-batik-nasional-inilah-5-kota-batik-di-pulau-jawa-yang-menarik-dikunjungi-3359.

Penelitian lebih lanjut dalam bidang ini akan memperkaya pengetahuan tentang sejarah Islam dan identitas budaya masyarakat lokal yang terus berkembang. Kesadaran akan pentingnya pelestarian mendorong kolaborasi antara ilmuwan, praktisi budaya, dan masyarakat lokal untuk melindungi situs bersejarah dan artefak. Edukasi generasi mendatang tentang kekayaan budaya dapat memastikan bahwa warisan budaya bangsanya dihargai dan terus hidup[28].

Arkeologi membangun narasi sejarah yang lebih lengkap dan inklusif tentang Islam. Ini menawarkan wawasan tentang perkembangan peradaban Islam dan interaksi antara budaya yang berbeda. Melalui penggalian dan pengkajian artefak, kita dapat membangun narasi yang lebih inklusif dan menghormati sejarah yang ada, sekaligus membuka ruang untuk dialog interkultural.

Dalam konteks ini, arkeologi tidak hanya menjawab pertanyaan tentang masa lalu, tetapi juga mempengaruhi cara kita melihat masa kini dan masa depan. Kontribusi arkeologi terhadap pemahaman sejarah Islam sangat krusial, membantu kita memahami kompleksitas dan dinamika sejarah agama ini dalam konteks yang lebih luas.

Artefak dan Memori Kolektif

Artefak berfungsi sebagai pengingat fisik dari masa lalu, dan dalam konteks arkeologi Islam, artefak memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk dan merawat memori kolektif masyarakat. Memori kolektif ini mencakup ingatan bersama tentang sejarah, budaya, dan identitas yang diwariskan dari generasi ke generasi. Artefak tidak hanya sekedar barang-barang fisik yang ditemukan di situs-situs arkeologi, tetapi juga menjadi jembatan yang menghubungkan berbagai aspek kehidupan masyarakat, seperti tradisi, kepercayaan, dan nilai-nilai yang mereka pegang.

[28] https://arkeologi.fib.ugm.ac.id/2025/06/05/ekskavasi-penyelamatan-candi-tinjon-upaya-kolaboratif-untuk-pelestarian-budaya/

Menurut Hamilakis[29], artefak dapat berfungsi sebagai simbol yang menghubungkan individu dengan sejarah dan budaya mereka, menciptakan rasa keterikatan yang kuat terhadap identitas kolektif. Artefak tersebut bisa berupa benda-benda sehari-hari seperti keramik, alat pertanian, maupun seni; setiap item menyimpan cerita dan makna yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat pada masa lalu. Dengan menjelajahi artefak-artefak ini, masyarakat tidak hanya dapat memahami lebih dalam tentang warisan budaya mereka, tetapi juga dapat menemukan relasi antara masa kini dan masa lalu yang menjadi dasar identitas mereka saat ini.

Dalam konteks arkeologi Islam, penelitian terhadap artefak juga dapat memberikan wawasan tentang interaksi antarbudaya yang terjadi dalam sejarah. Artefak sering kali mencerminkan pengaruh dari berbagai budaya yang saling berinteraksi, seperti perdagangan, penyebaran agama, dan migrasi. Dengan memahami konteks di atas, bisa didapatkan perspektif yang lebih luas tentang bagaimana identitas suatu komunitas dibentuk dan berkembang seiring berjalannya waktu. Oleh karena itu, artefak tidak hanya dianggap sebagai objek sejarah, tetapi juga sebagai sumber pengetahuan yang kaya dan kompleks, yang mampu menggambarkan perjalanan suatu masyarakat. Melalui artefak, dapat dirasakan denyut sejarah, pemahaman dinamika sosial, dan penghargaan warisan budaya yang telah terjalin selama berabad-abad[30]. Dengan demikian, peran artefak dalam arkeologi Islam jauh melampaui sekadar fungsi pengingat, artefak-artefak ini merupakan kunci untuk memahami dan menghargai identitas kolektif serta pengalaman manusia yang telah dilalui. Kesadaran kolektif mengenai pentingnya artefak dalam menciptakan identitas dan rasa kebersamaan dalam suatu komunitas. Artefak, yang sering kali dilihat sebagai peninggalan dari masa lalu, tidak hanya memiliki nilai sejarah, tetapi juga nilai emosional yang mendalam

[29] Hamilakis, Y. *The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford University Press: 2007. Hlm. 117.

[30] Hasan M. Ambary. *Menemukan Peradaban…*

bagi masyarakat yang memilikinya. Setiap artefak menyimpan cerita yang unik, menggambarkan perjalanan suatu peradaban, tradisi, serta nilai-nilai yang dianut oleh generasi sebelumnya[31].

Contoh nyata dari memori kolektif ini dapat dilihat dengan jelas pada berbagai perayaan-perayaan keagamaan, di mana artefak tertentu memiliki peranan penting dan digunakan sebagai bagian integral dari ritual. Dalam konteks ini, artefak tidak hanya sekadar benda; mereka adalah simbol yang membawa makna mendalam dan menghubungkan masyarakat dengan warisan budaya serta sejarah mereka. Misalnya, pada perayaan Maulid Nabi, kita sering melihat artefak yang terkait dengan kehidupan dan ajaran Nabi dipamerkan dengan penuh kehormatan. Artefak tersebut bisa berupa naskah kuno, miniatur masjid, atau bahkan bendera dan poster bertuliskan kalimat pujian. Pameran ini tidak hanya bertujuan untuk mengenang Nabi tetapi juga untuk menciptakan rasa keterhubungan yang lebih dalam antara umat Muslim dengan sejarah mereka.

Melalui ritual, masyarakat tidak hanya mengenang momen penting dalam sejarah Islam, tetapi juga memperkuat identitas dan solidaritas mereka sebagai komunitas. Proses "pemujaan" terhadap artefak ini sering kali disertai dengan kegiatan-kegiatan tambahan, yang mengulas nilai-nilai yang diajarkan oleh Nabi Muhammad. Hal ini menciptakan sebuah ruang bagi umat untuk merenungkan prinsip-prinsip moral dan etika yang ditinggalkan oleh Nabi, serta bagaimana prinsip-prinsip tersebut relevan dalam kehidupan mereka saat ini. Dengan demikian, perayaan-perayaan ini bukan hanya sekadar ritual agama, tetapi juga merupakan cara bagi komunitas untuk mempertahankan memori kolektif mereka, mentransmisikan nilai-nilai penting dari generasi ke generasi, dan memperkuat hubungan spiritual serta sosial di antara anggota komunitas. Dalam konteks yang lebih luas, keberadaan artefak ini membantu mendefinisikan identitas kelompok, mengingatkan

[31] King, G. "*Archaeology and the Politics of Identity* … hlm. 233.

mereka tentang perjalanan panjang yang telah dilalui dan tantangan yang telah dihadapi[32].

Lebih jauh lagi, artefak tidak hanya berfungsi sebagai objek fisik yang menyimpan nilai historis atau estetika, tetapi juga dapat berfungsi sebagai alat yang sangat penting dalam membangun identitas kelompok dalam konteks yang lebih luas. Dalam masyarakat yang multikultural, di mana berbagai budaya dan tradisi saling berinteraksi, artefak yang mencerminkan warisan Islam dapat berperan sentral dalam memperkuat identitas komunitas Muslim. Artefak-artefak ini tidak hanya menjadi simbol yang mendefinisikan siapa mereka, tetapi juga menjadi medium yang mengajak individu dalam komunitas untuk merasakan keterhubungan dan solidaritas satu sama lain. Selain itu, artefak tersebut juga dapat berfungsi sebagai jembatan untuk mempromosikan pemahaman yang lebih baik antara berbagai kelompok budaya yang ada di sekitarnya. Oleh karena itu, peran artefak dalam konteks ini jauh lebih dalam dan luas daripada sekadar benda-benda yang dipamerkan. Artefak tersebut menjadi alat bagi komunitas untuk merayakan warisan mereka sekaligus sebagai cara untuk berkontribusi pada pembangunan hubungan yang lebih harmonis dan saling menghormati di antara berbagai kelompok budaya. Dengan cara ini, artefak menjadi simbol harapan dan penghubung antarbudaya, memperkaya keragaman yang ada dalam masyarakat kita[33].

Artefak berfungsi tidak hanya sebagai objek fisik, tetapi juga sebagai medium yang menghubungkan individu dengan sejarah dan identitas kolektif masyarakat. Setiap artefak menyimpan cerita unik yang mencerminkan realitas kehidupan masyarakat di masa lalu serta interaksi mereka dengan lingkungan sekitar. Artefak dapat mengungkapkan hubungan antar komunitas, pengaruh timbal balik dalam aspek ekonomi, politik, dan

[32] McGuire, R. H. "A Marxist Approach to the Archaeology of the Contemporary World" dalam *American Antiquity*, 47(2): 1982. 348-353.

[33] Zetter, R. "The Role of the State in the Construction of Identity". Dalam *Migration and Identity in the Modern World*. Routledge: 1999.

budaya. Lebih lanjut, artefak ini tidak hanya membangkitkan rasa ingin tahu tentang masa lalu, tetapi juga membantu dalam memahami pembentukan dan pemeliharaan identitas kolektif. Dalam masyarakat yang semakin global, di mana konflik dan homogenisasi budaya sering terjadi, artefak berfungsi sebagai pengingat akan kekayaan warisan budaya yang dimiliki oleh berbagai komunitas. Artefak berfungsi sebagai simbol persatuan dan perbedaan, memungkinkan individu untuk menghargai akar sejarah mereka serta keberagaman yang ada di sekitar mereka.

Dengan demikian, artefak lebih dari sekadar benda mati; mereka adalah jendela yang memberikan wawasan ke dalam perjalanan sejarah yang panjang. Artefak memberikan kesempatan untuk belajar dari masa lalu dan merumuskan identitas di masa depan. Memahami dan menghargai artefak ini juga berarti meneruskan tradisi dan pengetahuan kepada generasi mendatang, memastikan bahwa memori kolektif yang telah dibangun selama berabad-abad tetap hidup dan relevan di tengah perubahan zaman.

Penutup: Tantangan dan Peluang dalam Penelitian Arkeologi Islam

Arkeologi Islam memiliki peran penting dalam memahami sejarah dan budaya umat Islam, namun menghadapi berbagai tantangan yang signifikan. Salah satu tantangan utama adalah kurangnya dukungan dan pendanaan untuk penelitian arkeologi. Banyak situs bersejarah yang kaya informasi sering kali diabaikan oleh pemerintah dan lembaga penelitian, yang lebih memilih proyek infrastruktur dengan manfaat finansial langsung. Akibatnya, penelitian arkeologi yang memerlukan waktu dan sumber daya yang lebih besar sering kali terabaikan.

Kendala lain yang dihadapi meliputi kebijakan politik dan sosial yang membatasi kebebasan akademis serta akses ke situs arkeologi. Konflik sosial dan ketidakstabilan politik di beberapa wilayah menghalangi penelitian dan membuat situs bersejarah rentan terhadap kerusakan. Selain itu, kesenjangan dalam pendidikan dan pelatihan di bidang arkeologi mengakibatkan

kekurangan tenaga ahli yang terlatih, yang memperburuk situasi ini.

Infrastruktur penelitian yang tidak memadai, termasuk kurangnya peralatan dan teknologi modern, juga menjadi masalah. Namun, di tengah tantangan ini, terdapat peluang untuk kolaborasi internasional yang dapat membantu mengatasi kendala tersebut. Keterlibatan lembaga penelitian dan universitas internasional diharapkan dapat menyediakan sumber daya tambahan untuk pengembangan penelitian arkeologi yang lebih mendalam.

Kesadaran akan pentingnya pelestarian warisan budaya dan sejarah Islam di kalangan pemangku kepentingan dapat meningkatkan dukungan untuk penelitian di bidang ini. Meskipun banyak tantangan yang dihadapi, potensi arkeologi Islam untuk memperkaya pemahaman tentang sejarah dan budaya umat Islam tetap signifikan. Penelitian yang lebih mendalam dapat mengungkap aspek-aspek yang belum terjelaskan dari sejarah Islam dan membuka peluang untuk dialog serta pemahaman antarbudaya yang lebih baik.

Saat ini, situs arkeologi di negara-negara Muslim terancam oleh pembangunan infrastruktur dan urbanisasi yang cepat. Proses pembangunan sering kali mengabaikan nilai historis dan budaya, yang dapat mengakibatkan penghancuran artefak berharga. Oleh karena itu, penting bagi pemerintah untuk mengembangkan kebijakan yang mendukung pelestarian situs arkeologi dan mengedukasi masyarakat tentang pentingnya warisan budaya.

Keterlibatan komunitas lokal dalam pelestarian warisan budaya sangat penting. Masyarakat sekitar situs arkeologi sering memiliki hubungan mendalam dengan warisan mereka, dan melibatkan mereka dalam pengambilan keputusan dapat membantu mencapai keseimbangan antara pembangunan dan pelestarian. Kerja sama internasional dan dukungan dari organisasi global dapat meningkatkan kesadaran akan tantangan yang dihadapi situs arkeologi serta memberikan sumber daya yang dibutuhkan untuk upaya pelestarian.

Stigma dan ketidakpahaman masyarakat mengenai arkeologi juga menjadi tantangan bagi para peneliti. Banyak orang menganggap arkeologi sebagai kegiatan yang tidak relevan, yang menyulitkan dalam mendapatkan dukungan publik. Mitos negatif yang mengelilingi arkeologi semakin memperburuk situasi ini, sehingga upaya untuk meningkatkan kesadaran dan pemahaman tentang pentingnya arkeologi sangat diperlukan.

Di sisi lain, peluang dalam penelitian arkeologi Islam sangat besar, terutama dengan kemajuan teknologi seperti pemindaian 3D dan analisis DNA. Teknologi ini memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi artefak dengan cara yang lebih canggih, memberikan wawasan baru tentang populasi, migrasi, dan interaksi budaya. Pendekatan multidisipliner yang mengintegrasikan arkeologi, sejarah, dan ilmu pengetahuan alam dapat memberikan gambaran yang lebih holistik tentang peradaban Islam.

Meskipun terdapat tantangan signifikan dalam penelitian arkeologi Islam, bidang ini menawarkan peluang besar untuk memperkaya pemahaman tentang sejarah dan budaya Islam. Penelitian arkeologi tidak hanya berfokus pada artefak fisik, tetapi juga memberikan perspektif yang lebih dalam tentang kehidupan sehari-hari dan nilai-nilai masyarakat Islam. Dukungan yang lebih besar terhadap penelitian arkeologi Islam dari segi pendanaan dan kolaborasi internasional sangat diperlukan.

Dengan melibatkan lebih banyak pihak dan menciptakan jaringan kolaborasi yang luas, usaha pelestarian warisan budaya yang kaya ini dapat diperkuat. Hal ini tidak hanya akan memperkaya literatur akademis, tetapi juga memberikan kontribusi positif terhadap dialog antarbudaya dan pengertian antaragama di era modern. Dengan langkah-langkah yang tepat, penelitian arkeologi Islam memiliki potensi untuk menciptakan pemahaman yang lebih mendalam tentang sejarah dan warisan budaya umat Islam yang dapat diakses oleh masyarakat global.

Hanya saja menjadi ironi tersendiri, ketika ada pihak-pihak yang memanfaatkan artefak dan kesadaran masyarakat,

untuk kepentingan kelompok atau pribadi tertentu. Seperti kasus pemanfaatan artefak makam lama dijadikan sebagai makam tokoh tertentu, satu sisi berhasil membentuk identitas, tetapi identitas yang salah oleh karena ketidaktahuan sejarah artefak di masa lalunya.

Daftar Pustaka

Afdillah, M. Rifqi; Efraim Momba Reda & Dicky Lopulalan. *Memadukan Keberagaman*. Yogyakarta: Terasmitra bekerjasama dengan BEDO. 2021.

Asher, C. (2009). *Islamic Archaeology: A Global Perspective*. Cambridge University Press.

Ambary, Hasan Muarif. "Arkeologi Sebagai Sumber Sejarah Islam" Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu). 1998.

Barliana, M. Syaom. "Perkembangan Arsitektur Masjid: Suatu Transformasi Bentuk dan Ruang" dalam Historia: Jurnal Pendidikan Sejarah. Vol. IX no. 2 Desember 2008. Hlm. 45-60.

Dwyer, A. (2010). *The Archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*. Cambridge University Press.

Fadillah, Mohammad Ali. "Pinggiran Selatan Kota Banten: Investigasi Arkeologi Situs Lawang Abang" dalam *Archipel [Online],* 105 | 2023, Online since 01 July 2023.

Fatimah, Dewi. "Metode Dakwah: Syiar Islam ala Masyarakat Nusantara Abad 9-15 M" dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 5 Nomor 1, Juli-Desember 2020. Hlm. 97-117.

Gustina, Fadila Eka; Nazwa Alya Putri; Muhammad Sarjiki; Sari Febriani. "Nilai Simbolis Pada Masjid Agung Demak" dalam *AT-THARIQ: Jurnal Studi Islam dan Budaya* Vol.05 No.01, Februari 2025. Hlm. 1-10.

Hall, S. (1990). "Cultural Identity and Diaspora" dalam *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart.

Hafidah, Hamdah; Desti Yustianingsih; Nailla Azzahra Nur Ashyfa; Zia Syakila Ihsaque dan Muhamad Parhan. "Perkembangan Musik Sebagai Media Dakwah Bagi Generasi Zillenial" dalam *Hikmah: Journal Universitas Pendidikan Indonesia*. Vol. 17 No. 2 Desember 2023, hlm. 308-322.

Hamilakis, Y. (2007). *The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*. Oxford University Press.

Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Insoll, T. (2007). *The Archaeology of Islam*. Blackwell Publishing.

Kahn, J. (2011). *Islamic Art and Architecture: From the Fatimids to the Mamluks*. Yale University Press.

King, G. (2005). "Archaeology and the Politics of Identity in a Globalizing World". dalam *Archaeology and the Politics of Identity*. Routledge.

McGuire, R. H. (1982). "A Marxist Approach to the Archaeology of the Contemporary World" dalam *American Antiquity*, 47(2), 348-353.

Robinson, E. (2003). "Islamic Archaeology in the West: The Case of the United States". Dalam *Islamic Archaeology: A Global Perspective*. Cambridge University Press.

Siregar, Muklis & Agung Prayogo. "Preservasi Artefak Islam Situs Bongal dan Penegasan Penting Islam Awal di Nusantara. Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan. Vol. 18 no. 4 Juli – Agustus 2024.

Sartono, B. "Pemanfaatan Teknologi Pemetaan Drone untuk Pelestarian Situs Arkeologi di Indonesia". *Jurnal Arkeologi*, 20(2): 2019, 73-82.

Sulistyana, Anisa Noor. "Struktur dan ruang dalam arsitektur Masjid Tradisional Nusantara: Studi perbandingan antar daerah" dalam *Maliki Interdisciplinary Journal (MIJ)* Vol. 3 February 2025. Hlm. 112-118.

Taim, Eka Asih Putrina Taim. "Keramik Muatan Kapal Karam Cirebon: Sebaran di Situs-Situs Arkeologi Sumatera Bagian Selatan" dalam KALPATARU: Majalah Arkeologi Vol 25, No 1, Tahun 2016.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia: Jakarta, 2009.

Tuan, Y. F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press.

Tucunan, Karina Pradinie; Utari Sulistyandari; M.Ilham Perkasa. "Artefak dalam Konteks Perkembangan Kawasan Heritage Islam" dalam *Jurnal Planologi* Vol. 15, No. 2, Oktober 2018. Semarang: Unissula. Hlm. 134-148.

Watson, P. (2007). "The Archaeology of the Contemporary World". Dalam *The Archaeology of the Contemporary Era*. Blackwell Publishing.

Zetter, R. (1999). "The Role of the State in the Construction of Identity". Dalam *Migration and Identity in the Modern World*. Routledge.

https://sultanateinstitute.com/islamic-civilization/6204/arkeologi-sebagai-sumber-sejarah-islam/

https://ihram.republika.co.id/berita/qtsrpw335/peran-arkeologi-dalam-menelusuri-sejarah-islam-di-indonesia

https://www.kratonjogja.id/kagungan-dalem/17-batik-gaya-yogyakarta/

https://www.tempo.co/hiburan/hari-batik-nasional-inilah-5-kota-batik-di-pulau-jawa-yang-menarik-dikunjungi-3359

https://arkeologi.fib.ugm.ac.id/2025/06/05/ekskavasi-penyelamatan-candi-tinjon-upaya-kolaboratif-untuk-pelestarian-budaya/

09

MASJID SEBAGAI SIMBOL DAN MEDAN BUDAYA: Studi Kasus Masjid Al-Falah Kerto, Pleret, Bantul, Yogyakarta

Imam Muhsin

Pendahuluan

Masjid sebagai tempat ibadah memiliki peranan yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Muslim. Lebih dari sekadar fungsi religius, masjid juga berfungsi sebagai simbol identitas budaya. Dalam konteks Indonesia, di mana keberagaman budaya dan agama saling berinteraksi, masjid sering kali menjadi refleksi dari nilai-nilai lokal dan tradisi masyarakat setempat. Masjid menjadi pusat aktivitas sosial, pendidikan, dan kebudayaan yang mencerminkan nilai-nilai lokal sekaligus universal umat Islam. Keberadaan masjid memancarkan pesan visual, spiritual, dan simbolik yang memperkaya khazanah budaya di setiap lingkungan tempat ia berdiri.

Tulisan ini mengkaji Masjid al-Falah di Kerto Pleret, Bantul, Yogyakarta, yang bukan hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai simbol dan medan budaya masyarakat sekitarnya. Masjid ini tidak hanya menjadi ruang untuk menjalankan ritual keagamaan, tetapi juga menampilkan adat

dan tradisi yang terintegrasi dalam kehidupan sehari-hari warga Kerto. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam bagaimana Masjid al-Falah berperan dalam membentuk, menjaga, dan merepresentasikan identitas budaya masyarakatnya, serta peranannya dalam memperkuat kohesi sosial dan memperkaya khazanah budaya lokal.

Dengan memperhatikan berbagai aspek seperti sejarah, aktivitas sosial, dan peran simbolik masjid, artikel ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan studi tentang masjid sebagai medan budaya, serta memperkaya pemahaman tentang hubungan antara agama dan budaya dalam masyarakat. Melalui studi kasus ini, diharapkan dapat terungkap bagaimana Masjid al-Falah tidak hanya menjadi ruang suci bagi umat Muslim, tetapi juga sebagai simbol kekuatan budaya yang mengikat masyarakat dalam kesatuan yang harmonis.

Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Pendekatan ini dipilih untuk memahami secara mendalam konteks sosial, budaya, dan historis dari Masjid Al-Falah di Kerto, Pleret, Bantul, Yogyakarta. Data yang dikumpulkan terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer diperoleh melalui wawancara mendalam dengan tokoh masyarakat, pengurus masjid, dan jemaah, serta observasi langsung terhadap aktivitas di Masjid Al-Falah, termasuk kegiatan ibadah, pengajian, dan perayaan sosial. Data sekunder diperoleh malalui kajian pustaka dari literatur yang relevan berkaitan dengan masjid dan masyarakat sekitarnya. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui tiga cara, yaitu: wawancara semi-terstruktur untuk mendapatkan perspektif yang mendalam dari informan mengenai sejarah Masjid Al-Falah dalam identitas budaya mereka; observasi partisipatif untuk mengamati interaksi sosial dan dinamika komunitas; dan studi dokumentasi untuk pengumpulan dan analisis dokumen sejarah yang berkaitan dengan masjid dan masyarakat Kerto.

Data yang terkumpul dianalisis menggunakan teknik analisis tematik. Penulis mengidentifikasi tema-tema utama yang muncul dari wawancara dan observasi, serta mengaitkannya dengan konteks sejarah yang lebih luas mengenai Masjid Al-Falah. Untuk memastikan validitas data, artikel ini menggunakan triangulasi sumber, yaitu dengan membandingkan data dari wawancara, observasi, dan dokumen. Hal ini bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif dan akurat mengenai Masjid Al-Falah sebagai medan budaya masyarakat Kerto.

Historis Dusun Kerto

Kerto, yang pada awal berdirinya disebut Kartapura (Tarjo, 1976), memiliki sejarah yang panjang dan sangat penting. Berdasarkan jejak arkeologi dan catatan sejarah, Kerto pernah menjadi pusat peribadatan pada masa Mataram Kuno berdasarkan dua prasasti, yakni Wihara I dan II (796 Saka/ 874 Masehi) yang ditulis dalam aksara dan bahasa Jawa Kuno (Islam, 2023), dan menjadi pusat pemerintahan Kerajaan Mataram Islam pada masa Sultan Agung (1613-1645 M) yang dikenal dengan sebutan Kraton Kerta (Ricklefs, 2007; Tarjo, 1976). Awal pembangunan Kraton Kerto tercatat dalam *Babad Momana* sebagaimana dikutip oleh de Graaf (Graaf, 1986), yang terjemahan bebasnya berbunyi demikian: *"Pada tahun 1539, tahun Alip, awal dimulainya pembukaan lahan untuk pembangunan Kraton Kerto, bersama dengan pembukaan lahan di daerah Pamutihan untuk pembangunan kadipaten"* (DIY, 2007).

Catatan sejarah menginformasikan bahwa pembangunan Kraton Kerto dimulai pada tahun 1539 (hitungan kalender Jawa), yang bertepatan dengan tahun 1617 M. Setahun kemudian, 1618 M, Sultan Agung memindahkan istananya ke Kerto. Pada tahun 1620 M, *Prabayaksa*, bangunan inti Kraton sebagai bagian yang paling sakral, mulai dibangun, dan selesai pada tahun 1621 M. Dari sinilah Sultan Agung yang bergelar *Senapati ing Ngalaga Abdurrahman* mengendalikan roda pemerintahannya, termasuk

dua penyerangan fenomenal dalam usaha penaklukan Batavia yang dikuasi VOC pada tahun 1628 dan 1629.

Pemindahan Kraton Mataram-Islam dari Kotagede ke Kerto merupakan salah satu strategi Sultan Agung dalam rangka menjalankan pemerintahannya dengan memanfaatkan kebudayaan yang ada pada waktu itu. Kerto yang lokasinya berada di antara dua sungai besar, sungai Opak dan sungai Gajah Wong, menjadikannya daerah yang subur. Kondisi ini didukung oleh loyalitas masyarakatnya. Dalam sebuah laporan atas kunjungan perwakilan Belanda ke ibukota Mataram pada tahun 1623 M, yang dikutip oleh Pranata SSP, kondisi Kerto digambarkan sebagai berikut:

> "Kerto menjadi kota yang makmur, dengan sawah-sawah yang luas, dan tanaman padi yang subur. Jika musim panen tiba orang sibuk memanen padi, berduyun-duyun orang memikul gabah (pen: biji padi). Bahkan sampai bulan berikutnya terlihat kesibukan bersimpang siur di jalan raya pemikul beras serta gerobak-gerobak yang ditarik oleh 6-8 ekor lembu. Pasar kota Kerto sangat ramai. Hampir setiap hari pedagang-pedagang dari kota yang jauh datang ke Kerto, mulai dari Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat (Sumedang) memadati pasar kota Kerto. Di sudut kota Kerto terdapat *gong*. Bila *gong* ini dipukul dengan irama tertentu, maka dalam tempo 6 jam alun-alun kota Kerto akan dipenuhi oleh prajurit lengkap dengan senjata perang. Demikian keramaian dan militansi penduduk ibukota Mataram, Kerto" (SSP, 1977).

Selain dibangun alun-alun besar yang bisa menampung ribuan orang (DIY, 2007), di kota Kerto juga dibangun masjid (sekarang menjadi Masjid Kagungan Dalem dan diberi nama Masjid Taqorrub) yang berada di sebelah barat alun-alun (sekarang menjadi wilayah Dusun Kanggotan). Hal ini berdasarkan hasil ekskavasi dan analisis yang dilakukan Dinas Kebudayaan DIY dan diperkuat cerita masyarakat setempat tentang arsitektur Masjid Taqorrub pada masa lampau, yaitu adanya *jagang* masjid, beberapa kayu berukiran yang diduga sebagai prasasti, dan adanya pohon

Sawo di sekitar masjid (DIY, 2007). Di samping itu, di sebelah barat Masjid Taqorrub terdapat makam kuno, yang diyakini oleh masyarakat sekitar sebagai makam Kyai Kategan, yang dipercaya sebagai sebagai imam besar Masjid Kraton Kerto (Graaf, 1986).

Berdasarkan data arkeologis dan kesejarahan di atas tergambar betapa Kerto kala itu merupakan ibukota dari kerajaan besar (Mataram-Islam), di bawah raja besar (Sultan Agung), dan berkembang menjadi sebuah kota yang besar. Kemakmuran dan kesejahteraan begitu terasa pada masa itu. Semangat dan etos kerja rakyat Mataram dalam bekerja dan mengabdi berpadu dengan kewibawaan dan kebijaksanaan Sultan Agung dalam memerintah. Sandang, pangan, dan papan serta kebutuhan lahir yang lain terpenuhi, begitu juga rasa aman, nyaman, dan tentram serta kebutuhan ruhani yang lain tercukupi. Dalam menjalankan kekuasannya, Sultan Agung menerapkan konsep kekuasaan *gung binathara bau dhendha nyakrawati*, yang berarti sebesar kekuasaan dewa pemelihara hukum dan penguasa dunia, serta sebagai pemilik segala sesuatu di bawah kekuasaannya, harta benda ataupun manusia (Moejanto, 1987).

Latar Belakang Pembangunan Masjid al-Falah

Sebagaimana telah disinggung, jauh sebelum masjid al-Falah Kerto berdiri, di sebelah barat alun-alun Kraton Kerto telah berdiri masjid Kraton Kerto. Pembangunan masjid tersebut diperkirakan pada masa Sultan Agung sekitar pertengahan abad ke-17 atau beberapa tahun setelah itu. Berdasarkan data arkeologis, masjid tersebut didirikan di tempat yang sama dengan berdirinya masjid Kagungan Dalem sekarang yang diberi nama Masjid Taqorrub, Kanggotan. Seiring berjalannya waktu masjid tersebut mengalami beberapa kali pemugaran yang dilakukan oleh pihak Kraton Ngayogyakarto Hadiningrat. Terakhir pemugarannya dilakukan sekitar awal abad ke-20 M. Berdasarkan catatan tertulis dalam prasasti yang masih ada, peresmiannya dilakukan oleh Kanjeng Raden Adipati Danureja, Pepatih Dalem ing Nagari Ngayogyakarta

ke VI, pada hari Kamis Kliwon tanggal 7 Jumadil Awal 1831 tahun Dal, bertepatan dengan tanggal 22 Agustus 1909 M.

Sejak berdiri hingga beberapa tahun pasca pemugaran yang terakhir, masjid Kagungan Dalem tersebut menjadi satu-satunya masjid dan tempat ibadah bagi warga masyarakat sekitar. Mereka tidak hanya berasal dari kampung Kanggotan saja, tetapi juga dari kampung di sekitarnya, seperti Kerto, Bedukan, Karet, dan Kanoman. Jumlah penduduk yang masih sedikit, sementara untuk mendirikan masjid harus mempertimbangkan jumlah jama'ah yang bisa memenuhi syarat sah shalat Jum'at menurut madzhab Syafi'i, yaitu 40 orang laki-laki baligh dan mukim, menjadi salah satu penyebabnya. Oleh karena itu setiap hari Jum'at warga masyarakat dari beberapa kampung sekitar berbondong-bondong mendatangi masjid untuk mengikuti shalat Jum'at. Demikian juga selama bulan suci Ramadhan, meski suasana gelap dan jalanan masih setapak, dengan bekal penerangan seadanya (biasanya menggunakan obor), mereka datang ke masjid untuk mengikuti shalat isyak dan taraweh berjama'ah. Hal yang sama terjadi jika ada acara keagamaan atau kegiatan sosial budaya lainnya yang dilaksanakan di masjid Kagungan Dalem.

Suasana guyup rukun dan harmonis warga masyarakat seperti digambarkan di atas berlangsung kira-kira hingga pertengahan paruh pertama abad ke-19. Adanya perbedaan pandangan dan praktek keagamaan antar jama'ah masjid Kagungan Dalem mulai muncul kira-kira dua tahun setelah persyarikatan Muhammadiyah ditinggal wafat pendirinya, K.H. Ahmad Dahlan (w. 1923 M), dan kepemimpinan Muhammadiyah dijabat oleh K.H. Ibrahim (1923–1934 M) (Shodiqin, 2015). Sejak berdiri 18 November 1912 M saat Muhammadiyah masih dipimpin oleh K.H. Ahmad Dahlan tidak ada perbedaan keagamaan di kalangan masyarakat. Mereka bahkan merespon positif berdirinya persyarikatan yang bertujuan memajukan umat Islam dalam bidang dakwah, pendidikan, dan sosial kemasyarakatan tersebut. Di samping itu, sosok K.H. Ahmad Dahlan adalah seorang santri tulen yang berpaham dan

beramaliyah sama dengan paham dan amaliyah kaum santri, yaitu berakidah *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* dan bermadzhab Syafi'i. Beliau juga pernah seperguruan dengan Hadratusy Syaikh K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama (NU) saat menjadi santri Syaikh K.H. Muhammad Sholeh bin Umar al-Samarani yang dikenal dengan K.H. Sholeh Darat (Sarwono & Al-Aydrus, 2013).

Perubahan orientasi keagamaan Muhammadiyah terjadi pada tahun 1925 M ketika ditengarai oleh sebagian masyarakat telah dipengaruhi paham Wahabi. Dalam hal ini Muhammadiyah juga ditengarai menyerukan keterbukaan berlabel "Islam tanpa madzhab" dan dengan slogan anti-Takhayul, anti-Bid'ah, dan anti-Churafat (TBC) (Shodiqin, 2015). Jargon sakti mereka adalah "kembali ke al-Qur'an dan Hadis". Tradisi-tradisi di masyarakat yang sudah berumur puluhan bahkan ratusan tahun yang dianggap tidak ada dasarnya dalam al-Qur'an dan Hadis sehingga tidak perlu dilakukan karena dianggap bid'ah. Tidak hanya itu, pada saat Idul Fitri 1343 H/1925 M, Muhammadiyah menyelenggarakan shalat 'Id di Alun-alun utara Kraton Yogyakarta. Itulah shalat 'Id di lapangan untuk pertama kalinya (Mulkhan, 1990). Hal ini tidak biasa dilakukan masyarakat setempat yang sebelumnya shalat 'Id di masjid sebagaimana dalam madzhab Syafi'i.

Suasana batin yang dirasakan masyarakat terkait gerakan dakwah Muhammadiyah sebagaimana dikemukakan di atas ternyata juga dirasakan oleh warga masyarakat Kerto dan sekitarnya. Apalagi pada tahun tersebut dakwah Muhammadiyah juga sudah masuk di wilayah Pleret. Amaliyah *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* yang selama ini dilakukan di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) sedikit demi sedikit mulai ditinggalkan. Salah satunya adalah meninggalkan tradisi adzan dua kali dan *adzan limo* (adzan lima orang secara bersamaan) dalam shalat Jum'at, dan menggantinya adzan sekali. Bagi masyarakat Kerto dan sekitarnya yang sepaham, adzan dua kali dan *adzan limo* merupakan "tradisi" leluhur yang baik dan perlu dilestarikan. Bahkan sebagian warga menganggap tidak sempurna jika shalat Jum'at hanya adzan satu

kali dan tidak ada *adzan limo*. Karena itu ketika pelaksanaan shalat Jum'at di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) meninggalkan tradisi tersebut, mereka terpaksa menyelenggarakan shalat Jum'at sendiri di masjid yang sama pada jam berikutnya. Hal tersebut terjadi dalam beberapa kali kesempatan (Zuhri, 2016).

Tidak hanya adzan dua kali dan *adzan limo* shalat Jum'at yang diubah atau dihilangkan dari tradisi keagamaan di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub), praktek peribadatan dan amaliyah *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* yang lain pun demikian. Seperti jumlah raka'at shalat taraweh yang biasanya duapuluh tiga raka'at (duapuluh raka'at taraweh + tiga raka'at witir) diubah menjadi sebelas raka'at (delapan taraweh + tiga witir), dzikir *jahr* bersama setelah shalat lima waktu ditiadakan, dan *bilal* dalam shalat Jum'at tidak digunakan.

Berdirinya NU tahun 1926 M sebagai organisasi ulama pesantren yang berkomitmen menjaga dan melestarikan akidah dan amaliyah *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* disambut baik para kyai dan masyarakat Kerto pada umumnya. Mereka seolah-olah mendapatkan dukungan dan kekuatan dalam menjaga dan melestarikan tradisi keagamaan yang selama ini dilaksanakan. Adanya perbedaan pandangan keagamaan tersebut memunculkan keinginan masyarakat Kerto untuk mendirikan masjid baru. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa latar belakang berdirinya masjid al-Falah Kerto adalah Muhammadiyah di wilayah Pleret (khususnya Kanggotan) yang kemudian menerapkan ajarannya di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) dan mengubah pelaksanaan ibadah didalamnya sesuai pemahaman dan amaliyah baru yang berbeda dengan tradisi keagamaan masyarakat saat itu (Bukhari, 2020).

Proses Pembangunan Masjid al-Falah

Berpisahnya masyarakat Kerto dan sekitarnya yang sepaham dari kegiatan peribadatan di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) sesungguhnya sebuah pilihan yang berat. Hal itu terpaksa dilakukan semata-mata untuk menghindari

adanya pertentangan. Keputusan tersebut tentu telah dikaji secara mendalam oleh para kyai dengan mempertimbangkan berbagai aspek. Salah satunya didasarkan pada kaidah ushul fiqh yang berbunyi: *"dar'ul mafasid muqaddamun 'ala jalbil masholih"* (menolak kerusakan harus didahulukan daripada menarik kebaikan). Berdasarkan kaidah ini, sekecil apapun kerusakan yang mungkin timbul, meskipun baru bersifat *dhann* (dugaan kuat), maka harus dihindari. Kerusakan yang bisa timbul jika kegiatan ibadah tetap menjadi satu di masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) adalah permusuhan dan perpecahan umat atau jama'ah antara yang pro dan yang kontra. Inilah yang wajib dihindari, paling tidak diminimalisir eksesnya.

Keputusan memisahkan diri tersebut membawa konsekuensi bagi masyarakat Kerto dan sekitarnya yang sepaham. Yaitu keinginan mendirikan masjid sebagai tempat ibadah dan kegiatan keagamaan lainya sebagai kebutuhan yang dirasakan mendesak. Sebelum masjid yang diharapkan dibangun, mereka mencari tempat sementara untuk pelaksanaan ibadah dan kegiatan keagamaan lainnya. Dalam situasi dan kondisi yang sulit itu ada seorang tokoh masyarakat bernama Mbah Kromontono yang menawarkan rumah besarnya berbentuk Joglo sebagai tempat pelaksanaan ibadah bagi warga masyarakat. Mendapat tawaran tersebut warga masyarakat yang diwakili para kyai, tokoh agama, dan tokoh masyarakat setuju. Maka jadilah rumah Joglo milik Mbah Kromontono difungsikan sebagai "masjid" sementara untuk pelaksanaan ibadah, termasuk shalat Jum'at, dan kegiatan keagamaan lainnya. Peristiwa bersejarah tersebut terjadi sekitar tahun 1927 M (Supardi, 2016). Sejak saat itu sampai berdirinya masjid yang permanen seluruh kegiatan ibadah dipusatkan di rumah Joglo milik Mbah Kromontono. Mulai dari sholat Jum'at, shalat jama'ah lima waktu, sholat taraweh, hingga sholat Id (sholat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha). Demikian juga kegiatan keagamaan dan sosial budaya yang lain, seperti peringatan hari besar Islam, pengajian rutin, *berjanjen* (pembacaan kitab al-Barzanji), *tahlilan* (pembacaan tahlil bersama), *yasinan*

(pembacaan Surat Yasin), dan *nyadran* (pembacaan doa dan tahlil untuk para leluhur di bulan Ruwah).

Seiring berjalannya waktu keinginan untuk memiliki masjid permanen semakin kuat di kalangan warga, kyai, dan tokoh masyarakat. Beberapa kyai dan tokoh masyarakat kemudian berkumpul membahas langkah-langkah persiapannya. Ada lima orang kyai dan tokoh masyarakat yang sangat berperan dalam persiapan pendirian masjid saat itu, yaitu Mbah Kromontono, Mbah Kyai Zaini, Mbah Haji Yasir, Mbah Kyai Asmuni, dan Mbah Kyai Joned. Kelima orang ini disebut oleh H. Mukhtar Bukhori, B.A., cucu Mbah Haji Yasir, sebagai Syuriyah NU Pleret saat itu (Bukhari, 2020). Kedudukan mereka semacam "panitia kecil" yang bertugas merencanakan dan mengawal seluruh proses yang telah direncanakan.

Di antara lima orang anggota panitia kecil tersebut yang menjadi sponsor utama adalah Mbah Kromontono yang oleh masyarakat Kerto dan sekitarnya dipanggil Mbah Kaum (Zuhri, 2016). Panggilan ini terkait dengan kedudukannya sebagai *kaum rois*, yaitu orang yang mendapat tugas memimpin doa dan tradisi keagamaan lainnya. Kedudukan tersebut menjadikan Mbah Kromontono sebagai tokoh agama sekaligus tokoh masyarakat yang sangat disegani dan berpengaruh di wilayah Kerto dan sekitarnya. Beliau juga termasuk orang kaya untuk ukuran saat itu. Selain sebagai pemilik Joglo yang difungsikan sebagai "masjid", beliau juga memiliki tanah luas yang tersebar di beberapa lokasi, yang sebagiannya nanti diwakafkan untuk pembangunan masjid al-Falah. Di sisi lain beliau juga terkenal dermawan dan memiliki kepedulian terhadap dakwah dan pendidikan. Salah satu putranya, Abdullah Satari, dimasukkan ke Pondok Pesantren Jamsaren, Surakarta, yang kelak menjadi penerus perjuangannnya di Kerto.

Musyawarah para kyai dan tokoh masyarakat yang tergabung dalam panitia kecil menyepakati bahwa pendirian masjid dilakukan dengan cara gotong royong. Seluruh warga masyarakat Kerto dan warga di luar Kerto yang sepaham dihimbau ikut berpartisipasi sesuai kemampuan dan kapasitasnya masing-masing. Pada tahap

awal langkah yang dilakukan adalah pengadaan batu-bata yang jumlahnya hingga puluhan ribu. Untuk itu semua warga masyarakat dikerahkan agar ikut kerja bakti membuat batu-bata. Mereka menyambut gembira himbauan para kyai. Dengan suka rela dan penuh semangat mereka mengikuti arahan yang diberikan oleh para kyai. Mereka melakukannya tidak mengenal waktu. Pagi, siang, sore, bahkan kadang-kadang hingga malam hari. Seluruh proses pembuatan batu-bata mulai dari pencetakan, pengeringan, hingga pembakaran semua dilakukan dengan kerja bakti atau gotong-royong (Bukhari, 2020).

Selain menyiapkan batu bata, materil yang perlu disiapkan kayu untuk kerangka atap. Belum ada gergaji mesin saat itu. Semuanya dikerjakan secara manual menggunakan gergaji tangan. Karena itu kerja bakti dan gotong royong menjadi tumpuan penyelesaian pekerjaan. Butuh waktu cukup lama untuk menyiapkan batu-bata dan material lainnya hingga siap digunakan. Setelah material yang dibutuhkan tersedia dan mencukupi, panitia kecil kemudian membuat perencanaan pembangunan. Lokasi pembangunan ditetapkan di lahan milik Mbah Kromontono yang ditawarkan sebelumnya. Pengerjaan bangunan seluruhnya juga dilakukan dengan gotong royong atau kerja bakti. Warga masyarakat yang ikut kerja bakti pun tidak hanya warga Kerto, tetapi juga warga dari kampung lain di sekitar Kerto, bahkan hingga dari daerah Potorono, Banguntapan (Widodo, 2020).

Pembangunan masjid yang kemudian diberi nama al-Falah itu selesai pada tahun 1935 M (Supardi, 2016). Jika dihitung sejak "memisahkan diri" dari Masjid Kagungan Dalem (masjid Taqorrub) tahun 1927 M, maka butuh waktu sekitar delapan tahun sehingga masyarakat Kerto dan sekitarnya yang sepaham bisa melaksanakan ibadah dan kegiatan keagamaan lainnya di masjid sendiri. Waktu delapan tahun bukanlah sebentar. Apalagi jika mengingat perjuangan dan pengorbanan para tokoh dan warga masyarakat. Selama kurun waktu itu mereka berjuang tanpa kenal lelah mengorbankan waktu, tenaga, bahkan harta yang mereka miliki untuk satu tujuan: membangun masjid yang mereka idam-

idamkan. Perjuangan dan pengorbanan itu terbayar ketika masjid akhirnya selesai dibangun dan berdiri cukup megah serta bisa digunakan untuk kegiatan ibadah, khususnya shalat Jum'at.

Perasaan bahagia penuh syukur terpancar dari wajah warga masyarakat tatkala shalat Jum'at dilaksanakan di masjid al-Falah untuk pertama kalinya. Sebelum waktunya tiba mereka sudah berbendong-bondong menuju masjid al-Falah. Jama'ah yang datang tidak hanya dari Dusun Kerto saja, tetapi juga dari dusun-dusun lain di sekitarnya. Dengan langkah percaya diri mereka memasuki masjid yang diidam-idamkan itu dengan perasaan bangga. Pengorbanan yang selama ini mereka berikan, baik waktu, tenaga, ataupun harta benda, seolah terbayar sudah. Dengan khusyuk mereka mengikuti seluruh rangkaian ibadah shalat jum'at sesuai tradisi yang selama ini dilakukan. Dalam pelaksanaan shalat jum'at perdana di masjid al-Falah tersebut yang bertindak sebagai khotib dan imam adalah Mbah Kyai Joned dari Dusun Kanggotan (Supardi, 2016).

Masjid al-Falah: Medan Ekspresi Budaya dan Keagamaan

Sejak dulu masyarakat Kerto termasuk masyarakat yang religius. Latar belakang sejarahnya yang panjang menjadi faktor penting dalam masalah religiusitas ini. Menurut jejak arkeologi dan catatan sejarah, Kerto pernah menjadi pusat peribadatan sejak masa Mataram Kuno berdasarkan dua prasasti, yakni Wihara I dan II (796 Saka/ 874 Masehi) yang ditulis dalam aksara dan bahasa Jawa Kuno (Islam, 2023; Rosidi et al., 2013), dan menjadi pusat pemerintahan Kerajaan Mataram Islam pada masa Sultan Agung (1613-1645 M) yang dikenal dengan sebutan Kraton Kerto (Tarjo, 1976). Mataram-Islam yang disokong oleh Walisongo, terutama Sunan Kalijaga, berperan penting dalam mewarnai dakwah Islam yang ramah dan akomodatif terhadap tradisi dan budaya setempat (Muhsin et al., 2025). Itulah sebabnya, meskipun masyarakat Kerto sangat religius, tetapi sebagai orang Jawa mereka tetap mempertahankan tradisi dan budaya Jawa selama hal itu tidak bertentangan dengan pokok-pokok ajaran Islam.

Dalam perspektif Clifford Geertz (1976), masyarakat Kerto dapat dikategorikan dalam golongan santri, yakni golongan santri yang taat menjalankan ajaran Islam, seperti sholat, zakat, dan puasa Ramadhan. Tidak hanya itu, golongan santri juga dituntut memiliki sifat-sifat batin yang melekat dalam sikap, tutur kata, dan tindak tanduk keseharian mereka. Merujuk pada *Serat Sanasunu* karya R. Ng. Yasadiura II, di antara sifat *santri* adalah bersih dan suci, pasrah dan tawakal, bersyukur, dan tidak banyak bicara (Yasadipura, 2001). Ciri-ciri tersebut semua ada pada masyarakat Kerto. Mereka semua beragama Islam (muslim) yang taat menjalankan ajaran agamanya. Shalat lima waktu, zakat fitrah, dan puasa di bulan Ramadhan adalah bagian ajaran pokok Islam yang secara umum rutin dilaksanakan oleh warga Kerto. Pelaksanaan berbagai kegiatan keagamaan tersebut dipusatkan di masjid al- Falah.

Selain itu, masjid al-Falah juga menjadi pusat pendidikan dan dakwah Islam. Kegiatan pengajian dan kajian keislaman dilaksanakan secara rutin, baik harian, mingguan, maupun selapanan setiap malam Selasa Kliwon. Di samping itu juga dilaksanakan peringatan hari-hari besar Islam, seperti peringatan *Isra' Mi'raj*, *Muludan*, dan peringatan *Nuzulul Quran*. Masyarakat Kerto yang sebagian besar minim dalam pengetahuan agama antusias mengikuti berbagai kegiatan tersebut. Hal ini karena mereka sangat bergantung kepada tokoh agama atau kyai dalam masalah agama. Bagi masyarakat Kerto, kyai adalah figur yang harus dihormati dan dimulyakan. Apapun yang dikatakan kyai akan dipatuhi dan dilaksanakan. Penghormatan dan kepatuhan mereka kepada kyai ini bukan disebabkan kekayaannya atau nasabnya, tetapi lebih karena ilmunya.

Kyai atau tokoh agama yang ada di wilayah Kerto adalah jebolan pondok pesantren. Mereka tidak saja mampu membaca al-Qur'an dengan baik dan benar, tetapi juga menguasai ilmu-ilmu agama lainnya, seperti tauhid, fiqh, dan tasawuf. Hal ini menjadikan para kyai sebagai rujukan masyarakat dalam masalah-masalah agama, bahkan problematika kehidupan umum lainnya.

Jika ada warga sedang menghadapi masalah, apapun masalahnya, ia akan sowan ke kyai untuk minta petunjuk atau nasehat mengenai masalah tersebut. Kondisi ini menjadikan ikatan psikologis masyarakat Kerto dan kyai secara umum dapat dikatakan serupa ikatan psikologis santri dan kyai di pondok pesantren. Oleh karena itu paham dan praktek keagamaan masyarakat Kerto pada gilirannya sangat dipangaruhi oleh paham dan praktek keagamaan kyai, yakni beragama dengan cara bermadzhab (mengikuti pemahaman ulama mujtahid yang diakui mumpuni keilmuannya).

Materi pengajian dan kajian keislaman di masjid al-Falah pada umumnya adalah ajaran Islam yang sesuai dengan madzhab *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Hal ini sangat wajar dan logis mengingat para kyai pemegang otoritas agama di Kerto adalah alumni pondok pesantren; lembaga pendidikan Islam tradisional yang sangat menjunjung tinggi *sanad* keilmuan (mata rantai transmisi ilmu) dalam pengajaran agama (Islam). Terkait pilihan madzhab tersebut didasarkan pada hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa madzhab *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah satu-satunya golongan yang selamat, sedangkan golongan yang lainnya tidak (Timur, 2007).

Lebih lanjut praktik peribadatan yang dilaksanakan masyarakat Kerto di masjid al-Falah mengikuti tata cara ibadah seperti yang diajarkan para kyai di pondok pesantren, yakni mengikuti pendapat (madzhab) Imam Syafi'i dan ulama *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* lainnya. Bagi masyarakat Kerto, tata cara ibadah sesuai madzhab ini telah mendarah-daging hingga mentradisi dalam kehidupan dan praktek ibadah mereka sehari-hari. Oleh karena itu jika ada praktek ibadah yang berbeda dengan kebiasaan yang selama ini dilakukan akan dianggap tidak sah, atau minimal tidak sempurna, dan dapat mengurangi kemantapan dan ketenangan hati. Beberapa tradisi ibadah tersebut antara lain melafadzkan niat untuk semua ibadah yang wajib dengan niat; bersentuhan kulit laki-laki dan perempuan bukan muhrim membatalkan wudlu; membaca doa qunut dalam shalat subuh; shalat taraweh duapuluh rekaat dan membaca doa qunut di rekaat

terakhir shalat witir setelah pertengahan Ramadhan; membaca wirid dan doa secara berjamah dan *jahr* (keras) setelah shalat jama'ah fardlu; serta adzan dua kali dalam shalat jum'at.

Terkait praktek ibadah yang disebut terakhir, yakni adzan dua kali dalam shalat jum'at, masyarakat Kerto memiliki tradisi yang jarang (bahkan mungkin tidak) dijumpai di tempat lain, khususnya di luar Daerah Istimewa Yogyakarta, meskipun sama-sama melaksanakan adzan dua kali. Yaitu, tradisi adzan pertama shalat jum'at dilakukan oleh lima orang secara bersamaan. Tradisi ini oleh masyarakat setempat disebut dengan istilah *adzan limo*. Pelaksanaannya seperti adzan pada umumnya, hanya jumlah orang yang mengumandangkannya sebanyak lima orang, dan sebelumnya secara berturut-turut dan bergantian membaca *ta'awwudz* (orang pertama), surat Fushilat ayat 33 (orang kedua), surat al-Isra' ayat 110 (orang ketiga dan keempat), dan shalawat (orang kelima). Belum ada penjelasan yang komprehensif menyangkut dasar, asal-usul, maksud, dan tujuan pelaksanaan *adzan limo* ini. Bagi masyarakat Kerto, kebiasaan para pendahulu mereka sudah cukup menjadi dasar pelaksanaan *adzan limo*, sehingga ia harus dijaga dan dilestarikan semaksimal mungkin.

Sikap masyarakat di atas sesuai dengan paham *Ahlus Sunnah wal Jama'ah an-Nahdliyyah* (Aswaja ala NU) *"al-muhafadhatu 'alal qadimish shalih wal akhdzu bil jadidil ashlah*", yaitu menjaga warisan masa lalu yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik. Berdasarkan kaidah ini, hal-hal baik yang dibuat para pendahulu (tradisi lama) harus diapresiasi dan dilestarikan, sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran pokok Islam (*ushuluddin*). Lebih dari itu, pengikut Aswaja ala NU juga dituntut kreatif dan inovatif mencari terobosan baru untuk menyempurnakan tradisi lama dan menciptakan tradisi baru yang lebih baik. Dengan prinsip tersebut memungkinkan pengikut Aswaja ala NU melakukan dialog kritis dan kreatif dengan budaya dan tradisi yang berkembang di masyakarat. Dialog tersebut pada gilirannya memungkinkan dilakukan upaya penyelarasan terhadap unsur-unsur budaya yang dianggap menyimpang dari ajaran pokok Islam. Hal ini penting,

karena sekalipun mungkin dalam sebuah tradisi atau budaya ditemukan unsur yang menyimpang, namun didalamnya mungkin masih menyimpan nilai-nilai kebaikan yang perlu dilestarikan. Prinsip ini sekaligus bersesuaian dengan kaidah *"ma la yudraku kulluh, la yutraku kulluh*", bahwa sesuatu yang tidak bisa diperoleh semuanya, seyogyanya tidak ditinggalkan semuanya (Yasin, 2024). Atas dasar kaidah dan prinsip Aswaja ala NU tersebut berbagai tradisi keagamaan di masyarakat Kerto tetap terjaga dan lestari hingga sekarang.

Penutup

Artikel mengenai Masjid al-Falah di Kerto, Pleret, Bantul, Yogyakarta, mengungkapkan betapa pentingnya peran masjid sebagai lebih dari sekadar tempat ibadah; ia merupakan simbol hidup yang merefleksikan identitas budaya masyarakat setempat. Dalam konteks yang kaya akan sejarah dan tradisi, masjid ini telah menjadi pusat aktivitas sosial, pendidikan, dan kebudayaan yang memperkuat kohesi sosial di antara warga.

Sejarah Kerto, yang pernah menjadi ibukota Mataram-Islam, memberikan latar belakang yang mendalam tentang akar budaya masyarakatnya. Tradisi-tradisi keagamaan, seperti praktik adzan dua kali dan adzan limo, menunjukkan upaya gigih masyarakat untuk melestarikan warisan leluhur mereka. Dalam menghadapi perubahan yang dibawa oleh Muhammadiyah, masyarakat Kerto menunjukkan keteguhan hati untuk mendirikan Masjid al-Falah sebagai representasi keyakinan dan nilai-nilai yang mereka anut.

Peran tokoh agama, khususnya para kyai, sangat sentral dalam proses ini. Mereka tidak hanya menjadi pemimpin spiritual, tetapi juga penggerak masyarakat untuk bersatu dalam membangun masjid yang mencerminkan identitas mereka. Melalui peran ini, masjid al-Falah menjadi lebih dari sekadar bangunan fisik; ia menjadi pusat pendidikan dan dakwah, tempat di mana pengetahuan dan nilai-nilai Islam diajarkan dan dipraktikkan.

Secara keseluruhan, Masjid al-Falah berfungsi sebagai simbol kekuatan budaya dan identitas masyarakat Kerto. Ia terus

berkembang, beradaptasi dengan konteks sosial dan budaya yang ada, sekaligus memperkuat ikatan komunitas. Artikel ini memberikan wawasan berharga dalam memahami hubungan sinergis antara agama dan budaya, serta pentingnya masjid dalam memperkuat struktur sosial di tingkat lokal. Dengan demikian, Masjid al-Falah tidak hanya menjadi ruang suci, tetapi juga menjadi jantung kehidupan sosial dan budaya masyarakat yang mengelilinginya.

Daftar Pustaka

Bukhari, M. (2020). *Wawancara, Putra Pelaku Sejarah (72)*. Kanggotan Pleret Bantul DIY, 10 Juli 2020.

DIY, D. K. (2007). *Ekskavasi Penyelamatan dan Pendokumentasian Situs Kerto Tahun 2007*. Dinas Kebudayaan.

Geertz, C. (1976). *The Religion of Java*. University of Chicago Press.

Graaf, H. J. de. (1986). *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*. Grafiti Press.

Islam, P. M. (2023). *Kawasan Cagar Budaya Kerta-Plered*. Dinas Kebudayaan DIY.

Moejanto. (1987). Keagungbinataraan Konsep Kekuasaan Jawa Dan Penerapannya Oleh Raja-Raja Jawa. In *Konsep Kekuasaan Jawa*. Kanisius.

Muhsin, I., Maharsi, M., Faidi, A., & Latifah, Z. (2025). The Development of Maritime Culture in the Islamic Mataram Kingdom : Social , Economic , and Political Dynamics During the Time of Sultan Agung (1613 – 1645 AD). *Diakronika*, *25*(1), 63–76. http://diakronika.ppj.unp.ac.id/index.php/diakronika/article/view/467

Mulkhan, A. M. (1990). *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*. Percetakan Persatuan.

Ricklefs, M. C. (2007). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Serambi.

Rosidi, M., Darmawan, A., & Rahmawati, K. (2013). Identifikasi Kawasan Cagar Budaya Situs Kerajaan Islam Mataram di Pleret, Bantul dengan Pendekatan Sistem Informasi Geografis (SIG). *Jurnal Konservasi Cagar Budaya*, *7*(2). https://doi.org/https://doi.org/10.33374/jurnalkonservasicagarbudaya.v7i2.116

Sarwono, A., & Al-Aydrus, S. binti H. (2013). *K.H.R. Ng. Ahmad Dahlan: Pembaharu, Pemersatu, dan Pemelihara Tradisi Islam*. Mitra Pustaka Nurani/MATAN.

Shodiqin, M. A. (2015). *Muhammadiyah itu NU: Dokumen Fiqh yang Terlupakan*. Noura Books.

SSP, P. (1977). *Sultan Agung Hanyokrokusumo Raja Terbesar Kerajaan Mataram Abad ke-17*. Yudha Gama.

Supardi, M. (2016). *Wawancara, Pelaku Sejarah (90 th)*. Kerto Pleret Bantul DIY, 10 Februari 2016.

Tarjo, S. (1976). *Sultan Agung Hanyakrakusuma*. Proyek Biografi Pahlawan Nasional Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Timur, T. P. J. (2007). *Aswaja an-Nahdliyah: Ajaran Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*. Khalista & LTN NU Jawa Timur.

Ulama, S. J. P. B. N. (2022). *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama Keputusan Muktamar Ke-34 NU Lampung*. 1–302.

Wahid. (2020). *Wawancara, Putra Pelaku Sejarah (80 th)*. Kerto Pleret Bantul DIY, 20 Juni 2020.

Widodo. (2020). *Wawancara, Putra Pelaku Sejarah (72 th)*. Kerto Pleret Bantul DIY, 13 Juli 2020.

Yasadipura, R. N. (2001). *Serat Sanasunu*. Kepel Press.

Yasin, M. (2024). Review of Qawaid Fiqhiyyah in the Practice of Bapapai in the Indigenous People of Dayak Bakumpai. *Syntax Idea*, *6*(6), 2737–2745. https://doi.org/10.46799/syntax-idea.v6i6.3670

Zuhri, H. (2016). *Wawancara, Putra Pelaku Sejarah (80 th)*. Kerto Pleret Bantul DIY, 10 Februari 2016.

10

HUMANISME ISLAM DAN KRISIS KEMANUSIAAN: Reinterpretasi Perdamaian Global dari Tragedi Gaza Hingga Pasca Perang Iran–Israel

Sumarjoko, Baedhowi, & Rokhmat

Pendahuluan

Sebuah esai kelam karya Vladimir Jabotinsky (1923) dengan judul *The Iron Wall*. Dalam esai ini, Jabotinsky berhasil menangkap sekaligus kondisi politik yang terjadi pada masanya dan juga seluruh masa depan persoalan Israel–Palestina (Hallaq, 2018, 155–157). Jabotinsky menegaskan bahwa proyek kolonisasi Yahudi di Palestina tidak akan pernah diterima secara sukarela oleh penduduk asli Palestina, apalagi menyerahkan wilayahnya kepada kekuasaan asing, terlebih kepada pemukiman kolonial yang bertujuan membentuk negara baru. Sebagaimana dicatat dengan tajam oleh Deborah Bird Rose, penduduk asli "menghalangi jalan" kaum kolonialis "hanya dengan tetap tinggal di rumah mereka."(Rose, 1991, 46). Bagi pemukim kolonial, sebagaimana ditegaskan Chaim Weizmann dalam pernyataan, orang-orang asli dalam hal ini bangsa Palestina tidak lain hanyalah "batu-batu" yang menjadi "rintangan yang harus disingkirkan dari jalan yang sulit."(Masalha, 2012, 60). Sebelumnya, Jabotinsky menyatakan

bahwa satu-satunya jalan untuk mewujudkan negara Yahudi di Palestina adalah dengan membangun sebuah "tembok besi" (*iron wall*) berupa kekuatan militer dan dominasi politik yang tidak dapat ditembus oleh perlawanan bangsa Arab. Palestina menyadari bahwa mereka sama sekali tidak punya harapan untuk mengusir kolonisasi Yahudi, barulah menurut Jabotinsky akan muncul peluang untuk berdialog dan bernegosiasi. Kemenangan Amerika atas Perang Dingin secara definitif telah mengubah peta dunia dan membentuk struktur sejak dekade 1970-an (Edward Said, 1993, 282).

Mencairnya kekuatan bipolar antara blok NATO (Amerika Serikat (AS), Inggris Cs.) dan Pakta Warswa (Uni Soviet, Jerman Timur Cs.) setelah Glasnof dan Prestorika di Uni Soviet semakin mempertegas peta geo-politik dunia menuju "Globalisasi" menandai dunai baru. Globalisasi dalam pluralitas budaya dan putaran peradaban memang merupakan realitas yang tidak bisa ditolak dalam kehidupan. "*Wa tilkal ayyāmu nudāwiluhā bain nās*"-meminjam bahasa Teks Suci (Qur'an). Hanya saja ketika kekuatan yang dimainkan oleh dunia global telah didominasi oleh kekuatan unipolar (satu blok kelompok negara), maka yang terjadi di dalamnya adalah sebuah kepincangan di berbagai sector kehidupan, baik ekonomi, politik, sosial budaya dan fisik militer. Kekuatan unipolar Amerika cs itulah yang salama ini menurut penulis "memaksakan" dan ingin mendikte jalannya roda budaya dan peradaban yang kapitalistik-sekularistik dengan topangan kekuatan militer (Baedhowi, 2022).

Politik Amerika yang diluar kendali prinsip-prinsip kemanusian dalam kasus tragedi dan nestapa kemanusiaan di kawasan *hot-spot* Palestina atau Gaza khususnya yang saat ini terus bergulir bersamaan dengan imperalisme Barat pada umumnya merupakan bagian produk budaya dan peradaban global yang secular-kapitalistik dengan "ideologi pasar" sebagai acuannya. Gagasan sebelumnya tentang Perang Salib/jihad telah memperoleh dukungan psikologis, ideologis, dan historis yang memberinya makna antropologis. Karena itu, ide ini tidak lagi

bisa direduksi sekadar sebagai fanatisme religius dari suatu masa kegelapan. Sesungguhnya, yang menggerakkan manusia selama berabad-abad adalah hubungan antara kekerasan, kesakralan, dan kebenaran, yang terus membangkitkan perlawanan terhadap "ketuhanan palsu" semisal solidaritas kekerabatan, pemimpin karismatis, diktator, tanah air, bangsa, identitas, demokrasi, keuntungan, uang, hingga kekuasaan dibangun atas nama Tuhan yang Esa (Arkoun, 2002, 283-285).

Problem kebebasan dan keliaranan manusia dengan segala desakan kebutuhannya telah membuat masalah pada orang lain dan kerap menambah kerumitan kehidupan. Hal ini kemudian sering diingatkan Arkoun dengan ungkapan Abu Hayyan at-Tauhidi dengan "*al-Insan asykala alaihil insan*" *(l'homme est devenue un probleme pour l'homme*). Padahal prinsip kebebasan atas desakan kosmologis dalam humanisme islam dikendalikan oleh prinsip-prinsip etis, bukan bebas tanpa kendali. Manusia dalam wilayah kosmologi Islam adalah hamba Allah sekaligus "wakil"Nya (*Abdullah* dan *khalifatullah*). Manusia seharusnya bisa menyeimbangkan kebutuhan mikrokosmos (*al-'alam al-saghir)* atau *jagad cilik*nya dan makrokosmos (*al-'alam al-kabir*) sebagai *jagad gede*nya (Arkoun,1982:275-6). Pencapaian dan keberhasilan di bidang sains dan teknologi sebagai *empirical triumph* seharusnya hanya sarana untuk kesejasteraan, keselamatan dan kenyamanan bersama bukan untuk mengikuti egoisme-egoisme individual-komunal-nasiaonal (chauvinisme) yang sempit dan sesaat (Arkoun,1982 ;Baedhowi, 2008, 53-54).

Kemudian fenomena kontemporer telah memperlihatkan kemajuan paradoks. Kemajuan sains dan teknologi di satu sisi menguntungkan, tetapi di sisi lain memicu bencana ekologis, serta krisis kemanusiaan seperti yang terjadi di Gaza (Palestina) dan kelaparan massal pasca-perang Iran–Israel. Situasi ini menandakan bahwa peradaban global tengah mengalami krisis etis. Para pemimpin dunia sudah tidak lagi memprioritaskan kemanusiaan global, sebaliknya mereka lebih mengamankan kedudukan politis dan kebesaran afiliasinya. Oleh karena itu,

humanisme Islam sebagai kerangka religius-filosofis perlu direinterpretasi untuk menjawab tantangan nasionalisme dan perdamaian global. Alih-alih memikirkan dan menegaskan kembali atas sejarah Arab–Muslim, humanisme religius melahirkan tradisi keilmuan yang memadukan iman dan rasionalitas (Nasr, 1987).

Berbeda dengan humanisme di Barat, Menurut Hallaq (2018), humanisme sekuler di Barat, meski sebelumnya melahirkan pencerahan, justru berkontribusi terhadap kolonialisme, hegemoni, dan perang dunia. Hal ini ditunjukkan dengan gagasan-gagasan Orientalisme justru tampil sebagai produk dari formasi kultural dan intelektual khusus Eropa kolonialis (Hallaq, 2018, 55–57). Produk Intelektual kolonial ini bukan saja *menggerahkan* intelektual semacam Edward D. Said atau Hassan Hanafi. Said telah membuka kedok keculasan Orientalisme sementara Hanafi lebih bersemangat dengan wacana tandingan (*counter-discourse*) "Oksidentalisme" (Said, 1979; Hanafi, 2005;1971). Dampak skisma kolonialisme bukan saja berimbas di dataran diskursus intelektual, peneliti dan akademisi, namun lebih parah lagi berimbas pada *mindset* dan prilaku ketidak-*pede*-an sang terjajah, dan keterasingan pada budaya sendiri, terutama bangsa bangsa Timur-Islam dan bangsa terjajah lainya sehingga mereka menjadi "*mimikri*" atau duplikasi bangsa penjajah dengan penampilan ganda yang samar-samar dan paradoks, "berkulit hitam dengan topeng-topeng putih" (Fanon, 1952). Kemiringan dua wacana tesis-antitesis orientalisme, khususnya *Islamologi* ala Barat dan *utopia oksidentalisme* ini juga telah menggelisahkan Arkoun dengan gagasan sintesis "Islamologi Terapan" yang lebih realistis untuk menengahi dan membumikan wacana keduanya (Arkoun,1984, 43-63; Baedhowi, 2017). Humanisme sejak awal telah menjadi diskursus filosofis, sosial, dan religius terus diperdebatkan. Humanisme tidak hanya berbicara tentang kebebasan manusia, tetapi juga nilai etis yang mengatur relasi sosial, politik, dan spiritual.

Pembahasan

1. Humanisme Universal dan Lintas Peradaban

Humanisme sebagai wacana universal dan lintas peradaban memberikan konsep bahwa penghormatan terhadap martabat manusia, keadilan, dan solidaritas bukan hanya milik satu tradisi, melainkan nilai bersama yang tumbuh dalam beragam kebudayaan dan agama. Sejak Yunani klasik, tradisi Abrahamik, hingga pemikiran modern, humanisme terus diperdebatkan, ditafsirkan, dan disesuaikan dengan konteks sosial-politik masing-masing peradaban. Dalam lintasan sejarah, humanisme berfungsi sebagai jembatan dialog antarbudaya, sekaligus sebagai fondasi etis untuk merespons krisis kemanusiaan global dengan semangat keterbukaan dan kesalingan. Sebelumnya, humanisme dalam masyarakat Arab–Muslim klasik hadir sebagai kemenangan sosial-religius yang memperkokoh peradaban. Intelektual Muslim seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Khaldun menempatkan manusia sebagai makhluk berakal sekaligus beriman. Menurut Sayyed Hossein Nasr, tujuan dari seluruh ilmu pengetahuan Islam hingga seluruh ilmu kosmologis abad pertengahan maupun kuno adalah untuk menunjukkan kesatuan dan keterkaitan dari segala yang ada, sehingga dengan merenungkan kesatuan kosmos, manusia dapat diarahkan menuju kesatuan prinsip Ilahi, sedangkan kesatuan alam hanyalah cerminnya (Nasr, 1987, 22).

Sementara itu, pengalaman Eropa modern menunjukkan wajah lain humanisme yang lahir dari rasionalisme sekuler, namun berujung pada kolonialisme dan perang dunia (Said, 1993). Perbandingan ini menegaskan bahwa humanisme adalah wacana yang bisa membebaskan, tetapi juga berpotensi menindas. Humanisme Islam semacam ini yang dirindukan Arkoun dengan memikirkan kembali Humanisme seebagaimana terjadi di masa filosof, sejarawan sekaligus etikawan muslim Ibnu Miskawaih (961-1009 M). Humanisme Islam seharusnya juga bisa menjadi acuan di era global-mondial ini. Di Era keterbukaan semacam ini seharusnya persolan kemanusiaan didialogkan bersama secara jujur, dan

terbuka untuk mencari solusi persoalan etis dan kemanusiaan tanpa pretensi ideologis yang disembunyikan. Sementara wacana kontemporer lebih sering didominasi humanisme sekular yang menonjolkan profanitas dan *kewadagan* dengan "Mc. Donalisme" sebagai simbol modernitas.(Arkoun: 2005)

2. Humanisme Islam dalam Bingkai Agama dan Filsafat

Humanisme Islam bersifat religius-filosofis, yang memadukan wahyu (*al-wahyu*) dengan akal (*al-ʿaql*). Ali Shariati (1982) menyebut Islam sebagai gerakan pembebasan manusia, sementara Fazlur Rahman (1982) menekankan maqasid al-syariʿah sebagai basis normatif-etis bagi kemanusiaan. Dengan demikian, humanisme Islam menegaskan harmoni iman, akal, dan kemanusiaan. Berdasarkan surat al-Anbiya:107 yang menyatakan, "Tiadalah Kami mengutusmu (Muhammad) melainkan menjadi rahmat bagi seluruh alam." Asy-Syāṭibī membuktikan bahwa Allah memiliki tujuan dalam penciptaan-Nya, dalam pengutusan para rasul-Nya, dan dalam pensyariatan hukum-hukum-Nya. Oleh karena itu, dia menempatkan al-maqāṣid sebagai "dasar-dasar agama, kaidah-kaidah syariat, dan prinsip-prinsip universal agama" *(uṣūl al-dīn wa qawāʿid al-sharīʿah wa kulliyyāt al-millah*). (Auda, 2019, 20) Asy-Asy-Syāṭibī menggunakan, kurang lebih, terminologi yang sama sebagaimana dikembangkan oleh al-Juwaynī dan al-Ghazālī (Auda, 2019, 20–21). Dia menunjukkan ada dari dua tujuan atas misi Islam, yaitu tujuan syara' itu sendiri dan tujuan kepada mukallaf. (asy-Syatibi, 1971, 3)

Tujuan syara' yang dimaksud adalah terwujudnya suatu supremasi hukum yang melindungi hak-hak yang bersifat universal, sedangkan tujuan kepada mukallaf adalah keselelamatan kehidupan dunia dan akhirat yang terwujud dalam lima perlindungan yang mendasar, (Khalaf, 1978, 200) yaitu agama, jiwa, akal, kekayaan dan keberlanjutan keturunan. Meskipun teori ini termasuk dikenal lama, namun tetap relevan. Pesan-pesan nilai dan etika universal al-Qur'an menjadi tema utama dalam melihat

ulang konsep tersebut. Pesan ini menunjukan bahwa bangunan Islam pasca wahyu terakhir telah sempurna dan kokoh dan harus dibumikan dengan santun pada dataran etis-antropologis maupun etis-kosmologis. Selanjutnya adalah bagaimana wacana humanisme islam bisa dijabarkan dan diimplentasikan dalam praksis peradaban. Pesan Baginda Nabi Muhammad,S.A.W, *Inna hadza al-dina matinun fa-auhilu fihi birifqin,* artinya: "Susungguhnya bangunan agama ini (Islam) telah kokok dan sempurna, maka perlakukan agama ini secara lembut dan santun" (Rauf,1977, 675-6) senantiasa relevan dan menunggu pembuktian.

Seorang pemikir Muslim, Arkoun mencoba merumuskan pandagannya terhadap pemaknaan al-Qur'an dengan beberapa poin: yaitu, 1) membedakan korpus wahyu Mekah awal dan wahyu Madinah. 2) Membaca secara rasional, imajinatif, menakjubkan, psikologi pengetahuan, terhadap bidang kajian baru yang sejauh ini belum tersentuh. 3) Kemunculan pribadi yang bertanggung jawab dari dosa, kebajikan, kejahatan, hukum, relasi antarpribadi 4) konstruksi individu sebagai pencipta, seorang beriman, agen sosial, serta subjek moral, hukum, dan spiritual. 5) Masyarakat, hukum, budaya, pemerintahan (otoritas, kesinambungan; nirkekerasan dan kebenaran sebagai lawan dari kekerasan, kesakralan, dan kebenaran; laki-laki, perempuan, anak-anak, budak, peperangan, perdagangan) (Arkoun, 2002, 44). Dengan membangun sudut padang ini, Humanisme Islam menjadi tema utama dalam menyelesaikan persoalan kemanusiaan. Arkoun juga mencoba mengajak para semua pemimpin keagamaan, bahwa apa yang diterima, ditafsirkan, dan dihayati sebagai wahyu dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam perlu ditinjau ulang, dibaca ulang, dan ditafsirkan kembali sebagai konstruksi sosial-historis yang terus diperkuat oleh solidaritas historis serta rasa memiliki terhadap sejarah keselamatan yang sama (Arkoun, 2002, 74).

Ajakan Arkoun sebenarnya bukan utopia bagi pemeluk *Abrahamic religions* secara khusus namun sebagai ajakan ke

arah humanisme islam atau peradaban baru yang lebih etis, Tafsir-tafsir teks suci selama ini kerap menjadi wacana ideologis sehingga kurang mencerahkan dan membebaskan pemeluknya dari *kungkungan* ideologis demi kepentingan sesaat. Dengan demikian agama sering hanya digunakan sebagai penopang/ tongkat ideologi (*levier ideologique*) bagi para pemimpin, tempat persembunyian para oposan, suaka moral bagi kaum tertindas dan instrument promosi bagi calon pemimpin masyarakat. Wacana tersebut pada akhirnya membebani para peneliti, seperti sejarawan, sosiolog, antropolog, linghuis, teolog, filosof dan ilmuan lain dengan tugas dan kewajiban serta tanggung jawab yang baru (Arkoun, 1991, 1; Baedhowi, 2009, 152-3)

3. Krisis Kemanusiaan Global Kontemporer

Berakhirnya Perang Dingin dan runtuhnya Uni Soviet secara definitif telah mengubah peta dunia. Kemenangan Amerika Serikat sebagai satu-satunya kekuatan super tersisa menunjukkan bahwa seperangkat garis kekuatan baru akan membentuk struktur dunia sejak mulai tampak pada dekade 1970-an (Said, 1993, 282). Michael Barratt-Brown, dalam pengantar bukunya, *After Imperialism* menginformasikan, bahwa "imperialisme merupakan politik, tanpa keraguan, kekuatan yang sangat dominan dalam hubungan ekonomi, politik, dan militer, melalui mana negara-negara yang kurang berkembang secara ekonomi tetap berada di bawah kendali negara-negara yang lebih maju (Said, 1993, 283).

Menurut Said, politik Amerika diakui, bahwa ekspansionisme Amerika tersebut pada prinsipnya bersifat ekonomi, namun tetap sangat bergantung dan bergerak bersama dengan gagasan-gagasan serta ideologi-ideologi kultural tentang Amerika itu sendiri. Hal tersebut tanpa henti, diulang dalam ruang publik. "Sebuah sistem ekonomi," sebagaimana dengan tepat diingatkan Kiernan, "sebuah bangsa atau agama, tidak hidup hanya dari roti saja, melainkan juga dari keyakinan, visi, dan mimpi dan hal-hal tersebut bisa sama vitalnya meskipun

keliru." Ada semacam monoton dalam keteraturan skema, frasa, atau teori yang dihasilkan oleh generasi demi generasi untuk membenarkan tanggung jawab serius dari jangkauan global Amerika. (Said, 1993, 289)

Fenomena global seperti perubahan iklim, krisis energi, genosida Gaza, dan tragedi kelaparan massal pasca-perang Iran–Israel mencerminkan kegagalan etis peradaban kontemporer. Latour (2017) menilai krisis ekologi sebagai akibat paradigma antroposentris yang tidak terkendali. Sementara itu, sebagaimana wacana diatas, Edward Said (1993) menegaskan bahwa imperialisme modern berakar pada proyek hegemoni politik dan ekonomi yang memicu krisis kemanusiaan global. Bahkan, wacana etis global yang digagas sebagian filsuf di Perancis tersisih oleh dominasi rasionalitas politik-ekonomi. Konsep ruang solidaritas dan kewargaan dunia sama sekali tidak dipertimbangkan dalam wacana diplomatik maupun strategi geopolitik negara-negara kontemporer, khususnya negara-negara demokrasi Barat, yang justru lebih sibuk mengembangkan teori tentang benturan peradaban, ancaman fanatisme, kekerasan, terorisme, serta gerakan Islamis/Islam terhadap "nilai-nilai dan peradaban Barat." Ini artinya, negara-negara Barat lebih menekankan narasi benturan peradaban ketimbang membangun solidaritas dan kewargaan dunia (Arkoun, 2002, 311-312).

Laju peradaban modern juga semakin kencang bersamaan munculnya wacana Islam dan persoalan politik atau persoalan "religion and State" yang miring dan tidak berimbang sementara nilai-nilai Islam yang etis-humanis tereduksi dan tergerus. Wacana miring humanisme sekular inilah sekarang menguat di aras global. Dengan demikian tepatlah apa yang dikatakan sosiolog-politik dan Prof. Universitas Sorbonne, Burhan Ghalioun bahwa peradaban yang tengah berkembang saat ini sebagai "kemunafikan" peradaban atau "Modernitas yang mengelabui" (Ghaliuon, 1987).

4. Nasionalisme dan Humanisme Islam dalam Perspektif Global

Nasionalisme Muslim tidak hanya menjaga identitas bangsa, tetapi juga menjadi instrumen etis dalam melawan ketidakadilan global. Arkoun (2002) menyebut Islam memiliki potensi membangun "etika kewargaan" yang terbuka pada nilai universal. Nasionalisme humanis yang berpijak pada Islam dapat menjadi jalan tengah antara identitas lokal dan solidaritas global. Nasionalisme dan Humanisme Islam dalam menjadi bagian loyalitas pada bangsa sehingga tidak boleh terjebak pada chauvinisme sempit, dan harus berakar pada nilai tauhid, keadilan, serta penghormatan martabat manusia. Nasionalisme memberi dasar identitas dan kedaulatan, sementara Humanisme Islam memperluas horizon solidaritas melampaui batas agama dan negara. Dalam perspektif global, perpaduan keduanya melahirkan komitmen ganda yaitu setiap manusia menjadi warga negara yang setia, sekaligus warga dunia yang peduli pada perdamaian, keadilan, dan kemanusiaan universal.

Sebelumnya, komunitas penafsir menunjukkan bahwa, teks suci meski dibakukan dalam Korpus Resmi Tertutup, dan tetap hidup melalui beragam praktik, mulai dari tafsir ilmiah hingga pembacaan liturgis dan kutipan spontan dalam kehidupan sehari-hari. Namun, kajian Qur'ani lebih banyak berfokus pada tafsir akademis historis, kultural, dan linguistik seraya mengabaikan dimensi kognitif yang dibentuk oleh kepentingan komunitas (Arkoun,2002, 61-62). Menurut Arkoun, ada dua alasan utama untuk hal ini. Pertama, semua pendekatan dan seluruh bentuk apropriasi terkungkung dalam bingkai dogmatis. Kedua, kitab-kitab tafsir besar yang meneguhkan otoritasnya sepanjang perkembangan sejarah tradisi hidup digunakan sebagai acuan ortodoksi untuk mereproduksi interpretasi warisan yang kaku. Akibatnya, bukan hanya umat Islam yang beriman terjebak dalam kurungan dogmatis ini, tetapi juga kajian orientalis telah lama membatasi diri dengan menerjemahkan ke dalam bahasa Eropa ide-ide Islam Sunni dominan, sebelum melakukan hal

serupa terhadap Islam Syiah (Arkoun, 2002, 62). Atas kajian tersebut jelaslah alasan untuk melihat dan memikirkan ulang konsep Humanisme Islam yang lebih segar dan perlu membuat celah baru dari tembok besi pemikiran yang telah mapan dengan mengapresiasi dan kontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan hak-hak dasar manusia sebagai warga negara dari salah satu bangsa di dunia saat ini.

5. Distorsi Humanisme Islam dan Dampaknya

Penerapan humanisme Islam kerap mengalami penyempitan epistemologis. Agama ditampilkan secara sempit dan kaku, sehingga lahir stereotip Islam sebagai intoleran atau teroris. Hallaq (2018) menyebut reduksi Islam ke dalam proyek politik modern telah menjauhkan umat dari etika humanis aslinya. Distorsi ini memperburuk citra Islam, memperlemah relasi antaragama, serta memperuncing konflik global. Dalam hal ini penting menjaga nilai-nilai luhur Islam yang berakar pada tauhid, keadilan, dan penghormatan terhadap martabat manusia sehingga tidak tereduksi menjadi sekadar slogan, simbol politik, atau bahkan legitimasi bagi kekerasan dan diskriminasi. Sayangnya wacana di aras global sering mengelabui dengan menonjolkan wacana islam dengan wajah stereotipe yang serba minus seperti wacana para isamist (Islam garis keras), keterbelakangan dll akhirnya arus humanisme menjadi wajah peradaban yang tidak humanis. Karenanya, tepatlah pengamatan Ghallioun diatas bahwa ikon dunia modernitas cendrung mengelabui (Ghallioun, 1987).

Ketika humanisme Islam dipahami secara keliru, dampaknya tidak hanya menimbulkan krisis identitas keagamaan dalam internal umat, tetapi juga melahirkan fragmentasi sosial serta memperkuat citra negatif Islam di mata dunia. Oleh karena itu, reaktualisasi humanisme Islam yang murni, inklusif, dan transenden menjadi sangat mendesak untuk mengembalikan Islam sebagai kekuatan moral yang membawa rahmat, kedamaian, dan keadilan bagi

seluruh umat manusia. Simbol-simbol agama semisal konsep "*dar al-Islam*" dan "*dar al-Harbi*", klaim *dzimmi* dan *harbi* dan semacamnya yang terbentuk pada saat konflik antara umat Islam dan non Islam sebelumnya digunakan pada masa Abbasiyah, perlu dipertimbangkan lagi di era Kontemporer demi mencapai Humanisme Islam (Sumarjoko, 2020, 403).

6. Praksis Humanisme Islam dan Perdamaian Dunia

Humanisme Islam harus diwujudkan secara praksis melalui tiga strategi: Rekonstruksi pemahaman agama berbasis *maqasid al-syariʿah*. Penguatan solidaritas bangsa-bangsa Muslim dalam memperjuangkan keadilan global. Dialog internasional untuk membangun perdamaian lintas bangsa. Ketiga elemen ini dilukiskan Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* tentang Humanisme bebasis Islam dengan Ham. Kesesuaian antara Islam dan hak asasi manusia (HAM) masih menjadi perdebatan, baik di kalangan Islam maupun internasional. Pada tahun 1981, sejumlah sarjana Islam mendeklarasikan *Deklarasi Islam Universal tentang HAM* di UNESCO. Dokumen ini, dengan merujuk pada teks-teks Islam, pada dasarnya memuat seluruh hak dasar dalam *UDHR* seperti hak hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, perlindungan dari penyiksaan, suaka, kebebasan beragama dan berpendapat, berserikat, pendidikan, dan mobilitas (Auda, 2019, 23). Sebagian anggota *UNHCHR* mengkritik deklarasi tersebut karena dianggap mengancam konsensus lintas budaya yang melandasi instrumen HAM internasional. Namun, pihak lain menilai deklarasi itu memperkaya konsep HAM dengan memberikan dasar ilahi, sehingga menambah dimensi moral dalam ketaatan.Pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah* cenderung mendukung pandangan kedua, sekaligus menjawab kritik pertama. Hal ini dimungkinkan bila terminologi *maqāṣid* dikontekstualisasikan dan diberi peran fundamental dalam ijtihad hukum (Auda, 2019, 24). An-Naʿim

(2008) menegaskan bahwa reformasi hukum Islam yang inklusif merupakan langkah strategis dalam menghadirkan Islam sebagai basis etika global. Dengan demikian, humanisme Islam dapat menjadi alternatif praksis menghadapi neo-imperialisme dan konflik global.

Penutup

Humanisme Islam menawarkan paradigma religius-filosofis yang menolak dikotomi antara iman dan rasionalitas. Dalam menghadapi krisis kemanusiaan global baik ekologis maupun politik. Humanisme Islam dapat berperan sebagai fondasi etis untuk mengakhiri neo-imperialisme dan ketidakadilan global. Humanisme Islam sebagai panduan pengembangan epistemologis dari nilai-nilai Islam secara relijius-filosofos juga sejalan dengan budaya dan ideologi nasioanal kita, Pancasila. Humanisme Islam sangat berpeluang untuk menjembatani dan "melerai" budaya-budaya yang secara dikotomis saling bersebarangan. Di era kontemporer, modernitas peradaban global sering berujung pada system nilai yang saling mengasing satu sama lain (*Systeme Culturelles d'Exclusions*). Padahal modernitas peradaban global hanyalah produk penggalan sejarah bukan system nilai budaya yang baku. Karena itu, nasionalisme yang dipadukan dengan humanisme Islam dapat menjadi instrumen moral dalam membangun solidaritas lintas agama dan lintas bangsa. Oleh karena itu, rekonstruksi praksis humanisme Islam sangat mendesak untuk membangun masa depan peradaban yang lebih adil, manusiawi, dan damai paska terjadinya perang Israel – Iran yang mengancam terjadinya bencana kemanusiann secara global.

Daftar Pustaka

Asy-Syatibi. (1971). *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Auda, J. (2019). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law.* International Institute of Islamic Thought.

An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.

Arkoun, M. (1984*). L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle*. Paris: Vrin,

Arkoun, M. *(*1984*). Pour une critique de la raison islamique, Paris: Maisonneuve et Larose.*

Arkoun, M. (1991). *Lectures du coran*. (edisi ke-2). Tunis: Alif.

Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Saqi Books.

Arkoun, M. *(*2005*). Humanisme et Islam.* Paris: Vrin.

Baedhowi et al. (ed. Sept,2003)."Islamologi Terapan dan Problematika Aplikasinya" dalam al-*Jami'ah*, Vol. II, No. 41.

Baedhowi et al. (2005)."Mohammed Arkoun et Islamologie appliquee: Comment appliquer sa pensée dalam International *Journal,Ihya' Ulumuddin.*

Baedhowi et al. (2008). *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.

Baedhowi et al. (2009) "Rethinking Posisi Keislaman dan Keindonesiaan di Tengah Harapan Munculnya Kekuatan Multipolar" ACIS 09, STAIN Surakarta.

Baedhowi et al. (ed.ke-2013). *Humanisme Islam*, Kajian atas Pemikiran M.Arkoun, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Baedhowi et al. (2018)-,"Islamologi terapan sebagai gerbang analog pengembangan Islamic studies: Kajian eksploratif pemikiran Mohammed Arkoun". Journal *Episteme* P*engembangan kajian Islammic Sudies.*IAIN Tulungagung 12 (2).

Baedhowi et al. (2022). "Rethinking the Position of Islam and Indonesianness Amid Hopes for the Emergence of Multipolar Powers" International Journal*, Ihya' 'Ulum al-Din* (Vol. I, 24), No: 1–14

Fanon, Franzt. (1952). *Peou rouge masques blancs.* Paris: Vrin.

Ghaliuon, Burhan. (1997). *Islam et politique: la modernation trahie.* Paris: Decouvert.

Hallaq, Wael B. (2018). R*estating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. Columbia University Press.

Hanafi, Hasan. (1971). "Le Monde Islamique entre revolutionnaires et reactionnaires", dalam *Verses et contreverse les muselmans,* dalam Arkoun, et al., Paris: Bouchesne.

Hanafi, Hasan. (2005). *Oksidentalisme Sikap kita Terhadap Tradisi* Barat, terj. M. Najib Buchori. Paramadina.

Khalaf, Abdul Wahab. (1978). *Ilmu Usul al-fiqh, ce*t. ke-12, ttp: Dar al-Ilmi.

Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime.* Polity.

Lyotard, Jean Francois, (2988), *Inhuman*, Paris: Galilee al-Nadzir, Beirut: DKI.

Masalha, Nur. (2012). The Palestine Nakba: Decolonizing History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory. Zed.

Nasr, S. H. (1987). *Science And Civilization In Islam*. Harvard University Press.

Rahman, F. (1982). I*slam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

Rauf, Abdur, al-Munawi. (1977). Faydzul Qadir. Syarh al-Jami'is Shaghir min Ahaditsi

Rose, D. B. (1991). Hidden Histories: Black Stories from Victoria River Downs, Humbert River and Wave Hil Stations. Aboriginal Studies Press.

Said, Edward D. (1978). *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul,

Said, Edward D. (1993). *Culture and Imperialism*. Vintage Books.

Sumarjoko. (2020). *Kronik Agama Langit dan Peradaban: Dialektika Agama Islam dan Ahlu al-Kitab dalam Kontestasi Sejarah*. Bitread Digital Publishing

Shariati, A. (1982). *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan Press.

11

MEMBACA INDONESIA DARI TAMAN JESSORE BANGLADESH: Mozaik Pemikiran Pak Karim Tentang Islam Indonesia

Mohammad Fahsin

Pendahuluan

Judul artikel ini mungkin terasa paradoksal: ada benarnya, namun tidak sepenuhnya tepat. Benar, karena sosok yang menjadi objek tulisan ini lahir di Jessore, Bangladesh, sebuah kota dengan taman-taman indah dan Ahsan Manzil—istana merah jambu yang memikat mata. Namun tidak sepenuhnya akurat, sebab gagasan dan karya-karyanya justru berkembang setelah ia menjadi warga negara Republik Indonesia. Tulisan ini hendak merefleksikan pemikiran Prof. Dr. Abdul Karim, MA., MA. (selanjutnya disebut Pak Karim), seorang intelektual Muslim yang berkontribusi besar terha dap kajian Islam dan sejarah Indonesia.

Setiap penulis memiliki sudut pandang berbeda dalam melihat objek yang sama. Perbedaan latar belakang, pengalaman hidup, konteks sosial, bahkan orientasi ideologis, melahirkan cara pandang yang beragam. Begitu pula ketika membahas sosok Pak Karim; ia menjadi figur yang kaya untuk ditulis dan dianalisis dari berbagai perspektif. Dalam artikel ini, saya

memilih melihatnya melalui satu hal mendasar: komitmen tulusnya terhadap Indonesia.

Komitmen tersebut tergambar jelas dalam karya-karya akademiknya. Saat menempuh studi magister di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (kini UIN), Pak Karim menulis tesis berjudul "Islam dan Kemerdekaan Indonesia: Membongkar Marginalisasi Peranan Umat Islam dalam Perjuangan Kemerdekaan Republik Indonesia." Dalam tesis ini, ia menegaskan bahwa peran umat Islam dalam kemerdekaan Indonesia kerap terpinggirkan dan perlu mendapat pengakuan yang adil dalam historiografi bangsa.

Ketika melanjutkan studi doktoral di almamater yang sama, ia memperluas kajiannya melalui disertasi "Islam Nusantara: Pengaruh Keislaman dalam Sejarah Bangsa Indonesia." Di sini, Pak Karim menggali lebih dalam kontribusi Islam terhadap pembentukan identitas dan moralitas bangsa Indonesia. Tak berhenti di sana, ia juga menulis buku penting berjudul "Menggali Muatan Pancasila dalam Perspektif Islam," yang menegaskan sinergi antara nilai -nilai Islam dengan dasar negara. Perjalanan panjang sejarah Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peran agama, khususnya Islam, dalam membentuk karakter bangsa dan perjuangan kemerdekaan. Di tengah dinamika sosial, politik, dan budaya yang kompleks, Pak Karim menampilkan analisis mendalam tentang keterkaitan Islam dengan sejarah Indonesia.

Lewat berbagai karya akademiknya, beliau mengangkat tiga tema utama yang saling terkait: kontribusi umat Islam dalam kemerdekaan Indonesia, peran Islam Nusantara dalam membentuk moral bangsa, dan sinergi nilai-nilai Islam dengan Pancasila sebagai dasar negara. Ketiga tema ini membentuk mozaik pemikiran yang menegaskan posisi Islam bukan hanya sebagai agama mayoritas, tetapi juga sumber nilai dan inspirasi pembangunan nasional.

Jejak Peran Islam dalam Kemerdekaan Indonesia

Sejarah perjuangan bangsa Indonesia tidak dapat dipisahkan dari semangat keagamaan yang hidup di tengah masyarakat. Pak Karim menekankan bahwa nilai -nilai Islam telah meresap ke dalam budaya Indonesia jauh sebelum era pergerakan nasional. Para ulama dan santri menjadi motor penggerak perlawanan terhadap penjajah, baik melalui peperangan fisik maupun perlawanan kultural.

Dalam tesis yang ia susun saat berkuasanya rezim otoritarianisme Orde Baru , Pak Karim menyebutkan bahwa hampir seluruh pahlawan kemerdekaan berasal dari kalangan Muslim yang memiliki keteguhan iman dan ketaatan beragama. Perlawanan terhadap penjajahan pada awalnya bersifat lokal, namun ajaran Islam mendorong semangat persatuan lintas daerah dan kelompok. Sejak awal abad ke -20, organisasi-organisasi Islam seperti Sarekat Islam, Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama memainkan peran signifikan dalam membangun kesadaran kebangsaan.

Karim juga menyoroti dinamika perjuangan kemerdekaan pada masa pendudukan Jepang. Meski Jepang membawa penderitaan, kehadirannya membuka celah bagi kebangkitan nasionalisme. Umat Islam, dipimpin oleh tokoh -tokoh ulama dan patriot Muslim, memanfaatkan situasi tersebut untuk memperkuat jaringan organisasi, membina kader, dan menyusun strategi kemerdekaan. Salah satunya adalah usulan para tokoh muslim tersebut agar pemuda Islam diberikan kesempatan untuk berlatih kemiliteran, inilah yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya Laskar Hisbullah-Sabilillah.

Nilai-nilai Islam tidak hanya berperan dalam proses perjuangan, tetapi juga dalam perumusan dasar negara. Pancasila sebagai dasar negara dan UUD 1945 memuat prinsip -prinsip yang selaras dengan ajaran Islam, seperti penghormatan terhadap kehidupan, akal, harta, agama, dan kehormatan manusia. Pasal

-pasal dalam UUD 1945 merefleksikan semangat keadilan sosial dan kesejahteraan, tujuan yang juga menjadi inti ajaran Islam.

Islam Nusantara: Basis Moral Bangsa

Salah satu gagasan penting dalam pemikiran Karim adalah konsep Islam Nusantara sebagai fondasi moral bangsa. Islam, menurutnya, hadir di Indonesia dengan pendekatan damai atau *penetration pacifique*, yang tidak menimbulkan konflik besar dengan budaya lokal. Penyebaran Islam dilakukan oleh individu-individu Muslim yang memiliki kesadaran dakwah, bukan melalui kekuasaan politik atau militer. Karim menekankan bahwa keberhasilan Islam di Nusantara terletak pada kemampuannya menyerap dan memperkaya nilai -nilai lokal, sehingga tercipta harmoni budaya. Proses ini melahirkan moralitas khas yang menjadi perekat bangsa. Nilai -nilai seperti keadilan, persaudaraan, dan keseimbangan hidup bukan hanya menjadi norma agama, tetapi juga menjadi bagian dari budaya masyarakat yang terus tumbuh dan berakar kuat hingga kini.

Hubungan antara wahyu dan akal menjadi titik penting dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Wahyu berperan sebagai petunjuk ilahi, sementara akal memberikan ruang bagi manusia untuk menafsirkan dan mengembangkan ajaran Islam sesuai konteks sosial dan budaya. Interaksi ini menciptakan dinamika pemikiran yang relevan dengan tantangan zaman, sehingga Islam di Indonesia memiliki karakter terbuka dan toleran.

Pancasila dan Islam: Suatu Hubungan yang Harmonis

Pak Karim menolak pandangan bahwa Pancasila adalah ideologi sekuler yang bertentangan dengan Islam. Sebaliknya, Pancasila adalah kristalisasi nilai -nilai luhur bangsa, termasuk ajaran Islam, yang berkembang secara historis di Nusantara. Proses perumusan Pancasila melibatkan tokoh -tokoh Muslim

dan mencerminkan kepribadian bangsa Indonesia yang religius dan pluralis.

Dalam pandangan Karim, Pancasila memiliki tiga dimensi penting: Pertama, kepribadian yaitu bahwa Pancasila mencerminkan hasil interaksi nilai -nilai budaya dan agama yang berkembang di Indonesia. Selanjutnya yang kedua adalah keunikan, yakni Pancasila menunjukkan identitas bangsa Indonesia dalam pergaulan internasional, tanpa kehilangan jati diri. Dan yang ketiga identitas diri. Pancasila bersifat dinamis, mengikuti perkembangan zaman, namun tetap berpegang pada nilai dasar yang konsisten.

Pancasila tidak dimaksudkan untuk menggantikan agama, melainkan sebagai dasar negara yang mengakomodasi keberagaman. Prinsip Ketuhanan, Kemanusiaan, Persatuan, Musyawarah, dan Keadilan Sosial adalah nilai -nilai universal yang ditekankan Islam sejak awal. Dengan demikian, Pancasila menjadi ruang bersama bagi semua warga negara untuk membangun bangsa yang adil dan sejahtera. Pak Karim menegaskan pentingnya pemahaman Pancasila yang kontekstual, sejalan dengan tantangan zaman. Sosialisasi Pancasila harus mempertimbangkan perkembangan sosial, politik, dan budaya agar tidak kehilangan relevansinya. Dalam konteks ini, Islam berperan sebagai sumber nilai moral yang memperkuat Pancasila, sehingga keduanya saling melengkapi, bukan bertentangan.

Relevansi Pemikiran Karim bagi Indonesia Masa Kini

Pemikiran Pak Karim memiliki relevansi yang tinggi dalam menghadapi tantangan bangsa saat ini. Di tengah arus globalisasi dan krisis moral, gagasan tentang Islam Nusantara dan sinergi nilai -nilai Islam dengan Pancasila dapat menjadi dasar penguatan identitas bangsa. Pertama, pemikiran Karim mengingatkan bahwa kemerdekaan Indonesia tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dari perjuangan panjang yang diilhami nilai -nilai

keagamaan. Kesadaran sejarah ini penting untuk membangun rasa kebangsaan dan solidaritas di tengah ancaman disintegrasi.

Kedua, konsep Islam Nusantara menawarkan model keberislaman yang ramah budaya dan toleran, sekaligus berakar kuat pada tradisi keilmuan. Model ini dapat menjadi jawaban atas polarisasi sosial dan konflik identitas yang sering muncul di Indonesia. Ketiga, hubungan harmonis antara Pancasila dan Islam menegaskan bahwa negara dan agama bukan entitas yang harus dipertentangkan. Sebaliknya, keduanya saling mendukung dalam membangun masyarakat yang adil, makmur, dan bermartabat.

Bagi Pak Karim, sejarah bukan sekadar catatan masa lalu, tetapi cermin bagi masa depan. Melalui karyanya, ia mengajak masyarakat untuk memahami bahwa kontribusi Islam dalam membentuk sejarah Indonesia tidak bisa diabaikan. Islam, baginya, hadir sebagai kekuatan spiritual dan moral yang membentuk nilai -nilai luhur bangsa. Pemikirannya menolak dikotomi tajam antara agama dan negara, serta menunjukkan bahwa Pancasila dan Islam dapat saling melengkapi sebagai dasar etis kehidupan berbangsa.

Pemikiran Pak Karim menjadi penting bagi generasi muda Muslim Indonesia, khususnya dalam konteks globalisasi yang sering memudarkan identitas budaya. Ia menekankan bahwa sejarah Islam di Indonesia harus terus digali dan dipelajari, bukan sekadar untuk kebanggaan, tetapi untuk memperkuat pondasi moral bangsa. Karya-karyanya memantik kesadaran bahwa peran ulama, pesantren, dan masyarakat Muslim dalam perjuangan kemerdekaan patut diakui sejajar dengan elemen -elemen bangsa lainnya.

Kisah hidup dan perjalanan intelektual Pak Karim merupakan narasi tentang migrasi ilmu dan budaya. Lahir di Jessore, Bangladesh, ia membawa kekayaan tradisi intelektual Asia Selatan ke Indonesia. Di tanah air barunya, ia bertransformasi menjadi seorang akademisi yang

memberikan kontribusi nyata dalam pendidikan sejarah Islam. Jejak hidupnya mencerminkan bahwa cinta tanah air bukanlah semata soal kelahiran, tetapi pilihan kesadaran dan pengabdian. Pentingnya moral dan akhlak bangsa , menjadi satu kata kunci yang teramat penting baginya. Mengutip pesan Buya Syafii Ma'arif, Pak Karim meyakini bahwa moralitas dan akhlak adalah kunci keberlangsungan bangsa. Sejarah, menurutnya, akan menjadi tidak bermakna tanpa nilai-nilai luhur yang menjadi ruh dari perjuangan bangsa. Oleh karena itu, pendidikan sejarah Islam bukan hanya tentang menghafal fakta, melainkan juga membentuk karakter generasi penerus bangsa.

Penutup

Mozaik pemikiran Prof. Dr. M. Abdul Karim memberikan kontribusi penting bagi kajian sejarah dan pembangunan bangsa. Ia menegaskan bahwa Islam memiliki peran sentral dalam perjuangan kemerdekaan, pembentukan moral bangsa, dan penguatan dasar negara. Pemikirannya menjadi pengingat bahwa identitas Indonesia dibangun di atas nilai -nilai religius, toleransi, dan keberagaman, dengan Pancasila sebagai payung bersama. Di era modern, gagasan Karim tetap relevan sebagai pedoman untuk memperkuat persatuan nasional, membangun karakter bangsa yang beradab, serta menjawab tantangan zaman dengan landasan moral yang kokoh. Sinergi Islam dan Pancasila bukan hanya warisan sejarah, tetapi juga jalan untuk mewujudkan Indonesia yang berkeadilan sosial dan berdaya saing global.

Pak Karim adalah bukti nyata bahwa seorang intelektual dapat menjembatani dua dunia: akar tradisi Islam yang kuat di Asia Selatan dan dinamika sejarah Nusantara. Dengan karya -karyanya, ia mengingatkan kita bahwa membangun bangsa harus dimulai dari penguatan moral, pemahaman sejarah, dan penghargaan terhadap kontribusi seluruh elemen masyarakat. Dari taman -taman Jessore hingga kampus di Yogyakarta,

jejak hidupnya menjadi inspirasi bahwa cinta tanah air adalah perwujudan nyata dari ilmu dan pengabdian.

Daftar Pustaka

Muhammad Fahsin adalah dosen di STAI Walisembilan Semarang, salah satu mahasiswa Prof. Dr. Abdul Karim , MA. sejak S1, S2, dan S3 di UIN Sunan kalijaga Yogyakarta.

Referensi: Pengantar A. Syafii Ma'arif dalam buku Abdul Karim, Islam Nusantara (Yogyakarta: Gramasurya, 2014), Cetakan 3. Hlm. xi.

12

ISLAM PINGGIRAN:
Kontribusi Muhammad Abdul Karim dalam Studi Sejarah Kebudayaan Islam

Ridwan

A. Pengantar

Dalam melihat dan memahami realitas. orang sering kali lebih berfokus pada "pusat" dan mengabaikan atau memandang yang berada di "pinggir" sebagai sekunder. Dalam historiografi, bias ini tampak jelas. Sejarah kebudayaan Islam kerap ditulis dengan menekankan pusat-pusat peradaban besar, seperti Makkah dan Madinah di Jazirah Arab, Bagdad di Irak, Damaskus di Syiria, Kairo di Mesir, dan Andalusia di Spanyol. Hal ini mengesankan bahwa perkembangan Islam hanya terjadi di pusat-pusat tersebut sementara kawasan lain pasif dan tidak berkembang. Bias historiografi ini tercermin dalam karya-karya, baik dalam tradisi Arab seperti *Fajr al-Islam, Duḥā al-Islām,* dan *Ẓuhr al-Islām* karya Aḥmad Amīn[1] maupun dalam literatur Barat seperti *History of the Arabs* karya *Philip K. Hitti*.[2]

[1] Amīn, A., *Fajr al-Islām*. (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1952).

[2] Philip K. Hitti. *History of the Arabs,* (London: Macmillan, 1937).

Namun, studi lebih mutakhir menunjukkan bahwa Islam di pinggiran (Asia Selatan, Afrika, dan Asia Tenggara) bukan hanya berkembang, melainkan bahkan menghasilkan bentuk-bentuk kultural yang khas. Di Bangla, misalnya, Richard Eaton menunjukkan bahwa Islamisasi berlangsung melalui jalur sufisme, integrasi dengan tradisi agraris, dan bahasa lokal.[3] Fenomena serupa juga ditemukan di Nusantara, sebagaimana ditunjukkan oleh Azyumardi Azra dalam penelitiannya mengenai jaringan ulama Melayu-Timur Tengah. Pinggiran dalam studi-studi ini tidak dapat ditempatkan sebagai sekadar periferi, tetapi bagian dari denyut kreatif peradaban Islam global.

Dalam kerangka inilah, kontribusi Muhammad Abdul Karim menjadi penting. Lahir di Jessore, Pakistan Timur (sekarang Bangladesh), ia sejak awal telah berada di ruang pinggiran Islam. Pendidikan di Jessore dan Dhaka University kemudian di Indonesia memberinya perspektif lintas kawasan: Asia Selatan dan Asia Tenggara. Peralihan status kewarganegaraan menjadi Indonesia semakin menegaskan posisi intelektualnya sebagai jembatan pemikiran Islam pinggiran. Karya dan pemikirannya memperlihatkan bagaimana studi sejarah kebudayaan Islam dapat diperkaya dari perspektif lokal.

Oleh karena itu, tulisan ini diarahkan untuk menjawab dua pertanyaan berikut.

1. Bagaimana latar keluarga, sosio-kultural, dan intelektual Muhammad Abdul Karim membentuk perspektifnya tentang sejarah kebudayaan Islam?
2. Apa kontribusi Karim bagi pengembangan studi Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia, khususnya dalam memperluas horizon dari pusat menuju pinggiran?

Tulisan ini menggunakan pendekatan atau metode historis-biografis (*biographical-historical approach*). Pendekatan ini bertujuan untuk menelusuri relasi antara konteks kehidupan

[3] Eaton, R. M., *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204–1760*, (Berkeley: University of California Press, 1993).

pribadi, latar sosial-budaya, dan kontribusi intelektual Muhammad Abdul Karim dalam membangun horizon baru studi sejarah kebudayaan Islam. Dalam konteks ini, biografi tidak hanya dipandang sebagai riwayat hidup, tetapi sebagai ruang epistemic, tempat gagasan dan pengalaman sosial bertemu. Pendekatan atau metode historis-biografis memungkinkan pembacaan atas karya dan aktivitas akademik Karim sebagai hasil dialektika antara dirinya dan tradisi intelektual Islam di Bangladesh dan Indonesia.

Pendekatan ini juga terinspirasi oleh pemikiran Reinhart Koselleck tentang *historical time* dan *experience space* bahwa pengalaman masa lalu seseorang selalu membentuk horizon ekspektasi ilmiahnya.[4] Dengan demikian, pengalaman Karim sebagai akademisi Muslim dari Asia Selatan yang berkiprah di Asia Tenggara menjadi fondasi untuk melihat kembali "Islam pinggiran" dalam kerangka historiografi Islam.

Data tulisan ini bersifat kualitatif, yaitu kehidupan Muhammad Abdul Karim dan karya ilmiah/akademiknya. Data ini diperoleh dari wawancara mendalam (*in-depth interview*) menggunakan pedoman semi-terstruktur, berfokus pada riwayat pendidikan, pengalaman lintas budaya, dan orientasi metodologis dalam kajian sejarah kebudayaan Islam; dari dokumentasi karya ilmiah melalui penelusuran publikasi Karim di database jurnal nasional dan internasional, penerbit universitas, dan prosiding seminar. Data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan analisis isi kontekstual (*contextual content analysis*), yaitu membaca isi karya akademik dan narasi biografis Karim dengan mempertimbangkan konteks sosiohistoris yang melatarinya.

B. Karim: Muslim Pinggiran dan Kecintaannya pada Sejarah Kebudayaan Islam

1. Asal-Usul dan Keluarga

Muhammad Abdul Karim, yang akrab disapa Karim, lahir di Shamkure, sebuah desa yang berjarak sekitar 16 mil dari kota

[4] Reinhart Koselleck, *Futures Past: on the semantics of historical time*, (New York: Colombia University Press, 2004), vii-x.

Jessore, di Provinsi Khulna, Pakistan Timur (kini Bangladesh), pada 1 Mei 1955. Namun, menurut penuturan Karim pribadi, tahun kelahirannya sesungguhnya adalah 1950. Hanya saja, usianya "dimudakan" oleh gurunya ketika mendaftar ke sekolah menengah demi memberinya kesempatan dan peluang karir di masa depan. Fakta ini kelak menjadi simbol betapa perjalanan hidupnya sering kali ditentukan bukan oleh garis keturunan, melainkan oleh intervensi pendidikan dan kesempatan.

Shamkure, kampung halamannya, termasuk kawasan pedesaan agraris dengan tradisi keagamaan yang kuat dan kehidupan sosial yang sederhana. Hal ini antara lain ditunjukkan oleh budaya penamaan di komunitas muslim di Jessore. Pada pertengahan abad ke-20, masyarakat Muslim di Jessore biasanya menamai anak laki-laki dengan nama yang berakar dari Islam klasik, terutama dengan awalan "Muhammad" atau "Ahmad" sebagai bentuk penghormatan kepada nabi Muhammad. Nama tersebut sering dipadukan dengan kata sifat atau nama lain, misalnya *Muhammad Ali, Ahmad Hossain, atau Muhammad Karim*. Namun, dalam percakapan sehari-hari, bagian "Muhammad" atau "Ahmad" sering diabaikan dan orang lebih akrab menyebut nama kedua, seperti *Ali, Hossain*, atau *Karim*. Untuk anak perempuan, penamaan lebih beragam. Nama-nama seperti *Ayesha, Fatema, Khadija*, atau *Jahanara* populer, tetapi masyarakat juga kerap memadukannya dengan unsur lokal Bangla. Nama seperti *Shahana, Momena*, atau *Rokeya* mengandung, baik unsur Arab (Islam) maupun pengaruh budaya Bangla.[5] Dalam beberapa kasus, nama perempuan diakhiri dengan akhiran khas lokal, seperti *-ara* atau *-nnesa*, yang memberi identitas feminin sekaligus bernuansa religius, misalnya *Nurunnnesa* atau *Badrunnesa*.

Latar ekonomi keluarganya tergolong menengah, tidak berlebih tetapi cukup stabil berkat usaha sang ayah, Muhammad

[5] https://www.familysearch.org/en/wiki/, "Bangladesh Naming Customs," diakses September 26, 2025.

(Md.) Qiyamuddin, seorang pedagang dan pengepul jute (serat rami) yang kerap melakukan perjalanan ke provinsi untuk berdagang. Dalam konteks sosial Jessore pada pertengahan abad ke-20, profesi ini tergolong terhormat: bukan pejabat, tetapi memiliki kemandirian ekonomi yang memungkinkan keluarga hidup dengan layak dan mengutamakan pendidikan bagi anak- anaknya.

Meninggalnya sang ayah ketika Karim baru duduk di kelas tiga sekolah dasar menjadi titik balik dalam kehidupannya. Sejak saat itu, ibunya, Duljan Wywy, mengambil peran ganda: sebagai pengasuh keluarga besar dan sekaligus penentu arah pendidikan anak-anaknya. Ibu yang dikenal sederhana, sabar, dan teguh dalam nilai-nilai kejujuran ini menjadi sosok moral utama dalam keluarga. Keputusannya untuk tetap menyekolahkan semua anaknya (hingga empat di antaranya mencapai gelar sarjana) menunjukkan komitmen terhadap pendidikan sebagai jalan mobilitas sosial vertikal menuju kehormatan sosial dan spiritual. Nilai-nilai yang paling ditekankan dalam keluarga ini adalah kejujuran, ketekunan, dan kesederhanaan. Nilai-nilai ini kelak menjadi fondasi penting dalam etos akademik Karim.

Karim anak ke-5 dari sembilan bersaudara: delapan laki-laki dan satu perempuan yang nomor enam atau adik Karim langsung. Mereka, secara berurutan, adalah Sobed Ali, Muh. Imamuddin, Muh. Abul Husain, Muh. Abul Qasim, Muh. Abd Karim, Shahida Khatun, Muh. Abd Qader. Muh. Abdul Ghafur, dan Muh. Sirajul Islam. Empat saudaranya menjadi pegawai negeri sipil (PNS) dan sisanya bertani. Empat saudaranya sekarang tinggal di Jessore.

Keluarga besar ini hidup dalam struktur sosial yang disiplin dan religius. Tradisi memberi nama anak-anak dengan awalan "Muhammad" mencerminkan penghormatan kepada Nabi sekaligus cara menjaga identitas keislaman di tengah masyarakat multireligius Bangla. Secara sosial keagamaan. mayoritas penduduk Jessore di tahun 1950 adalah Muslim, dengan minoritas Hindu yang cukup signifikan, sehingga kehidupan

sehari-hari diwarnai dengan tradisi Islam dan warisan budaya Bangla. Hubungan antarkomunitas relatif damai meskipun masih terasa dampak perpecahan politik dan sosial pasca-Partition India (1947), terutama dalam hal migrasi penduduk Hindu ke India dan masuknya Muslim dari seberang perbatasan.

Budaya lokal dipengaruhi oleh tradisi Bangla. Musik *baul* dan puisi rakyat masih hidup di pedesaan sementara di kota orang mengenal sastra dan musik modern dalam bahasa Bangla dan Urdu. Perayaan Islam, seperti Idul Fitri, Idul Adha, dan tradisi keagamaan desa (maulid, tahlil, doa bersama) menjadi inti kehidupan sosial. Di sisi lain, pengaruh Hindu tampak pada festival-festival lokal, seperti Durga Puja, yang masih dirayakan oleh komunitas Hindu di Jessore. Tradisi lintas agama ini memberi warna multikultural khas Bangla.

Dalam lingkungan semacam ini, Karim tumbuh dengan keterikatan yang mendalam pada nilai-nilai keislaman yang berpadu dengan etos kerja keras khas masyarakat Bangla.[6] Tradisi keagamaan lokal yang berpadu dengan semangat belajar membuat Karim sejak dini memiliki orientasi pada ilmu pengetahuan dan sejarah kebudayaan Islam.

Selain keluarga, guru sekolahnya, Surendonath Palith, memainkan peran penting dalam membentuk rasa percaya diri dan etos belajarnya. Sang guru, seorang Hindu yang dikenal disiplin dan humanis, pernah berkata, "Saya mudakan usia Anda karena Anda akan melaju terus, bahkan ke luar negeri." Ucapan itu bukan sekadar dorongan, tetapi semacam "nubuat kecil" yang kebenarannya kelak akan terbukti. Sikap Palith yang adil dan rasional di tengah masyarakat multietnis meninggalkan kesan mendalam pada diri Karim, menanamkan keyakinan bahwa ilmu melampaui batas agama dan etnis. Dalam hal ini, pengalaman Karim sejajar dengan banyak cendekiawan Muslim klasik, seperti

[6] Salah satu bukti etos kerja kerasnya ditunjukkan oleh aktivitasnya berjualan keliling untuk memasok alat pancing dan pakan ikan kepada pedagang-pedagang kecil bahkan hingga luar kota meskipun saat itu ia sudah bergelar doktor dan menjadi dosen tetap di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

al-Maqrīzī di Mesir Mamluk, yang tumbuh di lingkungan sosial majemuk dan belajar dari berbagai guru lintas mazhab dan disiplin.

Setelah studi dan bekerja di Indonesia, Karim menikah dengan perempuan Indonesia dari tiga suku atau budaya berbeda. Pertama, ia menikah dengan Syahrumil Aini Lubis binti H. Usman Lubis tanggal 07 Oktober 1984. Pernikahannya ini pada awalnya berlangsung tanpa persetujuan ayah sang istri. Dalam pandangan ayah sang istri, Karim tentu akan pulang ke negaranya, Bangladesh, karena studinya di Indonesia berlangsung dengan beasiswa sementara Syahrumil Aini Lubis diharapkan pulang ke kampung halamannya di Medan. Pengorbanan istri untuk tetap bersamanya tanpa restu sang ayah dan saat awal menikah rela dinafkahinya dari beasiswa studi dan honorariumnya sebagai dosen tidak tetap ini kemudian dibalas Karim. Meskipun tanpa persetujuan keluarga besarnya di Bangladesh, Karim bersikukuh menjadi warga negara dan menetap di Indonesia. Hanya ibunya yang memberikan persetujuan dan restunya kepada Karim untuk menetap di Indonesia.

Sang istri, yang telah menemani hidup Karim di rantau yang jauh dari kampung dan negaranya, meninggal pada tanggal 23 September 2007. Dari istri bersuku Batak ini, ia telah dikaruniai dua orang anak, yaitu Suhadi Rausyan Kareem (dipanggil Rausyan) yang lahir 11 Maret 1991 dan Bonita Rausyni Kareem (dipanggil Bonita), yang lahir 30 November 1994. Kedua anaknya tersebut sudah berkeluarga dan telah memberinya tiga orang cucu: cucu putri dari Rausyan dan cucu laki-laki dan perempuan dari Bonita.

Kedua, pada tanggal 14 Juli 2008 Karim menikah lagi dengan seorang perempuan dari Bumi Parahyangan, Euis Sri Nurlilah binti Dudu Juhara, dan dikaruniai dua orang anak perempuan yang lahir di Tasikmalaya, Jawa Barat. Keduanya bernama Duljan Nour Kareem (dipanggil Jane) lahir 13 Juni 2009 dan Shabania Nour Kareem (dipanggil Nia), lahir 08 Juli 2011. Namun, pernikahannya dengan perempuan Sunda ini harus

berakhir 03 Oktober 2012 dengan Putusan Pengadilan Agama Bantul. Jane pun diasuhnya sendiri sedangkan Nia diasuh ibunya. Ketiga, Karim pada tanggal 19 Oktober 2014 menikah dengan Elly Suryawati. Bersama perempuan Jawa dari Solo, Jawa Tengah inilah dan anak perempuannya, Jane, Karim kini menikmati hari-hari purna tugasnya di Maguwo Banguntapan Bantul sekitar 5 km sebelah timur kampus UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

2. Pendidikan Dasar dan Menengah

Karim menempuh pendidikan dasar dan menengah di Jessore. Jessore pada tahun 1950-an menjadi salah satu kota pendidikan penting di Pakistan Timur, yang mulai terbuka terhadap pembaruan sistem kolonial dan nasional. L.embaga pendidikan modern mulai berkembang meskipun aksesnya terbatas pada kelompok sosial tertentu. Tradisi belajar di sana masih kuat dipengaruhi oleh sistem madrasah dan sekolah umum yang berdampingan. Lingkungan inilah yang mempertemukan Karim dengan beragam tradisi intelektual: keislaman, humaniora, dan kemodernan.

Meskipun berasal dari keluarga sederhana, semangat belajarnya menonjol sejak dini. Ia menempuh pendidikan dasar di kampung halamannya. Di sekolah dasar ia telah menunjukkan kecintaannya pada sejarah dan geografi, sehingga nilai mata pelajaran ini tinggi. Setelah berpindah sekolah, ia menempuh pendidikan menengah atas di Magura College (1971–1973), yang kini termasuk dalam wilayah administratif Kabupaten Magura. Selama belajar di Magura College, prestasi akademiknya menonjol secara nasional. Ia berhasil meraih peringkat kedua nasional Bangladesh, dengan nilai 625 dari 800, hanya terpaut empat poin dari juara pertama (629).

Capaian tersebut membuatnya mendapat perhatian langsung dari pimpinan Magura College, yang juga menaungi pendidikan tinggi. Dalam suatu pertemuan langsung, pimpinan Magura College berkata kepadanya: "Selamat, Anda bebas melanjutkan ke tempat lain agar lebih maju. Carilah perguruan

tinggi yang paling favorit." Kalimat itulah yang menjadi awal langkahnya menuju Dhaka University, universitas tertua dan paling bergengsi di Bangladesh (berdiri tahun 1905), berjarak sekitar 400 kilometer dari Jessore.

Berbekal izin moral untuk merantau dari ibunya, sesuatu yang menentukan arah hidup Karim di kemudian hari, Karim menuju Dhaka University. Ia kerap mengenang bahwa tanpa restu ibunya, ia mungkin tidak akan berani melangkah keluar Jessore menuju Dhaka dan kemudian ke Indonesia. Dalam banyak kisah ulama klasik, keputusan seorang ibu atau ayah memberi izin kepada anaknya untuk menuntut ilmu di negeri lain dianggap momentum spiritual. Hal ini mengingatkan pada kisah al-Ṭabarī, yang pada usia dini diizinkan ayahnya meninggalkan kota Amul untuk menuntut ilmu ke Rayy dan Baghdad.[7] Restu keluarga menjadi landasan legitimasi moral perjalanan intelektual.

3. Pendidikan Tinggi di Dhaka University

Masuknya Karim ke Dhaka University menandai tahap penting dalam peralihan intelektualnya: dari ruang lokal ke ruang nasional, bahkan internasional. Dhaka pada masa itu adalah jantung pendidikan tinggi di Pakistan Timur dengan reputasi kuat sejak 1950-an. Di universitas inilah Karim mulai mengakrabi pendekatan sejarah dan kebudayaan yang interdisipliner, menggabungkan metode sejarah klasik Islam dengan historiografi modern Barat. Ia membaca banyak karya sejarah sekaligus berdialog dengan dosen-dosen lokal yang akrab dengan pemikiran sejarah sosial Eropa.

Di Dhaka University, Karim memilih Jurusan Islamic History and Culture (Sejarah Kebudayaan Islam) di bawah Faculty of Arts, fakultas dengan lebih dari tiga puluh tujuh jurusan. Pilihannya pada bidang sejarah bukan karena kebetulan, tetapi karena sejak SD ia telah menyukai pelajaran sejarah dan

[7] Abu Bakr Aḥmad ibn 'Ali Khaṭīb Bagdādī, *Tārīkh Bagdād* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arab ī, 1966), 196.

merasa terpanggil untuk memahami perjalanan peradaban Islam secara ilmiah. Selama di Dhaka University, ia memperoleh beasiswa penuh. Ia mendapat kepastian beasiswa yang mencakup biaya hidup dan kuliah setelah tiga bulan menjalani kuliah, sehingga uang pendaftaran yang telah ia bayarkan sebelumnya dikembalikan oleh kampus.

Selama studi di Dhaka University, prestasi akademiknya luar biasa. Ia memperoleh nilai 96 (dari skala 100) untuk mata kuliah sejarah kebudayaan Islam, nilai tertinggi sepanjang 40 tahun sejarah fakultas karena rekor sebelumnya hanya mencapai nilai 72. Pencapaian ini ia raih karena kesungguhannya membaca *Tārīkh Ibn Khaldūn* dalam bahasa Urdu sebanyak delapan jilid, terutama jilid pertama yang berisi *Muqaddimah*. Kecintaannya pada karya Ibn Khaldun kelak membentuk fondasi epistemologis pemikirannya di kemudian hari.

Ia menyelesaikan S1 dalam waktu tiga tahun (1976) dan langsung melanjutkan ke program M.A. (S2) di jurusan yang sama, yang diselesaikannya pada tahun 1979. Beasiswa *Merit Scholarship* yang ia peroleh pada jenjang ini merupakan pengakuan atas prestasi luar biasanya dan komitmen akademiknya terhadap sejarah Islam. Dana beasiswa itu tidak hanya mencukupi kebutuhannya, tetapi juga memungkinkannya membantu biaya sekolah adik-adiknya

Sebelum menyelesaikan S2, Karim aktif mencari peluang studi ke luar negeri. Ia mulai memahami pentingnya mobilitas intelektual sebagai bentuk ibadah. Prinsip ini sejalan dengan tradisi klasik *riḥlah fī ṭalab al-ʿilm*, merantau demi mencari ilmu, yang dicontohkan oleh ulama-ulama besar dari Maghrib hingga Asia Tengah. Dalam tradisi Islam, *riḥlah ilmiah* merupakan bentuk tertinggi dari pencarian ilmu karena ia menuntut keterlepasan dari zona asal dan keterbukaan terhadap dunia yang lebih luas. Ibn Khaldūn menegaskan bahwa keunggulan ulama Andalusia dan Maghrib dibanding yang lain sering kali disebabkan oleh kebiasaan mereka melakukan perjalanan panjang

untuk menimba ilmu dan menulis sejarah lintas wilayah. Tradisi itu pulalah yang tampak hidup dalam diri Karim. Merantau ke luar negeri, baginya, bukan sekadar perjalanan akademik, melainkan juga spiritual, sebagaimana perjalanan Ibn Baṭṭūṭah sebagai jalan memperluas cakrawala pengetahuan dan iman.

Ia mengajukan permohonan ke berbagai universitas di Mesir, Sudan, Baghdad, Spanyol, Madinah, dan Indonesia. Namun, serangkaian peristiwa politik menggagalkan sebagian besar rencananya. Rencana ke Mesir batal karena terbunuhnya Perdana Menteri Sheikh Mujibur Rahman (1975). Sementara itu, beasiswa ke negara lain tertunda oleh faktor administratif. Akhirnya, ia mendapat beasiswa studi di Indonesia.

4. Pendidikan Tinggi di Indonesia

Ia berangkat ke Indonesia pada 8 Agustus 1979, melalui rute Dhaka–Bangkok–Jakarta. Setelah transit dua hari di Bangkok, ia tinggal selama satu bulan di Wisma Sejahtera, Cipete (Kementerian Agama RI) karena pejabat pengurus beasiswa sedang menunaikan ibadah haji. Setelah itu, ia diantar oleh Munawir Syakur (Kepala Urusan Luar Negeri Kemenag) ke Yogyakarta untuk bertemu Prof. Dr. Mukti Ali, yang kemudian menempatkannya sementara di asrama mahasiswa.

Karim mula-mula tidak dapat berbahasa Indonesia sama sekali. Ia belajar bahasa Indonesia selama tiga bulan di Lembaga Bahasa IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, dibimbing oleh Prof. Dr. Faisal Ismail dan Mahnun Husain dalam 14 kali pertemuan intensif. Setelah itu, ia memperdalam bahasa Indonesia secara otodidak melalui interaksi dengan masyarakat sekitar. Enam bulan kemudian, pada Juli 1980, ia resmi mulai kuliah di Fakultas Adab (kini Fakultas Adab dan Ilmu Budaya) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI). Saat menempuh kuliah di Indonesia, ia menyempatkan pulang ke Bangladesh untuk menyelesaikan studi S2nya di sana.

Karim menamatkan S1 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1983. Skripsinya mulai ditulisnya pada 26 Januari 1983 dan diuji pada 25 Mei 1983. Setelah sidang akhir (sidang munaqasyah), Prof. Drs. Muin Umar, Wakil Rektor I, menyampaikan apresiasi dan langsung mengesahkannya sebagai sarjana lengkap. Selanjutnya, ia melanjutkan studi S2 (1985–1987) lalu S3 di kampus yang sama dan lulus pada 20 September 2003. Seluruhnya dengan beasiswa penuh dari pemerintah Indonesia. Ia termasuk angkatan pertama penerima beasiswa pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan pada masa itu menjadi salah satu mahasiswa asing yang aktif dalam studi kebudayaan Islam Asia Selatan.

Dalam perjalanan akademiknya, ada dua sosok yang memengaruhi pemikiran Karim. Pertama, Prof. Dr. S. M. Imamuddin, M.A., dosen *Islamic History* di Dhaka University. Imamuddin adalah otoritas di bidang sejarah Islam Afrika dan Spanyol. Dia meminta Karim datang ke rumahnya dan mempercayainya sebagai penerjemah pribadi antara bahasa Urdu dan Bangla. Bagi Karim, ini sebuah keistemewaan dan meninggalkan Kesan mendalam dalam dirinya karena dalam budaya akademik Bangladesh kala itu, mahasiswa hampir tidak pernah diundang ke rumah dosen. Hubungan ini memperkaya perspektif Karim tentang Islam global dan menjadikannya akrab dengan literatur sejarah lintas bahasa.

Kedua, Prof. Dr. Harun Nasution, yang dikenal dengan disiplin intelektual dan konsistensi moralnya. Karim mengagumi Prof. Harun karena, menurut penuturannya, "apa yang diucapkannya selalu dilaksanakan." Bahkan, ada kisah menarik: teman sekelasnya, Dr. Hasan Mansyur Nasution, memperoleh nilai A dari Prof. Harun. Sang teman pun bercerita kepada Prof. Harun bahwa dirinya mendapat nilai A, padahal dia belajar dari Karim yang hanya mendapat nilai B. Karim akhirnya diberi kesempatan mengulang ujian dan mendapat nilai A.

5. Karir Akademik

Karir akademik Karim dimulainya sebagai guru SMA di Bangladesh sejak sebelum lulus S2 di Dhaka University dan sebelum berpindah ke Indonesia. Ia sempat menjadi pegawai negeri selama lima bulan, tetapi kemudian memutuskan untuk menetap di Indonesia dan menekuni dunia akademik. Ia mulai mengajar di Indonesia sejak 1981 di berbagai lembaga pendidikan tinggi Islam, baik negeri maupun swasta. Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia menjadi dosen tidak tetap (1983–1998) di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, mengampu mata kuliah sejarah kebudayaan Islam (SKI).

Selain itu, ia juga mengajar di Universitas Islam Indonesia (UII) sejak 1981 pada bidang sejarah dan pemikiran Islam kemudian di UIN Walisongo Semarang selama 9 tahun. Ia juga pernah menjadi dosen di UIN Raden Fatah Palembang selama dua tahun dan di Universitas Islam Sultan Agung (UNISULA) selama tiga tahun sekitar 2024–2025. Dalam masa produktifnya, Karim bahkan pernah mengajar hingga 72 SKS dalam satu semester di berbagai kampus, termasuk UIN Sunan Kalijaga, Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), dan Institut Dakwah Masjid Syuhada (IDMS) yang kemudian menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Masjid Syuhada (STAIMS) antara 1980–1983.

Karim dikenal sebagai dosen yang disiplin, jarang sekali mengambil libur, dan tekun membaca. Ia memiliki daya ingat kuat terhadap tanggal-tanggal sejarah, teks klasik, dan tokoh-tokoh Islam. Dalam pembelajaran, ia menekankan pentingnya membaca teks klasik dalam bahasa asalnya, baik Arab, Urdu, maupun Inggris. Dalam pengakuannya, pengalaman pertama mengajar mahasiswa Indonesia sangat berkesan. Ia diantar oleh Prof. Drs. Muin Umar ke dalam kelas dan diperkenalkan kepada mahasiswa dengan kalimat: "Ini asli Bangladesh, sehingga lebih tahu sejarah Islam di Asia Selatan daripada saya." Kalimat itu menjadi semacam simbol legitimasi akademik dan juga awal penerimaan luas dirinya di komunitas sejarah kebudayaan Islam.

Karim akhirnya mencapai jabatan akademik tertinggi sebagai guru besar di bidang sejarah peradaban Islam dengan Surat Keputusan (SK) Mendikdas RI No: 52048/A4.5/KP/2008 terhitung mulai 1 September 2008. Jabatan akademik yang disebutnya sebagai prestasi atau pencapaian paling berharga dalam karier akademiknya tersebut diraihnya setelah 10 tahun menjadi aparat sipil negara (ASN) pegawai negeri negeri sipil (PNS) terhitung mulai 1 Desember 1998. Ia dikenal sebagai pengajar lintas disiplin yang menguasai historiografi Islam klasik, pemikiran peradaban, dan sejarah Islam Asia Selatan dan Tenggara.

Demikianlah, Karim berasal dari Shamkure, Jessore, daerah periferal di Bangla Barat yang jauh dari arus utama historiografi. Namun, dari "pinggiran" itulah muncul etos belajar dan kerja keras, yang menjadi sumber kekuatan dan keunggulannya, sehingga pelan-pelan mendapat tempat di "pusat" historiografi. Dari Magura College ia meraih peringkat kedua nasional Bangladesh. Ia lalu menuju Dhaka University dan berhasil mencatatkan skor tertinggi dalam 40 tahun sejarah fakultas di bidang yang tidak dapat dipisahkan dari historiografi Islam. Selanjutnya, ia menuju ke Indonesia sebagai mahasiswa "asing" pinggiran, tetapi kemudian meraih kedudukan "pusat" di bidang yang juga mustahil dilepaskan dari apa yang disebut "historiografi Islam."

C. Kontribusi Intelektual dan Karyanya tentang Pinggiran

Karya-karya Abdul Karim menunjukkan konsistensi tematik yang kuat dalam menghubungkan sejarah kebudayaan Islam klasik dengan konteks Asia Selatan dan Asia Tenggara. Seperti halnya Ibn Khaldūn,[8] Karim menjadikan sejarah Islam bukan sekadar kronologi peristiwa, melainkan medan interpretasi kebudayaan. Gagasannya menekankan pentingnya geo-kultur

[8] Sheikh Mohammad Iqbal, "Ibn Khaldun: The Great Philosopher-Historian An Estimate," dalam *Insight Islamicus*, (Kashmir: Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies, University of Kashmir, 2004), 108.

dan transmisi pengetahuan lintas samudra sebagai fondasi pemahaman sejarah Islam yang utuh. Selain itu, karya-karyanya juga menunjukkan penghayatannya bahwa sejarah Islam tidak hanya bergerak dari pusat ke pinggiran, tetapi juga sebaliknya. Gagasan ini sejalan dengan tesis modern bahwa Islam adalah "world civilization," bukan "Arab civilization."

Buku *Bulan Sabit di Pulau Dewata*[9] menjadi salah satu tonggak dalam karier akademiknya. Karya ini menelusuri jejak Islam di Bali sebagai bentuk keberislaman yang lahir di tengah pluralitas budaya Hindu, sebuah "Islam minoritas" yang hidup berdampingan secara historis dan sosial. Buku ini memperlihatkan kemampuan Karim membaca hubungan lintas tradisi. Ia membaca hubungan Islam-Hindu di Bali bukan dalam paradigma konflik, melainkan sebagai bentuk akomodasi kebudayaan, suatu pendekatan yang sejalan dengan semangat *taʿāruf* dalam Al-Qur'an.[10] Melalui pendekatan semacam ini, Karim memperluas horizon sejarah Islam dengan memasukkan narasi dari "pinggiran" yang selama ini terabaikan.

Dalam artikel "Some Historical Connections between Bangladesh and Indonesia,"[11] ia menelusuri jejak intelektual dan perdagangan antara Bangla dan Nusantara yang telah berlangsung sejak lama. Argumennya menyiratkan bahwa Samudera Hindia bukan sekadar jalur ekonomi, melainkan juga "jaringan ilmu dan iman." Kajian ini menggemakan tesis Azyumardi Azra tentang *network of ulama*,[12] tetapi dengan penambahan konteks Asia Selatan sebagai simpul penting. Di sini, Karim tampil sebagai sejarawan interregional yang mengaitkan dua dunia Islam besar melalui bukti-bukti historis dan kebudayaan.

---

[9] Muhammad Abdul Karim, *Bulan Sabit di Pulau Dewata*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2018).

[10] Lihat Q.S. al-Ḥujurāt: 13.

[11] Muhammad Abdul Karim, "Some Historical Connectionsbetween Bangladesh and Indonesia," dalam *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1, Number 1 (2018), 93-105.

[12] Azyumardi Azra, *The Origin*, 75.

Sementara itu, makalah Karim yang berjudul "Seerat-e-Nabi and Indonesian Islam: The Prophetic Heritage in Transmission and Transformation"[13] menunjukkan kepiawaiannya membaca kesinambungan antara tradisi sirah Nabi dan konstruksi keislaman di Indonesia. Menurutnya, sirah tidak hanya menjadi model teologis, tetapi juga etika sosial yang terus direinterpretasi sesuai dengan konteks lokal. Di samping mengeksplorasi bagaimana warisan sirah Nabi mengalir ke dalam kehidupan umat Islam Indonesia melalui berbagai moda transmisi hingga kini, Karim dalam tulisannya ini juga melihat bagaimana sirah Nabi menjadi kekuatan dan inspirasi bagi berbagai respon terhadap masalah-masalah kelembagaan. Pandangan ini memiliki irisan dengan gagasan tentang *ittibāʿ al-nabī* sebagai fondasi transformasi moral dan spiritual umat.

Dalam bidang sejarah politik dan ekonomi Islam, Karim menghasilkan dua karya monumental, *Ekonomi Islam: Sejarah Kebijakan pada Masa Awal Islam*[14] dan *Ekonomi Islam: Dinamika Politik Ekonomi di Masa Bani Umayyah.*[15] Keduanya menandai pergeseran penting dalam kajian ekonomi Islam di Indonesia, dari kajian normatif ke pendekatan historis-empiris. Dengan membedah kebijakan moneter dan perdagangan pada masa Umayyah, ia berupaya menunjukkan bahwa ekonomi Islam bukanlah sistem idealistik, melainkan hasil interaksi antara teks dan realitas sosial politik. Masa Umayyah merupakan "patahan" penting dalam sejarah peradaban Islam, saat tatanan politik yang baru melahirkan sebuah rekonsiliasi yang juga baru.

Karya Karim lainnya berjudul "Baghdad's Fall and Its Aftermath: Contesting the Central Asian Political Background

[13] Muhammad Abdul Karim, *Seerat-e-Nabi and Indonesian Islam: The Prophetic Heritage in Transmission and Transformation*" (Sialkot, 2018).

[14] Muhammad Abdul Karim, *Ekonomi Islam: Sejarah Kebijakan Pada Masa Awal Islam,* (Yogyakarta: SUKA Press, 2021).

[15] Muhammad Abdul Karim, *Ekonomi Islam: Dinamika Politik Ekonomi di Masa Bani Umayyah*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2023).

and the Emergence of Islamic Mongol Dynasties."[16] Karya ini menandai keahliannya dalam bidang sejarah politik Islam klasik. Dalam karya ini, ia mengajukan pembacaan ulang atas invasi Mongol bukan sebagai "kehancuran peradaban Islam," melainkan sebagai pergeseran geopolitik yang memunculkan Islamisasi Asia Tengah. Kejayaan Islam di "Pusat" Timur Tengah digantikan oleh Kerajaan "Pinggir" Mongol Islam. Pembacaannya sejalan dengan pandangan bahwa periode pasca-Bagdad sebagai masa desentralisasi produktif dalam sejarah Islam.

Melalui artikel "Drawing a Geopolitics of Medieval Middle East,"[17] Karim memperkuat kerangka berpikir historis yang kosmopolit. Ia menyoroti bagaimana interaksi antara khilafah Islam, Mongol, dan kerajaan Eropa membentuk peta politik Eurasia abad pertengahan. Bagi Karim, memahami sejarah Islam berarti memahami dunia Islam sebagai sistem jaringan yang berlapis, bukan entitas tertutup. Selain itu, isu pragmatisme politik yang dipenuhi dengan negosiasi dan isu keagamaan telah saling terkait dan menjadi fitur utama dalam relasi geopolitis di Timur Tengah pada abad pertengahan.

Dalam beberapa karya lain seperti "Pasang Surut Hubungan Umat Islam dengan Hindu di Desa Loloan, Jembrana, Bali"[18] dan "Dinasti Golden Horde: Pembacaan Historis terhadap Kekuasaan Mongol Islam di Asia Tengah."[19] Karim memperlihatkan ketertarikannya pada dinamika sosial-politik lintas agama dan

[16] Muhammad Abdul Karim, "Baghdad's Fall And Its Aftermath Contesting the Central Asian Political Background and the Emergence of Islamic Mongol Dynasties," dalam *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 56, No. 1 (2018), 187-224.

[17] Muhammad Abdul Karim, "Drawing a "Geopolitics" of Medieval Middle East: Political Alliance and Rivalry among Islamic Caliphates, the Mongols, and the European Kingdoms," dalam *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 61, No. 2 (2023), 267-296.

[18] Muhammad Abdul Karim, "Toleransi Umat Beragama Di Desa Loloan, Jembrana, Bali (Ditinjau dari Perspektif Sejarah)," dalam *Analisis*. Vol. XVI, No. 1, Juni 2016, 1-32.

[19] Muhammad Abdul Karim, "Dinasti Golden Hordé Pembacaan Historis Terhadap Kekuasaan Mongol Islam Di Asia Tengah," dalam *Kawistara*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2016: 129-142.

lintas etnik. Ia melihat pluralitas bukan ancaman, melainkan sumber pembelajaran historis. Pada karya pertama, ia menelusuri jejak historis kerukunan umat beragama di Jembrana, mulai dari kedatangan Islam, respons masyarakat setempat terhadapnya, dan relasi harmonis antara Islam dan Hindu dalam bingkai kebudayaan. Pada karya kedua, ia memperlihatkan dominasi Islam pada Dinasti Mongol Horde tanpa meninggalkan tradisinya. Ia juga menulis tentang "Politik Kebijakan Tarmizi Taher, Menteri Agama RI 1993–1998"[20] dan memperlihatkan minatnya terhadap kebijakan keagamaan modern.

Dalam keseluruhan karyanya, Karim menampilkan sosok intelektual Muslim yang setia pada tradisi sejarah Islam klasik, tetapi terbuka terhadap pendekatan modern dan lintas kawasan. Ia tidak berhenti pada romantisme masa lalu, melainkan menjadikannya sumber refleksi untuk memahami tantangan masa kini. Dengan demikian, ia menempati posisi yang khas: sejarawan Muslim dari pinggiran yang berbicara kepada dunia dengan bahasa universal ilmu pengetahuan.

D. Penutup

Membaca perjalanan hidup dan karya-karya intelektual atau akademik Karim berarti sekaligus membaca dinamika sejarah Islam dari Bangladesh hingga Indonesia. Ia menulis bukan dari menara gading, tetapi dari simpang jalan antara dua dunia: dunia Islam Asia Selatan dan Islam Nusantara. Dalam posisi itu, ia membuktikan bahwa Islam pinggiran bukanlah periferi yang pasif, melainkan alternatif yang aktif berkontribusi dalam historiografi Islam global. Sejarah dilihatnya secara "berlapis" sebagai proses transformatif yang belum selesai. Ia memahami sejarah bukan sebagai arsip, melainkan dialog antarzaman. Dalam lapisan transformasi dan dialog antarzaman inilah, semua suara, baik "pusat" maupun "pinggir" pada hakikatnya adalah

[20] Muhammad Abdul Karim, M. ABDUL KARIM, *Politik Kebijakan Tarmizi Taher, Menteri Agama RI Periode 1993-1998 M.* Cet. 1, (Yogyakarta: SUKA Press, 2016).

sama dan tidak dapat dibedakan. Semua suara itu menggemakan Islam yang akan terus berkontribusi dalam sejarah manusia di muka bumi sebagai *rahmatan lil ʻālamīn*.

Daftar Pustaka

Amīn, A. (1952). *Fajr al-Islām*. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah.

Azra, Azyumardi. (2004). *The origins of Islamic reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. University of Hawai'i Press.

Bagdādī, Abu Bakr Aḥmad ibn 'Ali Khaṭīb. (1966). *Tārīkh Bagdād*. Dār al-Kitāb al-'Arab ī.

Eaton, R. M. (1993). *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204–1760*. University of California Press.

Hitti, Philip K. (1937). *History of the Arabs.* Macmillan.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1–3. University of Chicago Press.

https://www.familysearch.org/en/wiki/, "Bangladesh Naming Customs," diakses September 26, 2025.

Iqbal, Sheikh Mohammad. (2004) "Ibn Khaldun: The Great Philosopher-Historian An Estimate," dalam *Insight Islamicus*. Shah-i-Hamadan Institute of Islamic Studies, University of Kashmir.

Karim, Muhammad Abdul. (2016). "Toleransi Umat Beragama Di Desa Loloan, Jembrana, Bali (Ditinjau dari Perspektif Sejarah)," dalam *Analisis*. Vol. XVI, No. 1, Juni.

------. (2016). "Dinasti Golden Hordé Pembacaan Historis Terhadap Kekuasaan Mongol Islam Di Asia Tengah," dalam *Kawistara*, Vol. 7, No. 2, Agustus.

------. (2016). *Politik Kebijakan Tarmizi Taher, Menteri Agama RI Periode 1993-1998 M*. Cet. 1. SUKA Press.

------. (2018). "Baghdad's Fall And Its Aftermath Contesting the Central Asian Political Background and the Emergence of Islamic Mongol Dynasties," dalam *Al-Jāmiʿah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 56, No. 1.

------. (2018). "Some Historical Connections between Bangladesh and Indonesia," dalam *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization*, Vol. 1, Number 1.

------. (2018). *Bulan Sabit di Pulau Dewata*. SUKA Press.

-------. (2018). *Seerat-e-Nabi and Indonesian Islam: The Prophetic Heritage in Transmission and Transformation.*"

------. (2021). *Ekonomi Islam: Sejarah Kebijakan Pada Masa Awal Islam*. SUKA Press.

------. (2023). "Drawing a "Geopolitics" of Medieval Middle East: Political Alliance and Rivalry among Islamic Caliphates, the Mongols, and the European Kingdoms," dalam *Al-Jāmiʿah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 61, No. 2.

------. (2023). *Ekonomi Islam: Dinamika Politik Ekonomi di Masa Bani Umayyah*. SUKA Press.

Kementerian Agama RI. *al-Qur'an al-Karim*.

13

REFLEKSI PENGALAMAN SEBAGAI DPL PADA KKN UIN SUNAN KALIJAGA DI DUSUN MOJOSARI, PIYUNGAN, BANTUL

Musa

Pendahuluan

Tulisan ini mencoba mengangkat permasalahan peningkatan literasi warga khususnya yang terkait dengan pendidikan anak-anak, dalam mana upaya itu diwujudkan melalui pendirian lembaga informal *Taman Bacaan Masyarakat*. Permasalahan peningkatan literasi ini telah cukup banyak ditulis dan dilaporkan oleh banyak penulis dalam berbagai laporan penulisan dan jurnal. Adapun yang membuat laporan penulisan ini menjadi istimewa adalah bahwa kedua hal penting di atas diperbincangkan dalam sautu momen aktivitas akademik yang kiranya telah menjadi bagian tidak terpisahkan dari eksistensi Perguruan Tinggi, yaitu KKN atau *Kuliah Kerja Nyata*.

Literasi warga adalah problem yang memerlukan perhatian semua pihak, baik pihak Pemerintah maupun pihak warga, dengan melibatkan berbagai potensi kekuatan masyarakat madani yang terpanggil dengan tugas mulia ini. Di era digital dengan kultur virtualnya yang spektakuler telah membuat informasi

menjadi konsumsi publik yang menyebar dengan kecepatan tinggi ke berbagai penjuru bumi. Tak terkecuali bagi warga masyarakat yang berdomisili di desa-desa dan di pedalaman, akses untuk memperoleh data dan berita terbaru di berbagai bidang begitu terbuka dan begitu mudahnya dijangkau. Cuma bermodal *klik* di hp atau laptop, materi apa pun yang ingin diperoleh dapat tersajikan dalam waktu sekejap mata. Namun kemudahan akses informasi ini terbukti menjadi pisau bermata dua. Di satu sisi ia merupakan rahmat karena berjasa membantu meningkatkan pengetahuan warga, di sisi lainnya ia menjelma menjadi laknat karena kemudahan akses tersebut justru mengancam sistem ketahanan masyarakat mengingat segala jenis informasi masuk dan menerobos begitu saja ke dalam kehidupan warga hampir tanpa saringan sama sekali. Dalam cengkeraman telekomunikasi dan informasi yang tanpa batas segala hal dapat terjadi, entah positif ataupun negatif tanpa bisa dicegah.

Oleh karena itu suatu upaya yang dapat membantu warga agar cerdik mengarungi perkembangan teknologi informasi adalah tugas mulia yang perlu diusahakan secara sungguh-sungguh. Hal ini akan besar manfaatnya untuk meningkatkan daya tahan mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan buruk sebagai dampak dari kemudahan-kemudahan yang ditawarkan oleh kemajuan teknologi informasi. Secara umum disadari bahwa kemampuan literasi memiliki peran signifikan dalam membentuk warga yang sadar akan potensi dirinya sebagai anggota masyarakat. Kata literasi yang semakin populer ini berasal dari bahasa Latin *literatus* yang artinya adalah "orang yang belajar." Dengan demikian literasi adalah terminologi yang mengacu kepada pengertian "individu yang terampil karena mempunyai kemampuan dasar yang mumpuni di bidang aktivitas baca-tulis."

Wacana peningkatan literasi dianggap cocok dengan skema kerja KKN UIN Sunan Kalijaga yang dalam program pengabdian sosialnya selalu menyasar satuan-satuan komunitas berbasis dusun dan desa. Adalah cita-cita UIN Suka yang ingin melihat

masyarakat yang didatangi berhasil mengalami progresivitas, utamanya di bidang sosial- budaya, ke tingkat yang lebih baik. Target kerja lapangan ini dirasakan semakin signifikan setelah Sunan Kalijaga mengalami konversi kelembagaan dari IAIN menjadi UIN. Permasalahan krusial untuk saat ini dan ke depan adalah bagaimana merealisasikan sejumlah program akibat dari adanya konversi tersebut, baik dimensi internal yang terkait dengan penguatan lembaga maupun dimensi eksternal yaitu pengabaran citra UIN di tengah tantangan perubahan sosial yang senantiasa terjadi.

Secara umum dapat dikatakan bahwa sebagai perguruan tinggi milik negara yang berbasis Islam, menjadi tekad UIN Sunan Kalijaga untuk selalu mengembangkan berbagai model KKN yang dinilai memiliki nilai tambah yang sesuai dengan visi-misi keislaman dan keindonesiaan yang diemban oleh lembaga akademik ini. Menjadi penting untuk mencermati setiap kegiatan pengabdian masyarakat dan mengeksplorasi apa-apa yang dianggap berharga dari yang sudah dilakukan selama ini. Mengambil pelajaran dari pengalaman terdahulu adalah format kebijaksanaan agar praktik KKN semakin baik dan semakin memberi manfaat untuk masa-masa yang akan datang.

Pembahasan

Setiap kali ditugaskan oleh UIN Sunan Kalijaga mendampingi mahasiswa untuk melaksanakan Kuliah Kerja Nyata (KKN), penulis selaku Dosen Pembimbing Lapangan (DPL) selalu menyampaikan pesan bahwa kerja sosial di masyarakat adalah bagian dari proses perkuliahan yang akan melengkapi pengetahuan teoretis mahasiswa yang sudah diperoleh sebelumnya dari bahan-bahan perkuliahan maupun dari aktivitas diskusi dengan guru/pengajar di ruang-ruang kelas. Pengetahuan yang bersumber dari buku-buku teks itu pada intinya masih bersifat abstrak, sementara kegiatan mahasiswa di masyarakat adalah upaya untuk mewujudkan pengetahun

abstrak tadi menjadi nyata melalui berbagai kegiatan sosial yang memberi manfaat kepada warga.

Kuliah Kerja Nyata lahir dari kesadaran bahwa mahasiswa adalah warga negara yang memiliki kelebihan di bidang akademik dan keilmuan, yang apabila diimplementasikan secara bertanggungjawab niscaya akan memberikan dampak yang luar biasa besarnya bagi pemberdayaan masyarakat. Keberadaan berbagai disiplin ilmu di Perguruan Tinggi tersebut tidak diputuskan begitu saja dari belakang meja, melainkan berdasarkan suatu pertimbangan yang matang bahwa aneka ragam ilmu yang didalami itu menjanjikan kemanfaatan yang optimal bagi perbaikan kualitas kehidupan bangsa dan negara. Latar belakang pemikiran ini memberikan gambaran bahwa Perguruan Tinggi tidak dapat mengelak dari tanggungjawab untuk selalu terlibat dalam berbagai persoalan konkrit yang dihadapi oleh rakyat atau masyarakat, sebagai konsekuensi dari kompetensi keilmuan yang dimiliki.

Selaku pengajar perguruan tinggi negeri yang sudah cukup lama (lebih dari dua puluh lima tahun) mengabdi sebagai Dosen Pembimbing Lapangan (DPL), penulis menjadi "saksi mata" sekaligus "pelaku yang terlibat secara langsung" dalam kiprah UIN Sunan Kalijaga menunaikan tugas suci yang dibebankan oleh negara tersebut. Walaupun selalu ada godaan untuk memandang kerja-kerja KKN sebagai rutinitas tugas kantoran belaka, namun pengalaman selama ini membuktikan bahwa kampus UIN Sunan Kalijaga melalui "petugas lapangannya" yaitu dosen (DPL) dan para mahasiswanya, selalu hadir di tengah masyarakat dengan segenap jiwa dan raganya untuk mencapai tujuan terbaik yang akan memberi manfaat secara optimal bagi warga yang berada di lokasi pengabdian KKN. Dengan segala kelebihan dan kekurangannya, Visi dan Misi KKN UIN Sunan Kalijaga atas izin Allah Ta'ala sejauh ini cukup terlaksana sesuai harapan semua pihak, yaitu membangun iklim positif yang secara konstruktif memberi ruang seluas-luasnya

kepada warga menjadi pelaku utama dalam mewujudkan cita-cita pemberdayaan masyarakat.

Jenis KKN yang diikuti Kelompok 73 adalah KKN *Mandiri*, yakni fitur KKN Non-reguler yang disediakan oleh LP2M untuk memfasilitasi situasi mahasiswa yang mungkin membutuhkan jenis KKN tertentu di luar jadual reguler yang disediakan. Dalam KKN Mandiri, mahasiswa memiliki pilihan yang luas untuk menentukan program apa yang dalam penilaian mereka paling cocok dijalankan selama berada di lokasi KKN. Ruang berinovasi yang diberikan memungkinkan mahasiswa berkreasi menciptakan program-program kerja yang memberikanmdampak dan manfaat sebesar-besarnya bagi masyarakat.

Dari catatan arsip yang ada, Kelompok KKN 73 menghimpun anggota dari berbagai program studi, yaitu: tiga orang dari *Fakultas Syariah dan Hukum*, satu orang dari *Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam*, *Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan* dua orang, *Fakultas Sains dan Teknologi* empat orang, serta dua orang dari *Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora*. Adanya berbagai latar belakang disiplin ilmu terbukti menjadi modal berharga karena adanya keseimbangan antara dua bilik keilmuan, yakni ilmu "sekuler" dan ilmu "agama," yang keduanya diharapkan bersinergi menjadi strategi terpadu bernuansa integratif-interkonektif dalam menangani setiap permasalahan riil yang ada di lapangan.

Cukup menyeluruh lingkup program kerja yang didata oleh mahasiswa, baik yang terkait secara langsung maupun tidak langsung dengan edukasi covid. Yang terkait langsung di antaranya adalah: pembuatan spanduk sosialisasi pola hidup sehat, informasi/pengetahuan tentang covid via video, kebersihan lingkungan sebagai uapaya pencegahan penyakit, pengolahan sampah secara mandiri, serta donasi sabun cair dan *handsanitizer*. Sedangkan program yang tidak terkait secara langsung dengan covid -19 adalah pembuatan peta dusun,

edukasi pembuatan produk bernilai jual, revitalisasi Taman Bacaan Al Qur'an, serta pembelajaran luar sekolah bagi anak-anak. Karena persiapan yang cukup matang, umumnya semua program terlaksana dengan baik. Walaupun demikian, DPL mengingatkan mahasiswa bimbingannya bahwa terealisirnya semua program pada dasarnya masih berada di level minimalis saja. Sebab, hampir semua Kelompok KKN di masa pandemi covid memiliki program kerja mirip/serupa.

Sebagai respons atas sasaran DPL ini, mahasiswa segera menyisir rencana kerja yang sudah dicanangkan, dan memilih satu di antaranya untuk diangkat menjadi program unggulan yang dinilai paling signifikan dan paling vital di tengah situasi masyarakat Mojosari yang terisolasi oleh kebijakan pembatasan sosial. Perhatian mahasiswa kemudian tertuju pada kondisi pendidikan anak-anak yang mengalami kegoncangan hebat akibat adanya larangan untuk mengikuti pelajaran secara fisik ke lokasi-lokasi sekolah. Mahasiswa menyaksikan sendiri bagaimana pandemi Covid-19 telah memberi dampak buruk pada pendidikan anak-anak dan seluruh aspek pembelajaran mereka. Kebijakan *physical distancing* untuk memutus rantai penyebaran wabah, telah memaksa perubahan pola pendidikan yang semula berbentuk formal di bangku sekolah menjadi kegiatan belajar mandiri di rumah-rumah tinggal. Bagi masyarakat Mojosari, pendidikan gaya baru ini bukanlah sesuatu yang mudah untuk dihadapi, karena belajar secara mandiri belum cukup menjadi kebiasaan selama ini.

Melihat tantangan yang ada serta mempertimbangkan sumber daya lokal yang tersedia di lapangan, mahasiswa memutuskan untuk menghadirkan solusi yang tepat dengan cara mengusahakan satu tempat belajar yang nyaman bagi anak-anak, sekaligus dapat difungsikan juga sebagai arena bermain dengan teman sebaya. Mahasiswa dengan demikian mengarahkan perhatian pada soalan pendidikan anak-anak untuk menjadi program unggulan. Oleh Kelompok 73

program ini dilakukan dalam berbagai bentuk, yang *pertama* adalah menghidupkan kembali atau memberdayakan tempat pendidikan infomal yang sudah ada, yaitu TPA yang semasa pandemi terpaksa diistirahatkan kegiatannya. *Kedua* adalah membangun pondok baca berupa satu unit perpustakaan mungil dengan memanfaatkan bangunan joglo *Pendopo NU* sebagai ruang untuk memajang buku-buku dan koleksi bacaan. Inilah program kebanggaan mahasiswa Kelompok 73, dimana pondok baca tersebut akhirnya dapat terwujud untuk kemudian dimanfaatkan oleh anak-anak sebagai perpustakaan tempat mereka belajar dan bermain.

Kelompok KKN sebagai suatu kolektivitas yang terbangun dalam sistem kerja sama terpadu untuk mencapai tujuan tertentu, perlu selalu mengupayakan kepercayaan dan keserasian di antara anggota-anggotanya. Mahasiswa dituntut untuk menjaga kekompakan internal agar Kelompok berfungsi dengan baik sehingga dapat dioperasikan secara efektif dan efisien untuk menjalankan program-program kerja KKN. Sulit membayangkan bagaimana organisasi yang diterpa kekisruhan akan sanggup menjalankan tugasnya dengan baik. Dengan kata lain ketidakkompakan internal dalam kelompok pasti akan berpengaruh buruk pada kinerja organisasi secara keseluruhan. Di sini DPL dituntut proaktif membantu para mahasiswa bimbingannya, dan dengan persuasif mendorong mereka agar memiliki semangat kelompok yang tinggi serta spirit kerja sama yang dapat diandalkan. Ini semua adalah "modal sosial" yang perlu dipersiapkan dengan sungguh-sungguh agar sebuah organisasi (kelompok) dapat tumbuh kuat dan tangguh. Bagaimanapun mahasiswa harus mempertimbangkan bahwa mereka nantinya akan berhadapan dengan situasi yang serba tidak terduga, dimana berbagai persoalan silih berganti akan muncul selama berada di lokasi KKN. Sebagian persoalan itu mungkin sepele saja sehingga mudah diatasi, tetapi seringkali masalah yang datang ternyata berada di luar kemampuan mahasiswa untuk mengatasinya.

Mempertimbangkan kondisi mereka yang bergabung dalam kelompok adalah para individu yang umumnya belum saling mengenal sebelumnya, maka pendekatan oleh DPL terhadap kelompok KKN di fase awal adalah perlu cermat, telaten, dan menyeluruh. Masa perkenalan adalah fase paling krusial dalam pembentukan kelompok. Sementara pribadi DPL pun berstatus sebagai "orang baru", sehingga selain memperkenalkan dirinya sendiri, di saat yang sama DPL perlu tanggap dan responsif menciptakan suasana kebersamaan yang mendukung setiap orang diterima sebagai bagian dari kelompok. Harus dihindari kesalahan fatal dalam proses sosialisasi, karena kegagalan dalam pencurahan (penyesuaian) diri akan menimbulkan kebingungan, kecemasan, ketakutan, bahkan frustrasi. Perasaan kecewa akan menghalangi individu mendapat peran positif dalam kelompok, dan dengan demikian mengurangi potensi kelompok menjadi organisasi yang efektif dan efisien dalam menjalankan tugas.

Agenda untuk membangun kelompok kerja yang solid memerlukan perhatian tersendiri. Ini karena sifat dari organisasi KKN yang unik, dimana eksistensinya dibatasi oleh durasi waktu yang pendek: Yaitu sejak dari masa perkenalan yang pendek hingga masa kerja efektif organisasinya yang juga pendek. Segera setelah KKN berakhir, berakhir pula keberadaan Kelompok KKN. Usai berjuang di lokasi selama satu setengah bulan, para anggota kembali ke habitat masing-masing dengan membawa segudang memori, dalam suka dan dukanya. Sekian waktu menjadi DPL menemani mahasiswa ber- KKN, kesan yang sama seolah berulang setiap tahun, sesuatu yang sangat disesalkan. Namun belajar dari pengalaman, kebersamaan yang terjalin selama KKN sejatinya bisa dilestarikan, tergantung seberapa erat tali persaudaraan telah tersimpul.

Pandemi covid sesungguhnya menimbulkan dampak lebih serius pada bidang non-kesehatan, khususnya dunia pendidikan anak-anak akibat adanya kebijakan PPKM (Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat) oleh Pemerintah. PPKM

adalah upaya preventif untuk mencegah meluasnya penyebaran virus covid dengan cara membatasi gerak dan aktivitas masyarakat yang dapat memancing kerumunan. Sayangnya kenyataaan pahit yang ada di balik kebijakan PPKM ini tidak selalu mudah disadari, kecuali bila seseorang menyaksikan sendiri fakta yang terjadi di lapangan. Jadi, inilah berkah dari adanya hubungan erat dengan masyarakat. Dengan memilih KKN secara luring, mahasiswa Kelompok 73 hakikatnya sengaja melanggar aturan PPKM. Mereka berani terjun ke masyarakat untuk menghayati kehidupan warga secara langsung. Mahasiswa menyadari situasi dusun Mojosari yang keceriaan dunia anak-anak kecilnya terenggut oleh hegemoni logika orang dewasa yang paranoid dalam menyikapi suatu masalah. Terwujudnya "Pojok Baca Pendopo NU" sesungguhnya adalah buah manis dari interaksi positif yang berhasil terbangun di antara mahasiswa dan penduduk Mojosari.

Jika muncul masalah di lapangan, bagaimana cara menyikapinya? DPL menawarkan metode ABCD untuk melihat realitas faktual dusun untuk memperbaiki keadaan. Melalui strategi ABCD, Kelompok 73 dipersilahkan mencoba pendekatan berbasis aset, yaitu mendata keterampilan yang ada dan semua bahan yang tersedia, disertai bekal pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki masyarakat serta sumber daya lokal lainnya, akan sangat bermanfaat dalam membuat perubahan dan perbaikan bagi komunitas. Tentu saja semua kendala di lapangan akan selalu dicari akar persoalannya, namun pendekatan ABCD menuntut para pihak baik penduduk maupun mahasiswa, meluangkan waktu mengidentifikasi tantangan yang ada dan mencari jalan keluar terbaik. Walaupun yang sedang ber-KKN adalah mahasiswa, namun problem dusun adalah pertama-tama harus diselesaikan oleh warga dusun sendiri, bukan oleh mahasiswa. Melalui pendekatan ABCD, persoalan-persoalan dicegah terjebak pada posisi *default* dimana warga hanya menuntut mahasiswa (dan para donatur lainnya) berada dalam posisi memberi, sementara warga menjadi pengguna saja.

Yang lebih buruk lagi bila warga menjadi pengguna sekaligus pengeluh tanpa mau terlibat penuh dalam menhyelesaikan masalah mereka sendiri.

Dalam perspektif ABCD ada seni berkolaborasi yang cantik antara berbagai pemangku kepentingan yang masing-masing akan dengan bangga dan suka hati menyumbangkan keunggulan dan kemampuan dalam mewujudkan suatu proyek sosial yang bermanfaat bagi komunitas mereka sendiri. Dalam hal ini DPL dan mahasiswa Kelompok 73 menilai warga Mojosari mempunyai tingkat kemandirian yang tinggi. Sebagaimana telah disinggung di muka, dusun ini dihuni oleh kaum santri yang mayoritas berafiliasi ke NU, yang paham keagamaannya terbukti mewarnai dan membentuk etos kerja warga dalam menyelesaikan persoalan hidup sehari-hari. Semangat keikhlasan untuk menolong orang lain terlihat menonjol, sesuatu yang menjadi berkah bagi mahasiswa karena membantu tuntasnya berbagai tugas KKN terselesaikan dengan baik. Tanpa dapat membantah bahwa aktor utama yang menyukseskan berbagai "tugas" mahasiswa itu ternyata warga dusun Mojosari sendiri.

Kisah sukses berdirinya Pojok Baca "Pendopo NU" adalah hasil perjuangan Kelompok 73 KKN UIN Sunan Kalijaga dalam berkarya nyata di Mojosari. Monumen Pojok Baca ini berhasil terwujud dengan meminjam bangunan pendopo milik salah seorang penduduk. Fungsi pendopo secara sosial sangat dipahami mahasiswa yang menyaksikan betapa anak-anak menyukai tempat ini untuk beraktivitas. Selama masa darurat pandemi, bangunan pendopo telah dimanfaatkan sebagai wahana pelepasan dari kesumpekan akibat pemberlakuan PPKM yang membatasi mobilitas masyarakat secara fisik.

Mahasiswa bersama-sama dengan pemuda/pemudi setempat bergerak dengan cepat merancang dan menyiapkan sebuah ruang baca dengan disain yang atraktif dan menarik. Demi meninggalkan kesan mendalam, mahasiswa dan warga bahu-membahu membuat sendiri fasilitas baca yang dibutuhkan.

Misalnya lemari baca, daripada membeli barang jadi, Kelompok 73 lebih memilih bergotong royong mencari bahan baku, menggergaji dan memaku kayu hingga berwujud lemari buku yang memadai.

Setelah menyelesaikan segala persiapannya mulai dari pembuatan lemari baca, pengambilan sumbangan buku dari para donatur, penyortiran dan penataan buku di rak, serta pemasangan *banner* sebagai pengenal rumah baca, maka pada hari Senin tanggal 30 Agustus 2020 pukul 21.00 WIB diresmikanlah "Pojok Baca Pendopo NU" oleh sesepuh dusun Pak Yusuf dan DPL, sebagai tanda dimulainya aktivitas pendopo untuk kegiatan belajar dan membaca anak-anak. Apabila pembaca sempat berkunjung ke Mojosari, jangan lupa menyambangi Pojok Baca Pendopo NU. Ada aneka ragam pustaka yang bisa dinikmati, dan andaikata berkenan, pengunjung juga bisa menyumbangkan buku-buku baru untuk menambah koleksi bacaan yang sudah ada.

Penutup

Tantangan perguruan tinggi di era milenial adalah berjuang untuk tetap konsisten menjadi pelopor dan penggerak pembangunan masyarakat. Dalam hal ini praktik KKN sangat strategis menempatkan mahasiswa sebagai utusan PT yang berupaya untuk ikut mengambil bagian dalam melakukan perubahan dengan basis pengabdian sosial. Satu kecenderungan negatif yang harus diwaspadai adalah ketika perguruan tinggi terjebak dalam kerangkeng "menara gading," dimana kampus terkesan semakin terisolasi dari denyut nadi kehidupan masyarakat. Patologi menara gading telah menjadi fenomena yang menggelisahkan dimana institusi pendidikan seakan-akan tenggelam dalam retorika intelektual yang bersifat teoretis, yang kemudian tanpa sadar menggiring mahasiswa dan murid menjadi pribadi egois yang terasing dari realitas sosial akibat tidak memahami perubahan cepat yang terjadi di luar kampus.

Tulisan ini berusaha memotret salah satu momen penting yang pernah dijalani mahasiswa UIN Sunan Kalijaga dalam mewujudkan cita-cita memberdayakan masyarakat, khususnya di bidang peningkatan literasi. Menurut hemat penulis, "pengalaman" sebagai suatu kenyataan hidup yang benar-benar pernah dialami sangat perlu dieksplorasi untuk diambil pelajaran-pelajarannya. Pengalaman bagaimanapun adalah guru terbaik. Juga pengalaman KKN di Dusun Mojosari ini, bila dirasa perlu dapat dipakai sebagai rujukan untuk karya lapangan berikutnya dengan hasil yang insyaallah akan lebih baik. Itu karena di dalam sepotong pengalaman selalu ada kebaikan dan kekurangan yang hadir secara bersama-sama sebagai pelajaran yang dipetik langsung dari pergaulan dengan masyarakat. Realitas sosial memang memiliki dinamikanya sendiri yang unik, yang sebagian tidak dapat ditemukan secara harfiyah dalam narasi-narasi teoretis yang dipelajari dari *textbook* di dalam kelas.

Pengalaman kelompok mahasiswa UIN Sunan Kalijaga yang sukses mewujudkan wahana *Taman Belajar Masyarakat* adalah momen istimewa yang perlu diabadikan dalam memori. DPL percaya bahwa semangat yang tinggi dari Kelompok 73 untuk mau terlibat memikul tanggung jawab meningkatkan literasi warga adalah refleksi dari pemahaman estetis, sosial-religius, dan etis warga kampus atas visi dan misi perguruan tinggi tempat mereka menimba ilmu selama ini. Apalagi mengingat bahwa KKN di Dusun Mojosari telah berlangsung di masa darurat pandemi ketika virus Covid-19 masih berkeliaran mengancam keselamatan penduduk, tentunya kerja keras di lapangan dengan segala risiko yang mengintainya adalah tantangan tidak mudah bagi pihak yang menjalaninya.

Sebagai institusi pendidikan tinggi yang berafiliasi kepada agama, UIN Sunan Kalijaga memiliki misi ganda dengan kepentingan ilmiah dan kepentingan dakwah yang berkelindan secara simultan. Kedua kutub pendirian inilah yang mewarnai UIN dalam fungsi kelembagaannya untuk meningkatkan

kualitas pemikiran keagamaan sekaligus kualitas pengabdian di bidang kemasyarakatan. Persis seperti itu jugalah cita-cita yang coba diwujudkan oleh para mahasiswa dalam setiap pelaksanaan KKN.

Daftar Pustaka

BPS Kabupaten Bantul. (2021). *Kabupaten Bantul dalam Angka 2021*. Bantul: BPS-Statistics of Bantul Regency.

_____, *Kecamatan Piyungan dalam Angka 2021.* (2021). Bantul: BPS-Statistics of Bantul Regency.

Christopher Dureau. (2013). *Pembaru dan Kekuatan Lokal untuk Pembangunan*. Tt: Australian Community Development and Civil Society (ACCESS).

Frans M Parera. (2000). *Cendekiawan Kampus dan Penulis Lapangan: Pribadi-pribadi Pembuka Cakrawala.* Jakarta: Kompas.

Fuad Jabali dan Jamhari (eds.). (2002). *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia.* Tangerang: Logis Wacana Ilmu.

Kelompok 73 KKN UIN Sunan Kalijaga. (2021). "Laporan Akhir Kuliah Kerja Nyata (KKN) 105 di RT 04 Mojosari-Umbulsari, Srimartani, Pitungan, Bantul," *Naskah Tidak Diterbitkan.* Yogyakarta.

_____. "Proposal Kuliah Kerja Nyata (KKN) Mandiri Angkatan Ke-105 di Dusun Mojosari, Kabupaten Bantul." *Naskah Tidak Diterbitkan.* Yogyakarta.

Koentjaraningrat dan Donald K Emmerson (eds.). (1985). *Aspek Manusia dalam Penulisan Masyarakat.* Jakarta: Gramedia.

LP2M UIN Achmad Siddiq. (2021). *Buku Pedoman KKN ABCD.* Jember: LP2M UIN KHAS.

LP2M UIN Sunan Kalijaga. (2021). *Pedoman Kuliah Kerja Nyata (KKN) Integrasi-Interkoneksi.* Yogyakarta: PPM UIN Sunan Kalijaga.

Moh Soehadha, dkk. (2016). "Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Agama: Model Pemberdayaan Masyarakat oleh Dosen dan Peran Pusat Pengabdian kepada Masyarakat UIN Sunan Kalijaga," dalam *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat,* Vol.XII, No.1, hal. 1-16.

Munawar Ahmad. (2007). "Asset Based Communities Development (ABCD): Tipologi KKN Partisipatif UIN Sunan Kalijaga," dalam *Jurnal Aplikasia Ilmu-ilmu Agama,* Vol.VIII, No.2, hal. 104-113.

Zainal Abidin. (20025). *"Model Kuliah Kerja Nyata (KKN) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,"* dalam *Jurnal Penulisan Agama,* Vol.XIV, No.1, 2005, hal. 94-109.

14

PERKEMBANGAN TRADISI RITUAL GANTI LANGSE DI DESA BABADAN, KECAMATAN PARON, KABUPATEN NGAWI, JAWA TIMUR TAHUN 1988-2019

Muhammad Dzulfikar Al Kautsar & Soraya Adnani

Pendahuluan

Tradisi merupakan sebuah istilah yang mengacu pada suatu kepercayaan, paham,pikiran, sikap, dan metode yang dilakukan oleh individual maupun kelompok dalam waktu yang lama di masyarakat. Tradisi ini diwariskan secara turun- temurun,baik secara lisan maupun praktik (Sumanto Al Qurtuby,2019). Di Jawa tradisi- tradisi yang berkembang di masyarakat, biasanya mengandung nilai filosofi yang kuat seperti sebagai wujud rasa syukur, pengabdian, penyembahan kepada Tuhan Yang Maha Esa, kebersamaan antar manusia, dan untuk menolak bala (Febrian Suluh Chirsdyanto, 2013). Salah satu tradisi yang ada di Jawa berada di Kabupaten Ngawi.

Kabupaten Ngawi merupakan salah satu wilayah yang berada di Provinsi Jawa Timur yang mempunyai banyak situs sejarah dan budaya, diantaranya terdapat Situs *Alas Ketonggo* Srigati. Situs ini memiliki petilasan yang berupa gundukan tanah. Pada awalnya, gundukan tanah itu dianggap biasa saja

oleh masyarakat. Akan tetapi sejak kedatangan Gusti Darajatun (Sri Sultan Hamengkubuwuno IX) dari Yogyakarta di tahun 1974 ke situs tersebut, gundukan tanah tersebut menjadi sakral. Hal ini dikarenakan, gundukan tanah tersebut menurut sultan merupakan peninggalan dari Kerajaan Majapahit (Febrian Suluh Chirsdyanto, 2013) dan menjadi tempat bertapanya Raja Brawijaya V (Ratih Kusumaningrum, 2016). Oleh Gusti Darajatun, tempat keberadaan gundukan tanah tersebut kemudian diberi nama *Palenggahan* Agung Srigati. Adanya informasi dari sultan tersebut kemudian memunculkan kepercayaan dimasyarakat, bahwa siapa saja yang mengambil gundukan tanah di situs Alas Ketonggo Srigati dapat mendatangkan rejeki bagi orang tersebut. Adapun caranya dengan mengambil tanah dari gundukan itu lalu tanah itu ditaburkan ke tanah atau sawah mereka. Kepercayaan tersebut berlangsung hingga gundukan tanah hampir habis diambil warga masyarakat. Untuk mengantisipasi supaya gundukan tanah tersebut tidak habis maka kemudian Bapak Somodarmojo, kepala desa Babadan, mempunyai gagasan untuk membangun bangsal. Bangsal itu dipergunakan untuk menaungi dan melindungi gundukan tanah tersebut agar tidak diambil masyarakat lagi. Setelah bangsal itu terwujud lalu bangsal itu ditutupi dengan langse agar gundukan tanah itu tidak terlihat dari luar. Sejak itulah lalu muncullah Tradisi Ritual Ganti Langse di tahun 1988. Tradisi Ritual Ganti Langse ini dilaksanakan setahun sekali, yakni setiap tanggal 15 Muharram.

Tradisi Ritual Ganti Langse untuk yang pertama kalinya dilaksanakan di tahun 1988. Adapun ritualnya hanya memasang langse saja, tanpa ada ritual lainnya. Ritual yang sederhana ini berlanjut hingga tahun 1999. Akan tetapi sejak tahun 2000 ada tambahan acara, yakni diadakan acara proses *wilujengan* atau selametan (syukuran). Sejak tahun 2000 hingga 2009, jumlah pengunjung Tradisi Ritual Ganti Langse semakin meningkat. Hal ini dilihat dari semakin bertambahnya para pedagang yang berjualan disekitar acara tradisi. Sementara itu pada periode

tahun 2010 hingga 2018 dapat dikatakan sebagai masa bangkitnya tradisi ritual ganti langse di desa Babadan. Hal ini dikarenakan pada periode tersebut, Pemerintah Kabupaten Ngawi mulai memberikan perhatian serius kepada tradisi ritual ganti langse ini sebagai tradisi lokal yang mempunyai nilai tinggi dalam sektor sejarah. Pada kajian ini, peneliti hanya mengambil batas akhir 2019 karena pada tahun 2019 pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti

Langse mengalami penurunan. Hal ini disebabkan tahun 2019 di Indonesia ada wabah covid-19 sehingga kegiatan-kegiatan yang melibatkan masyarakat, banyak yang ditiadakan atau kalaupun harus dilaksanakan hendaknya dalam jumlah yang terbatas.

Penelitian ini penting untuk diteliti lebih lanjut dengan tujuan untuk mengkaji perkembangan Tradisi Ritual Ganti Langse di Desa Babadan Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi Jawa Timur. Agar pembahasan ini tidak terlalu melebar kemana- mana maka penulis membatasi beberapa pertanyaan: *Pertama*, bagaimanakah sejarah Tradisi Ritual Ganti Langse di Desa Babadan ?; *Kedua*, bagaimanakah perkembangan tradisi ritual ganti langse di Desa Babadan di tahun 1988-2019 ?; *Ketiga*, bagaimanakah dampak adanya Tradisi Ritual Ganti Langse bagi masyarakat Desa Babadan ?. Berdasarkan paparan di atas maka secara garis besar penelitian ini mempunyai tujuan yang ingin dicapai berdasarkan rumusan masalah yang telah disampaikan di atas.

Pembahasan

a. Sejarah Tradisi Ritual Ganti Langse

Secara historis, munculnya Tradisi Ritual Ganti Langse tidaklah bisa terlepas dari ditemukannya situs *Alas Ketonggo* Srigati di Desa Babadan. Penemu situs tersebut adalah Bapak Sumodarmojo di tahun 1966. Situs tersebut memiliki sebuah petilasan yang berupa gundukan tanah dan batu besar. Pada awal ditemukannya gundukan tanah tersebut, warga Desa

Babadan tidak begitu menghiraukan keberadaannya. Akan tetapi responsnya berubah ketika pada suatu hari ada orang mengambil tanah tersebut lalu tanah itu kembali tumbuh menjadi gundukan tanah lagi dalam waktu yang relatif tidak lama. Adanya kabar tersebut membuat warga desa dan kota berbondong-bondong mengambil tanah tersebut dengan membawa berbagai keyakinan yang mereka percayai, seperti digunakan untuk tolak bala, tolak hama untuk sawah mereka, dan lain- lain. Akan tetapi kondisinya pada suatu saat berubah ketika tanah yang telah diambil tersebut ternyata tidak tumbuh lagi menjadi gundukan tanah. Adanya peristiwa itu membuat Bapak Sumodarmojo di tahun 1967 bersama pihak Desa Babadan berinisiatif untuk melindungi sisa tanah dan batu tersebut dari kepunahan, yakni dengan memagari sekeliling gundukan tanah itu dengan dibuat pagar dari bambu dan triplek. Area disekitar gundukan tanah dan batu tersebut dinamakan punden Srigati. Nama Srigati terinspirasi dari seorang tokoh dari Anak Benua Hindia yang pernah beristirahat di Alas Ketonggo. Oleh karena di Alas Ketonggo itu ada punden Srigati maka akhirnya nama alas itu menjadi Alas Ketonggo Srigati atau Alas Srigati.

Setelah membuat pagar untuk melindungi gundukan tanah yang masih tersisa agar tidak punah, lalu tugas Bapak Sumodarmojo sebagai Kepala Desa Babadan selanjutnya adalah menjaga integritas dan kerukunan warga serta merawat tempat atau benda milik desa, termasuk punden Srigati. Adapun caranya adalah dengan melaksanakan tradisi nyadran di area punden Srigati. Tradisi nyadran dilaksanakan secara bersama-sama dengan masyarakat Desa Babadan dengan tujuan untuk menjalin hubungan sosial dan keagamaan dalam berbagai kegiatan, seperti berdoa untuk nenek moyang, memanjatkan syukur pada Tuhan atas kelimpahan karuniaNya, saling berbagi makanan dan minuman, serta bercengkerama untuk menjalin solidaritas masyarakat yang lebih baik. Pelaksanaan nyadran di punden Srigati ini berlangsung dari tahun 1967 hingga 1987.

Pada tahun 1974, Sri Sultan Hamengku Buwono IX dari Yogyakarta datang ke Alas Srigati. Kedatangan Sultan Yogyakarta di Alas Srigati ini bertujuan untuk mendatangi tempat yang dahulunya digunakan sebagai tempat singgah seorang raja dari Kerajaan Majapahit untuk melakukan napak tilas terhadap raja-raja pendahulunya, seperti Raja brawijaya V. Napak tilas tersebut dilakukan dalam rangka menyambut *Tingalan jumenengan dalem* (peringatan kenaikan tahta*)* Sri Sultan Hamengku Buwono IX. Setelah melakukan ritual dan berdoa di sekitar Alas Srigati lalu Sri Sultan Hamengku Buwono IX memberi petuah tentang gundukan tanah tersebut. Menurut Sultan, gundukan tanah itu merupakan peninggalan dari Kerajaan Majapahit dan merupakan tempat bertapanya Raja Brawijaya V yang kabur dari serangan Girindrawardana yang ingin merebut Kerajaan Majapahit. Pada waktu itu, Brawijaya V duduk di atas gundukan tanah itu dan menanggalkan jabatannya sebagai raja, lalu naik ke Gunung Lawu untuk moksa. Selanjutnya tempat keberadaan gundukan tanah yang semula bernama punden Srigati itu lalu oleh Gusti Darajatun kemudian diubah namanya menjadi *Palenggahan* Agung Srigati. *Palenggahan* Agung Srigati ini berada di Alas Srigati, Desa Babadan, Kecamatan Paron, Ngawi (Ratih Kusumaningrum, 2016). Setelah namanya berubah menjadi *Palenggahan* Agung Srigati lalu Sumodarmojo membuat bangsal yang berbentuk rumah kecil berukuran 4x3 m. Rumah kecil tersebut digunakan untuk menjaga sisa gundukan tanah dan batu agar kelihatan lebih rapi dan aman. Agar gundukan tanah yang ada di dalam rumah kecil itu tidak terlihat dari luar lalu dipasanglah langse (Suwardi, 2023). Langse adalah kain putih yang dalam kajian ini digunakan untuk menutupi gundukan tanah yang berada di bangsal atau rumah kecil dari pandangan luar.

Perlu diketahui bahwa sejak tahun 1967 hingga 1987 area disekitar punden Srigati (*Palenggahan* Agung Srigati) dipergunakan masyarakat Desa Babadan untuk mengadakan tradisi nyadran, seperti menyambut puasa Ramadhan, nyadran

merti dusun,dan hajat masyarakat desa lainnya. Adapun kegiatan nyadran yang dilakukan oleh masyarakat adalah berdoa untuk nenek moyang, memanjatkan syukur pada Tuhan atas limpahan rahmatNya, dan lain-lain. Kegiatan nyadran ini diadakan dengan tujuan agar terjalin solidaritas yang baik antar warga desa. Akan tetapi sejak tahun 1988, tradisi nyadran yang sudah berjalan selama 20 tahun dilakukan masyarakat Desa Babadan dan sekitarnya itu lalu oleh Sumodarmojo diubah menjadi Tradisi Ritual Ganti Langse. Ada beberapa alasan Sumodarmojo mengganti tradisi nyadran menjadi Tradisi Ritual Ganti Langse. Pertama, untuk menjaga punden yang berbentuk tanah dan batu itu agar tidak habis diambil oleh oknum diluar Desa Babadan untuk kepentingan pribadi, misalnya untuk jimat. Kedua, dengan melakukan tradisi rirual ganti langse ini berarti menghormati nenek moyang (Brawijaya V) yang telah menjadikan punden tersebut sebagai tempat singgah dan istirahat. Adapun alasan yang ketiga adalah dengan melakukan tradisi ini dimaksudkan untuk menjadi sarana memajukan Desa Babadan dalam sektor wisata religi (Suyitno, 2023).

b. Dinamika Tradisi Ritual Ganti Langse

Sejarah Tradisi Ritual Ganti Langse semasa periode 1988 hingga 2019 telah mengalami dinamika dalam pelaksanaannya. Paparan berikut ini akan penulis jelaskan dinamika pelaksanaan ritual Tradisi Ganti Langse di Desa Babadan,Kecamatan Paron, Kabupaten Ngawi.

1) Periode Tahun 1988 M-2009 M

Tradisi Ritual ganti Langse untuk pertama kalinya dilaksanakan di Desa Babadan pada tahun 1988. Pada tahun ini, ritualnya masih sangat sederhana sekali yakni hanya mengganti langse saja, tanpa ada ritual lainnya. Ritual penggantian langse saja ini terjadi hingga di tahun 1999. Tradisi Ritual Ganti Langse mulai tampak mengalami perkembangan sejak tahun 2000 M. Pada tahun tersebut, ritualnya selain mengganti langse juga

ada proses *wilujengan*/selametan/syukuran. *Wilujengan* berasal dari kata "*wilujeng*" yang berarti selamat, yang bisa diartikan selamatan. Selamaten berasal dari bahasa Arab *salamah* artinya keselamatan, sedangkan dalam bahasa Jawa, selamatan berasal dari kata *selamet* yang mempunyai arti tidak terjadi apa-apa terhadap apapun atau pada siapapun. Dalam kebudayaan Jawa, selametan merupakan simbol wujud bakti orang Jawa terhadap peristiwa yang terjadi dalam hidupnya (Aris Widodo, 2016). *Wilujengan* dilaksanakan setelah prosesi penggantian langse berakhir. Tata cara *wilujengan* atau selametan pada Tradisi Ritual Ganti Langse di pendapa Srigati diatur sebagai berikut. Pertama, Juri kunci, pembaca doa, kepala desa, tokoh masyarakat , dan masyarakat Desa Babadan duduk melingkar mengelilingi berbagai makanan dan *ubo rampe*nya yang telah dipersiapkan sebelumnya, seperti nasi tumpeng yang dibentuk kerucut ke atas, jajanan pasar, buah pisang, bunga kantil, bunga kenanga, bunga mawar, wedang teh, kopi, dan lain sebagainya. Menurut informan, makanan beserta *ubo rampe*nya tersebut mempunyai makna filosofis. Sebagai contoh tumpeng yang berbentuk kerucut mempunyai makna bahwa manusia dalam kehidupan sehari-harinya harus senantiasa berhubungan dengan Allah swt. Sementara itu wedang kopi merupakan perpaduan antara pahitnya kopi dan manisnya gula apabila keduanya dipadukan maka akan menjadi minuman yang lezat. Hal ini bisa diasumsikan bahwa persaudaraan bisa bersatu padu tanpa mempermasalahkan latar belakangnya. Selanjutnya informan memberikan makna pada bunga kantil adalah untuk mempererat persaudaraan, sedangkan bunga kenanga bermakna capailah segala keluhuran yang telah dicapai oleh para pendahulu (Suyitno, 2023). Mengingat *ubo rampe* tersebut sarat akan makna filosofis maka menyebabkan juru kunci, paguyuban Srigati,tokoh

masyarakat,dll. selalu mengupayakan tersedianya *ubo rampe* tersebut dalam setiap pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse. Sejak adanya acara *wilujengan* ini, maka jumlah pengunjung di acara Tradisi Ritual Ganti Langse semakin meningkat, apabila dibandingkan dengan jumlah pengunjung sebelum ada *wilujengan*.

Setelah para hadirin duduk melingkar melingkari makanan dan ubo rampe, lalu acara *wilujengan* dimulai dengan pembacaan kidungan *macapat dhandhanggulo*. Setelah pembacaan kidungan yang dibacakan oleh salah seorang anggota paguyuban Srigati selesai, acara selanjutnya adalah doa bersama (menurut agama Islam) yang dipimpin oleh juru kunci. Acara selanjutnya adalah masyarakat dipersilahkan untuk menikmati makanan yang tersedia di pendapa Srigati. Setelah acara makan bersama selesai,lalu dilanjutkan dengan acara terakhir dari tradisi ini yaitu *lorodan*. Yang di maksud dengan *lorodan* adalah kegiatan membagi langse lama kepada siapapun yang menginginkan langse lama tersebut. Langse yang lama akan dipotong-potong menjadi

ukuran yang kecil. Para pengunjung yang menginginkan langse lama, juga diminta untuk mengisi kotak amal tanpa ditentukan besar nominalnya. Uang amal tersebut dipergunakan untuk pemeliharaan situs Srigati.

2) Tahun 2010 M-2018 M

Pada periode tahun 2010-2018 ini dapat dikatakan sebagai periode kebangkitan Tradisi Ritual Ganti Langse. Hal ini dikarenakan mulai tahun 2010 pemerintah Kabupaten Ngawi mulai memberikan perhatian kepada Tradisi Ritual Ganti Langse yang ada di Desa Babadan sebagai tradisi lokal yang dianggap mempunyai nilai tinggi dalam bidang sejarah, budaya, dan pariwisata. Pemerintah Kabupaten Ngawi melalui Dinas pariwisata

Pemuda dan Olah Raga di tahun 2010 memberikan dana sebesar 1 milyar untuk dipergunakan memperbaiki jalan yang menuju ke arah *Palenggahan* Srigati. Bantuan dana tersebut diwujudkan dalam bentuk paving blok sepanjang 3,5 km. Adapun perhatian yang diberikan Pemerintah Kabupaten Ngawi terhadap keberlangsungan Tradisi Ritual Ganti Langse adalah karena pemerintah Kabupaten Ngawi menginginkan Tradisi Ritual Ganti Langse dapat dijadikan sebagai ikon wisata budaya dan untuk melestarikan kebudayaan asli Kabupaten Ngawi (Maylingga, 2020). Pada tahun 2012, pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse ditambah dengan adanya pementasan Tari Bedaya Srigati yang diciptakan oleh Imam Joko Sulistyo. Tari Bedaya Srigati ini muncul terinspirasi dari tarian yang di pentaskan di keraton Surakarta dan Yogyakarta. Tarian ini dilakukan oleh 9 penari perempuan. Pementasan Tari Bedaya Srigati ini mempunyai tujuan untuk melestarikan serta meningkatkan rasa bangga terhadap kebudayaan Nusantara. Tujuan lainnya adalah untuk menambah suasana sakral pada saat prosesi penggantian langse, mengenalkan Tarian Bedaya Srigati kepada masyarakat luas dan memberikan hiburan kesenian bagi para

pengunjung tradisi (Imam Joko Sulistyo, 2023).

Pada tahun 2015 kegiatan Tradisi Ritual Ganti Langse mulai ditambahkan dengan adanya kirab langse. Kirab artinya adalah sebuah perjalanan bersama-sama secara teratur dari depan ke belakang yang dilaksanakan pada rangkaian upacara. Kirab langse tersebut merupakan program tambahan dari Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Ngawi. Tujuan adanya kirab langse ini adalah untuk memeriahkan Tradisi Ritual Ganti Langse serta memberikan penghormatan kepada langse

yang baru sebelum dipasang di bangsal *Palenggahan* Srigati (Suyitno, 2023).

Perkembangan prosesi pada Tradisi Ritual Ganti Langse selanjutnya terjadi pada tahun 2018 yang ditandai dengan adanya kereta kencana yang dipergunakan untuk pelaksanaan kirab langse. Adanya kereta kencana ini menyebabkan pengunjung yang menyaksikan acara kirab langse ini sangat banyak dan suasananya menjadi ramai dan meriah. Bahkan menurut informan,pengunjung dari Malaysia dan Brunei pun juga ikut menyaksikan kirab langse dengan menggunakan kereta kencana ini (Suyitno,2023).

3) Tahun 2019 M

Pada tahun 2019 wabah covid-19 melanda dunia, termasuk Indonesia. Dengan adanya kondisi ini menyebabkan pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse berbeda dengan pelaksanaan di tahun-tahun sebelumnya. Sejak adanya wabah covid-19, pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse terasa sangat sepi. Salah satu penyebabnya adalah karena masyarakat yang berasal dari luar Desa Babadan ada larangan untuk memasuki area tradisi. Pemerintah Desa Babadan dan Paguyuban Srigati diberi himbauan oleh Pemerintah Kabupaten Ngawi untuk mengadakan Tradisi Ritual Ganti Langse secara tertutup dan tidak diperkenankan adanya kerumunan manusia. Jadi hanya terbatas saja yang boleh mengikuti tradisi ini. Himbauan lainnya adalah pelaksanaan ritualnya disederhanakan saja, jadi setelah acara *pasrah pinampi* (penyerahan langse baru dari paguyupan Srigati kepada kepala desa), lalu langsung dilanjutkan dengan mengganti langse. Setelah itu dilanjutkan dengan *wilujengan* yang dihadiri oleh para anggota paguyuban Srigati, juru kunci, dan beberapa orang dari pemerintah Desa Babadan. Apabila acara wilujengan selesai lalu diakhiri dengan

acara lorodan atau pembagian langse lama (Suyitno,2023). Dengan demikian, ritual di tahun 2019 ini mirip dengan ritual Tradisi Ritual Ganti Langse sebelum tahun 2010.

c. Dampak Tradisi Ritual Ganti Langse

Dampak adalah sebagai tindakan dari suatu obyek yang bersentuhan langsung secara paksa dengan obyek sebelumnya atau bisa juga didefinisikan dengan pengaruh nyata dari obyek yang berhubungan langsung (Simon & Anne, 2016). Pendapat lain mendefinisikan dampak dengan pengaruh kuat yang berasal dari personal maupun kelompok yang menjalankan tugas atau kedudukannya dalam suatu masyarakat yang membawa perubahan negatif maupun positif (Otto Soemarwoto, 1998). Berdasarkan definisi di atas maka penulis ingin menjelaskan dampak yang positif dengan adanya Tradisi Ritual Ganti Langse ini.

1) Bidang Keagamaan

Dampak adanya Tradisi Ritual Ganti Langse dibidang keagamaan bisa dikaitkan dengan keberadaan musala yang dibangun pada tahun 1996 oleh pihak Pondok Pesantren Condromowo. Musala yang diberi nama Agung Srigati ini terletak di tengah Alas *Ketonggo* Srigati, tepatnya di kompleks *Palenggahan* Agung Srigati. Dengan berdirinya Musala Agung Srigati ini maka para pengunjung kegiatan Tradisi Ritual Ganti Langse dapat melaksanakan solat fardlu dengan mudah. Sebelum ada musala, para pengunjung tradisi ini, mengalami kesulitan apabila akan melaksanakan solat fardlu karena letak Alas *Ketonggo* Srigati yang jauh masuk ke dalam hutan.

2) Bidang Sosial

Sejak adanya Tradisi Ritual Ganti Langse, para pengunjung yang akan pergi ke *Palenggahan* Agung Srigati yang terletak di Desa Babadan semakin meningkat. Para pengunjung tersebut berasal dari warga sekitar, luar desa Babadan, maupun dari luar negeri. Sebagai warga

masyarakat Desa Babadan yang mempunyai hajat maka sebelum Tradisi Ritual Ganti Langse ini dilaksanakan, dengan penuh kesadaran warga masyarakat Desa Babadan melakukan gotong royong membersihkan area disekitar *Palenggahan* Agung Srigati dan membersihkan jalan untuk rute kirab langse. Bentuk gotong royong yang lainnya adalah memotong dedaunan yang tumbuh menjulur ke arah jalan umum, membersihkan selokan di area *Palenggahan* Agung Srigati, dan lain sebagainya. Adanya aktivitas gotong royong tersebut berdampak positif dalam rangka menciptakan kerukunan dan kebersamaan antar warga Desa Babadan.

3) Bidang Ekonomi

Dampak adanya Tradisi Ritual Ganti Langse maka disekitar area *Palenggahan* Agung Srigati bermunculan warung-warung makanan milik warga Desa Babadan. Warung makanan tersebut tentunya untuk menyediakan kebutuhan makan terutama untuk para pengunjung Tradisi Ritual Ganti Langse. Dengan adanya warung-warung makanan tersebut menyebabkan pendapatan warga Desa Babadan meningkat.

4) Bidang Kebudayaan

Dengan adanya Tari Bedaya Srigati yang dipentaskan dalam rangkaian acara Tradisi Ritual Ganti Langse maka dapatlah dikatakan bahwa pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse berguna untuk ikut memperkenalkan Tari Bedaya Srigati kepada para pengunjung dan juga ikut melestarikannya agar tidak punah. Bahkan karena sering dipentaskan dalam Tradisi Ritual Ganti Langse maka tidak heran kalau tarian itu juga oleh masyarakat Desa Babadan dipentaskan di luar acara Tradisi Ritual Ganti Langse.

Penutup

Berdasarkan paparan di atas maka tulisan ini dapatlah disimpulkan bahwa yang memprakarsai Tradisi Ritual Ganti Langse yang ada di *Palenggahan* Agung Srigati, Desa Babadan Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi adalah Bapak Sumodarmojo. Tradisi ini mulai dilaksanakan pada tahun 1988. Yang melatarbelakangi adanya Tradisi Ritual Ganti Langse adalah berawal dari ditemukannya gundukan tanah dan batu yang ada di *Alas Ketonggo* Srigati oleh Sumodarmojo. Gundukan tanah tersebut yang awalnya dianggap biasa saja oleh masyarakat tapi setelah kehadiran Sri Sultan Hamengku Buwono IX ke *Alas Ketonggo* Srigati maka gundukan tanah itu menjadi mempunyai nilai budaya dan spiritual.

Dalam perjalanannya, Tradisi Ritual Ganti Langse mengalami dinamika dalam pelaksanaannya. Di tahun-tahun awal pelaksanaan Tradisi Ritual Ganti Langse (1988- 1999), ritualnya hanya berupa penggantian langse saja, namun di tahun 2000 ditambahi acaranya dengan acara *wilujengan* dan *lorodan*. Pada periode tahun 2010-2018 Tradisi Ritual Ganti Langse perkembangannya sangat pesat. Disamping adanya perhatian dari Pemerintah kabupaten Ngawi, yakni dengan memberikan dana untuk keperluan Tradisi Ritual Ganti Langse, juga ada penambahan Tari Bedaya Srigati, Kirab langse, dan kirab kereta kencana. Akhirnya dengan adanya Tradisi Ritual Ganti Langse maka berdampak pada bidang keagamaan, sosial, ekonomi,dan kebudayaan.

Daftar Pustaka

Buku

Abdurrahman, Dudung. (2011). *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*. Yogyakarta: Ombak.

Al Qurtuby, Sumanto. (2019). *Tradisi dan Kebudayaan Nusantara.* Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama Press.

Chirsdyanto, Febrian Suluh. (2013). *Makna Filosofis Sajrone Tradhisi Ganti Langse ing Petilasan Prabu Kertabumi*

Gootschalk, Louis. (1985). *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto. Yogyakarta: UI Press.

Hearn,Simon, Buffardi, Anne. (2016).*What is Impact* ?. London: A Method Lab Publication.

Kuntowijoyo. (2013). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana. Maylingga. (2020). Ganti Langse: Sebuah Tradisi di Alas Srigati. Surakarta: CV Kekata Grup.

Soemarwoto, Otto. (1998).*Analisis Dampak Lingkungan*. Yogyakarta: UGM Press. Widodo, Aris. (2016). *Islam dan Budaya Jawa: Pertautan antara Ajaran, Pemahaman, dan Praktek Islam di Kalangan Muslim Jawa*. Yogyakarta: Kaukaba.

Skripsi

Kusumaningrum, R. (2016). *Fungsi Tari Bedhana Srigati Dalam Ritual Ganti Langse di Desa Babadan Kabupaten Ngawi.* Skripsi. Fakultas Seni Pertunjukan, Institut Seni Indonesia, Surakarta.

Wawancara

Wawancara dengan Bapak Suyitno (juru kunci Palenggahan Agung Srigati) pada tanggal 10 Juli 2023

Wawancara dengan Bapak Imam Joko Sulistyo (penggagas tari Bedana Srigati) pada tanggal 31 Juli 2023

Wawancara dengan mbah Suwardi (sesepuh paguyuban Srigati) pada Juli 2023

BAGIAN 2

Kajian Bahasa dan Sastra

01

SINONIMITAS ATAU NUANSA MAKNA: Analisis Kritis Pemikiran Abū Hilāl Al-'Askarī Dalam Tradisi Linguistik Arab

Habib

Pendahuluan

Penggunaan istilah sinonim dalam pembelajaran dan leksikografi bahasa Arab merupakan fenomena yang ang telah lama dikenal, baik dalam tradisi klasik maupun dalam praktik kebahasaan modern. Kamus-kamus besar bahasa Arab, baik klasik seperti *Lisān al-ʿArab* dan *Tāj al-ʿArūs*, maupun kamus modern seperti *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, sering kali menyajikan sejumlah lafaz yang didefinisikan dengan makna yang sama atau sangat berdekatan. Dalam konteks pengajaran bahasa Arab, terutama bagi penutur non-Arab, praktik ini diperkuat oleh metode penyajian kosakata yang menyamakan beberapa kata berbeda sebagai padanan makna tunggal, demi kemudahan pedagogis dan efisiensi hafalan (Barnard & Mcarthur, 1986). Akibatnya, istilah *tarāḍuf* (sinonimitas) cenderung dipahami secara sederhana sebagai keberadaan dua atau lebih kata yang sepenuhnya saling menggantikan dalam semua konteks (Habash, 2007; Lew, 2011). Pemahaman ini tidak hanya membentuk

cara pandang pembelajar terhadap kosakata Arab, tetapi juga memengaruhi pendekatan analisis teks sastra dan keagamaan, termasuk Al-Qur'an, yang sering diperlakukan seolah-olah bebas dari perbedaan diksi yang bermakna (Apresjan, 2000).

Namun, di balik kemapanan tersebut, terdapat problem akademik yang serius, yakni kecenderungan penyamarataan makna yang berujung pada hilangnya presisi semantik. Bahasa, dalam hakikatnya, bukanlah sistem duplikasi, melainkan sistem diferensiasi yang bekerja melalui pembedaan makna sekecil apa pun. Ketika dua lafaz dianggap sinonim mutlak, perbedaan pilihan kata menjadi tidak signifikan, dan fungsi semantik bahasa direduksi menjadi sekadar alat penamaan (Cross-Linguistic Semantics, 2008). Dalam praktik kebahasaan Arab, khususnya dalam teks-teks klasik, penyamaan makna semacam ini sering kali tidak mampu menjelaskan mengapa penutur atau penulis memilih satu lafaz tertentu dan bukan lafaz lain yang dianggap "sinonim". Penelitian-penelitian mutakhir dalam bidang semantik Arab menunjukkan bahwa pembelajar bahasa Arab cenderung menggunakan sinonim secara seragam tanpa memperhatikan nuansa makna dan ketepatan konteks, yang berdampak pada kekeliruan pragmatik dan semantik dalam produksi bahasa (Assagaf, 2025).

Lebih jauh, penyederhanaan makna juga membawa implikasi metodologis dalam kajian linguistik dan tafsir. Ketika perbedaan leksikal diabaikan, analisis teks kehilangan sensitivitas terhadap konteks linguistik (*siyaq al-kalām*) yang justru menjadi kunci dalam memahami makna secara utuh. Studi semantik kontekstual menegaskan bahwa makna sebuah lafaz tidak hanya ditentukan oleh definisi kamus, tetapi oleh relasinya dengan konteks sintaktis, tematik, dan situasional (Rizkilah & Bashori, 2025). Dengan demikian, anggapan tentang sinonim mutlak berpotensi menutup akses terhadap pemahaman makna yang lebih dalam, baik dalam teks sastra maupun dalam teks Al-Qur'an, yang dikenal memiliki tingkat presisi diksi yang sangat tinggi.

Problem ini sesungguhnya bukan isu baru dalam tradisi linguistik Arab. Sejak periode klasik, para ulama bahasa telah memperdebatkan keberadaan sinonim mutlak dalam bahasa Arab. Ibn Fāris, dalam *Maqāyīs al-Lughah*, sebagaimana ditulis Kaye, menegaskan bahwa setiap akar kata memiliki makna dasar yang khas dan tidak sepenuhnya dapat disubstitusi oleh akar lain, sekalipun dalam penggunaan tertentu tampak berdekatan (Kaye & Holes, 1997). Al-Jāḥiẓ, dengan pendekatan retoris dan komunikatifnya, juga menunjukkan bahwa perbedaan lafaz berkaitan erat dengan perbedaan tujuan tutur dan efek makna yang dihasilkan (Copeland, 2021). Tradisi kritik ini menunjukkan bahwa keraguan terhadap sinonimitas bukanlah anomali, melainkan bagian integral dari refleksi linguistik Arab klasik. Namun, kritik-kritik tersebut sering kali bersifat fragmentaris dan tersebar dalam karya-karya yang tidak secara khusus membahas persoalan sinonim sebagai problem semantik yang sistematis.

Di antara tokoh-tokoh yang mengembangkan kritik terhadap sinonimitas secara paling konsisten adalah Abū Hilāl al-ʿAskarī (w. 395 H). Melalui karyanya *al-Furūq al-Lughawiyyah*, Abū Hilāl tidak hanya menolak konsep sinonim mutlak (*lā tarāḍuf fi al-lughah*), tetapi juga menawarkan metode aplikatif untuk membedakan lafaz-lafaz yang dianggap sinonim. Keunikan Abū Hilāl terletak pada pendekatannya yang sistematis dan berbasis data kebahasaan, bukan semata spekulasi filosofis atau retorika sastra. Ia menunjukkan bahwa kemiripan makna tidak identik dengan kesamaan makna, dan bahwa setiap lafaz memiliki batas semantik yang dibentuk oleh konteks pemakaian, relasi kolokasional, dan efek makna yang ditimbulkannya. Studi-studi kontemporer menegaskan bahwa metodologi Abū Hilāl bersifat linguistik murni dan berbeda dari pendekatan mistis atau simbolik yang digunakan tokoh lain seperti ḥakīm Tirmiẓī (Muhammadjonov, 2025).

Lebih dari itu, gagasan Abū Hilāl memiliki dampak luas terhadap tradisi semantik Arab. Analisis terhadap *al-Furūq*

al- Lughawiyyah menunjukkan bahwa pembedaan makna yang ia lakukan sering kali bertumpu pada pola kolokasi dan struktur sintaktis yang menyertai sebuah lafaz, sehingga makna dipahami sebagai hasil interaksi antara kata dan konteksnya (al-ṭarīqī, 2025). Pendekatan ini sejalan dengan temuan semantik modern yang menekankan pentingnya konteks dan relasi leksikal dalam menentukan makna. Dengan demikian, Abū Hilāl dapat dipandang sebagai perintis awal semantik kontekstual dalam tradisi Arab, jauh sebelum berkembangnya teori medan makna atau analisis wacana dalam linguistik modern.

Dalam perkembangan mutakhir, kajian tentang sinonimitas dan nuansa makna dalam bahasa Arab mengalami revitalisasi, baik dari perspektif linguistik, pedagogik, maupun tafsir. Penelitian-penelitian terkini menyoroti pentingnya sensitivitas semantik dalam pengajaran bahasa Arab serta risiko pedagogis dari penyajian sinonim secara simplistik (Assagaf, 2025). Di sisi lain, kajian semantik Al-Qur'an semakin menekankan peran konteks dan pembedaan leksikal dalam menghindari kesalahan tafsir (Rizkilah & Bashori, 2025). Namun demikian, meskipun Abū Hilāl sering disebut sebagai rujukan klasik dalam diskursus ini, kajian yang secara khusus menempatkan gagasannya dalam peta besar tradisi linguistik Arab klasik sekaligus mengaitkannya dengan problem semantik kontemporer masih relatif terbatas. Banyak studi bersifat deskriptif atau parsial, tanpa analisis kritis terhadap fondasi konseptual penolakan sinonimitas yang ia ajukan.

Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mengkaji secara kritis gagasan Abū Hilāl al-'Askarī tentang penolakan sinonim mutlak, dengan menempatkannya dalam konteks perdebatan linguistik Arab klasik dan relevansinya bagi kajian semantik modern. Secara khusus, tulisan ini berupaya menjelaskan bagaimana Abū Hilāl mendefinisikan perbedaan makna antara lafaz-lafaz yang dianggap sinonim, serta apa implikasi metodologis dari gagasannya bagi analisis bahasa dan

teks. Kajian ini juga bertujuan menunjukkan bahwa konsep *lā tarāḍuf fi al-lughah* bukan sekadar sikap normatif, melainkan sebuah kerangka analisis semantik yang memiliki daya jelajah teoretis dan aplikatif. Urgensi kajian ini semakin nyata dalam konteks tafsir Al-Qur'an, di mana presisi diksi merupakan fondasi utama penafsiran yang akurat dan bertanggung jawab, sehingga setiap perbedaan lafaz perlu dipahami sebagai pilihan makna yang bermakna, bukan variasi tanpa konsekuensi.

Sinonimitas dalam Tradisi Linguistik Arab Klasik

Dalam tradisi linguistik Arab klasik, istilah *tarāḍuf* lazim digunakan untuk menunjuk hubungan keserupaan makna antara dua lafaz atau lebih. Secara umum, *tarāḍuf* dipahami sebagai keadaan ketika beberapa kata digunakan untuk menunjuk satu realitas atau makna yang dianggap sama (Glynn, 2014). Namun, penting dicatat bahwa penggunaan istilah ini dalam karya-karya awal tidak selalu disertai definisi konseptual yang ketat. Dalam banyak kasus, *tarāḍuf* berfungsi sebagai istilah operasional-deskriptif untuk menjelaskan variasi leksikal yang ditemukan dalam bahasa Arab, terutama dalam konteks perbedaan dialek dan ragam pemakaian, bukan sebagai konsep teoretis yang dirumuskan secara sistematis (Glynn, 2009). Akibatnya, batas antara kesamaan makna dan kedekatan makna sering kali dibiarkan kabur, sehingga membuka ruang bagi interpretasi yang menyederhanakan kompleksitas semantik bahasa Arab (Sofa & Munawaroh, 2025).

Kecenderungan operasional tersebut tampak jelas dalam praktik leksikografi Arab klasik. Kamus-kamus besar seperti *Lisān al-ʿArab* karya Ibn Manẓūr dan *Tāj al-ʿArūs* karya al-Zabīdī kerap mendefinisikan suatu entri dengan menyebut lafaz lain yang dianggap "sepadan", tanpa penjelasan eksplisit mengenai perbedaan nuansa makna di antara keduanya. Pola definisi semacam ini secara implisit dapat mendorong asumsi adanya sinonim mutlak, meskipun para penyusunnya tidak selalu bermaksud menegaskan identitas makna secara penuh. Dalam

banyak kasus, kamus berfungsi sebagai inventarisasi pemakaian bahasa yang hidup, bukan sebagai analisis semantik mendalam. Namun, ketika praktik kamus ini dibaca secara ahistoris dan tanpa kritik, ia berpotensi mengukuhkan pandangan bahwa bahasa Arab memiliki banyak sinonim yang sepenuhnya saling menggantikan (Ibn Manẓūr, t.t., jil. 1).

Pada titik inilah pembedaan konseptual menjadi krusial. Tradisi linguistik Arab klasik sebenarnya mengenal sejumlah istilah semantik yang berbeda, tetapi kerap dicampuradukkan dalam diskursus sinonimitas. *Tarāḍuf* menunjuk klaim kesamaan makna antara lafaz-lafaz yang berbeda; *taqārub al-ma'nā* merujuk pada kedekatan makna tanpa meniscayakan identitas penuh; sementara *isytirāk lafẓī* menunjuk pada satu lafaz yang memiliki lebih dari satu makna tergantung konteks pemakaiannya. Ketidakmampuan membedakan ketiga konsep ini secara sistematis telah menyebabkan kekacauan terminologis dalam pembahasan sinonimitas, baik dalam kajian klasik maupun modern. Banyak pernyataan tentang adanya sinonim dalam bahasa Arab, jika diteliti secara cermat, sebenarnya lebih tepat dipahami sebagai kasus *taqārub al-ma'nā* atau *isytirāk lafẓī*, bukan *tarāḍuf* dalam pengertian kesamaan makna yang absolut (Rofiq Sofa & Munawaroh, 2025).

Ketidakjelasan konseptual inilah yang kemudian memicu perdebatan panjang di kalangan ulama bahasa Arab. Sebagian ahli lughah menerima keberadaan *tarāḍuf*, terutama dengan menekankan kekayaan kosakata bahasa Arab dan realitas variasi dialek antar-suku. Dalam pandangan ini, adanya beberapa lafaz untuk satu makna dianggap sebagai indikator keluasan dan keluwesan bahasa Arab. Penerimaan terhadap sinonimitas sering kali bersifat deskriptif, berangkat dari pengamatan empiris atas penggunaan bahasa dalam syair, prosa, dan percakapan, tanpa upaya merumuskan landasan filosofis atau semantik yang mendalam. Dengan demikian, *tarāḍuf* dipahami sebagai fakta

kebahasaan yang tidak perlu dipersoalkan secara teoretis (Rusydi Khalid, 2008).

Namun, sejak periode awal, pandangan semacam ini tidak pernah diterima secara konsensus. Al-Jāḥiẓ, misalnya, telah menunjukkan sikap kritis terhadap klaim kesamaan makna yang terlalu longgar. Meskipun tidak merumuskan teori anti-sinonimitas secara eksplisit, al-Jāḥiẓ menekankan pentingnya kesesuaian lafaz dengan konteks, situasi, dan efek makna yang dihasilkan. Baginya, perbedaan lafaz tidak mungkin sepenuhnya netral, karena setiap pilihan kata membawa implikasi retoris dan pragmatis tertentu. Dengan demikian, kesamaan rujukan tidak serta-merta berarti kesamaan makna, terutama ketika lafaz tersebut digunakan dalam struktur wacana yang berbeda (Al-Hawawsheh et al., 2022).

Kritik yang lebih terformulasi secara teoretis dapat ditemukan pada Ibn Fāris. Melalui karyanya *Maqāyīs al-Lughah*, Ibn Fāris menegaskan bahwa makna kata berakar pada *aṣl* semantik tertentu yang dapat ditelusuri melalui akar kata. Dari perspektif ini, klaim sinonimitas sering kali mengabaikan perbedaan asal-usul makna dan perkembangan historis lafaz. Dua kata mungkin tampak berdekatan secara makna dalam pemakaian tertentu, tetapi tetap memiliki inti semantik yang berbeda. Oleh karena itu, bagi Ibn Fāris, pengakuan terhadap sinonim mutlak berisiko meniadakan struktur internal bahasa dan logika derivasi yang menjadi ciri khas bahasa Arab (Ibn Fāris, t.t., jil. 1).

Dalam konteks inilah posisi Abū Hilāl al-ʿAskarī menjadi sangat signifikan. Ia tidak hanya menolak sinonim mutlak secara eksplisit, tetapi juga menyusun metode sistematis untuk membedakan makna lafaz-lafaz yang dianggap serupa. Melalui *al-Furūq al-Lughawiyyah*, Abū Hilāl menggeser diskusi dari pertanyaan normatif "apakah sinonim ada" ke pertanyaan metodologis "bagaimana makna dibedakan". Pendekatannya bersifat aplikatif, berbasis analisis konteks, kolokasi, sebab

pemakaian, dan efek makna dalam wacana. Dengan demikian, ia tidak tampil sebagai anomali dalam tradisi linguistik Arab, melainkan sebagai artikulasi paling matang dari kritik semantik klasik terhadap penyederhanaan makna (Chaudhary, 1985).

Perdebatan mengenai sinonimitas ini tidak berhenti pada tataran teoretis, melainkan memiliki implikasi langsung terhadap pemahaman teks. Penerimaan sinonim mutlak cenderung mendorong penyamarataan makna, sehingga perbedaan lafaz dipandang sebagai variasi bebas tanpa konsekuensi semantik. Akibatnya, nuansa makna yang halus sering kali terabaikan, dan pilihan diksi dalam teks dipersepsi sebagai sesuatu yang arbitrer. Dalam praktik penafsiran dan analisis teks, pendekatan ini berpotensi mereduksi kompleksitas bahasa menjadi sekadar substitusi leksikal (Muhammadjonov, 2025).

Dalam sastra Arab klasik, kecenderungan semacam ini jelas problematik. Estetika dan retorika sastra Arab sangat bergantung pada ketepatan pemilihan kata, di mana perbedaan lafaz mencerminkan perbedaan emosi, intensitas, dan perspektif. Klaim sinonimitas mutlak justru melemahkan pemahaman terhadap keindahan dan daya ekspresif teks sastra, karena mengabaikan fungsi retoris yang melekat pada setiap pilihan kata (Al-ṭarīqī, 2025).

Risiko tersebut menjadi lebih serius dalam konteks Al- Qur'an. Menganggap lafaz-lafaz Qur'ani sebagai sinonim yang saling menggantikan berpotensi mengaburkan hikmah pemilihan diksi ilahi dan melemahkan dasar tafsir linguistik. Dalam tradisi tafsir yang menekankan presisi bahasa, setiap perbedaan lafaz dipahami sebagai bagian dari struktur makna yang disengaja. Di sinilah relevansi gagasan Abū Hilāl al-ʿAskarī menjadi sangat menonjol, karena penolakannya terhadap sinonim mutlak sejalan dengan upaya menjaga ketelitian makna dan kedalaman pesan teks Al-Qur'an (Muhammadjonov, 2025).

Dengan demikian, penolakan terhadap sinonim mutlak dalam tradisi linguistik Arab klasik bukanlah sikap ekstrem,

melainkan upaya epistemologis untuk menjaga presisi makna. Abū Hilāl al-ʿAskarī merepresentasikan puncak dari kecenderungan kritis ini, yang menempatkan bahasa sebagai sistem diferensiasi makna, bukan sekadar kumpulan label yang dapat saling dipertukarkan. Fondasi inilah yang akan dibuktikan dan dielaborasi lebih lanjut melalui kajian atas *al-Furūq al- Lughawiyyah* pada bagian berikutnya.

Abū Hilāl al-ʿAskarī dan *al-Furūq al-Lughawiyyah*

1. Biografi Intelektual Abū Hilāl al-ʿAskarī

Abū Hilāl al-ḥasan ibn ʿAbd Allāh ibn Saʿīd al-ʿAskarī (w. 395 H) merupakan salah satu tokoh penting dalam tradisi linguistik dan sastra Arab klasik yang hidup pada abad ke-4 Hijriah, sebuah periode yang sering disebut sebagai fase pematangan ilmu-ilmu kebahasaan Islam. Ia berasal dari ʿAskar Mukram di wilayah Khūzistān dan dikenal luas sebagai ulama bahasa, kritikus sastra, serta ahli balāghah yang produktif. Reputasinya tidak hanya dibangun melalui satu disiplin, melainkan melalui keterlibatan aktifnya dalam berbagai cabang ilmu bahasa dan adab. Masa hidup Abū Hilāl bertepatan dengan berkembangnya pusat-pusat intelektual di Irak dan Persia di bawah Dinasti Būwayhiyyah. Pada periode ini, bahasa Arab tidak hanya dipahami sebagai alat komunikasi, tetapi sebagai medium utama ekspresi intelektual, sastra, dan keagamaan. Karena itu, perhatian terhadap ketepatan makna dan kehalusan diksi menjadi semakin mengemuka. Dalam konteks inilah Abū Hilāl tampil sebagai figur yang merepresentasikan sensibilitas semantik tinggi dalam tradisi klasik (Ramdani et al., 2025).

Secara keilmuan, Abū Hilāl bergerak di persimpangan antara ilmu lughah, balāghah, dan kritik sastra (*naqd adabī*), sebuah posisi yang sangat menentukan corak pemikirannya tentang bahasa. Ia tidak memisahkan kajian makna dari kajian gaya, dan tidak pula memisahkan analisis kebahasaan dari penilaian estetis. Dalam karyanya *Kitāb al-Ṣināʿatayn*, misalnya, ia menegaskan bahwa kualitas bahasa ditentukan oleh

kemampuan lafaz dalam menyampaikan makna secara tepat, jernih, dan efektif, bukan semata-mata oleh keindahan bunyi atau kelangkaan kosakata. Perspektif ini menunjukkan bahwa sejak awal Abū Hilāl memandang makna sebagai pusat analisis linguistik. Keterlibatannya dalam kritik sastra juga membentuk kepekaannya terhadap perbedaan fungsi dan efek kata dalam konteks yang berbeda. Dengan demikian, latar keilmuannya yang multidisipliner menjadikan pendekatannya terhadap bahasa bersifat integratif dan fungsional. Bahasa, bagi Abū Hilāl, adalah sistem pilihan yang sarat implikasi makna (al-ʿAskarī, 1997).

Selain itu, Abū Hilāl juga dikenal sebagai pemikir yang memiliki kecenderungan sistematis dan analitis dalam merumuskan konsep-konsep kebahasaan. Ia tidak sekadar mengumpulkan data linguistik, tetapi berusaha menyusunnya dalam kerangka konseptual yang koheren. Hal ini tampak jelas dalam berbagai karyanya, seperti *Jamharat al-Amthāl*, *Tashḥīḥ al-Lughah*, dan terutama *al-Furūq al-Lughawiyyah*. Dalam karya-karya tersebut, Abū Hilāl menunjukkan perhatian besar terhadap hubungan antara bentuk linguistik dan fungsi maknanya. Ia menolak pendekatan yang menyederhanakan perbedaan kata hanya sebagai variasi dialektal atau sinonim bebas. Sebaliknya, ia menempatkan setiap perbedaan lafaz sebagai indikasi adanya perbedaan makna, fungsi, atau efek. Sikap ini menandai orientasi semantik yang kuat dan konsisten dalam seluruh proyek intelektualnya. Oleh karena itu, Abū Hilāl dapat dipahami sebagai tokoh yang menjembatani antara filologi, semantik, dan kritik sastra dalam tradisi Arab klasik (Aulyaa et al., 2024).

Konteks intelektual abad ke-4 Hijriah turut memberikan latar yang signifikan bagi lahirnya gagasan-gagasan Abū Hilāl. Periode ini ditandai oleh intensifikasi kodifikasi ilmu bahasa, berkembangnya kamus-kamus besar seperti *Lisān al-ʿArab* dan karya-karya leksikografis lainnya, serta meningkatnya perhatian terhadap ketepatan bahasa dalam tafsir, sastra, dan retorika. Bersamaan dengan itu, muncul pula kecenderungan

untuk menyederhanakan makna melalui penyamaan lafaz yang dianggap sepadan. Dalam situasi seperti ini, problem sinonimitas menjadi isu yang relevan dan mendesak. Abū Hilāl merespons konteks tersebut dengan menawarkan pendekatan kritis terhadap klaim kesamaan makna. Ia tidak menolak kekayaan kosakata Arab, tetapi justru berusaha menjaga presisi makna agar kekayaan tersebut tidak berubah menjadi kekaburan semantik. Dengan demikian, *al-Furūq al-Lughawiyyah* dapat dipahami sebagai produk langsung dari dinamika intelektual zamannya, sekaligus sebagai kritik internal terhadap praktik kebahasaan yang berkembang saat itu (Ibn Fāris, 2008; Ramdani et al., 2025).

Dalam tradisi balāghah dan semantik Arab klasik, posisi Abū Hilāl menempati tempat yang khas dan strategis. Ia menaruh perhatian besar pada efek makna (*athar al-ma'nā*) yang ditimbulkan oleh pilihan lafaz tertentu dalam konteks tertentu. Bahasa dipahaminya sebagai sistem ikhtiyār lafẓī, yakni sistem pilihan kata yang tidak pernah netral atau kebetulan. Setiap pilihan lafaz mengandung implikasi makna, sikap, dan tujuan ujaran. Karena itu, Abū Hilāl mendekati makna bukan semata-mata sebagai entitas leksikal yang statis, melainkan sebagai fenomena fungsional yang hidup dalam konteks pemakaian. Pendekatan ini menjadikannya dekat dengan apa yang dalam terminologi modern disebut sebagai semantik kontekstual. Dalam kerangka inilah, penolakannya terhadap sinonim mutlak harus dipahami bukan sebagai sikap polemis, melainkan sebagai konsekuensi logis dari pandangannya tentang bahasa sebagai sistem diferensiasi makna (al-'Askarī, 1997).

Orientasi intelektual Abū Hilāl yang demikian—multidisipliner, kontekstual, dan berorientasi pada presisi makna—kemudian diwujudkan secara paling konkret dan sistematis dalam karyanya *al-Furūq al-Lughawiyyah*, yang akan dibahas pada subbagian berikutnya sebagai fondasi metodologis bagi teori anti-sinonimitas yang ia kembangkan.

2. *al-Furūq al-Lughawiyyah*: Tujuan dan Metodologi

Karya *al-Furūq al-Lughawiyyah* lahir dari keprihatinan ilmiah Abū Hilāl al-ʻAskarī terhadap kecenderungan leksikografis dan kebahasaan pada masanya yang terlalu mudah menyamakan lafaz-lafaz berbeda. Dalam praktik kamus dan penjelasan ahli bahasa, perbedaan kata sering kali direduksi menjadi variasi sinonim tanpa analisis mendalam terhadap implikasi maknanya. Abū Hilāl memandang kecenderungan ini sebagai problem serius, karena berpotensi mengaburkan presisi semantik bahasa Arab. Oleh karena itu, *al-Furūq* disusun sebagai respons kritis terhadap praktik penyamaan makna yang tidak argumentatif. Kitab ini bukan dimaksudkan sebagai inventarisasi kosakata, melainkan sebagai koreksi ilmiah terhadap cara memahami makna dalam bahasa. Abū Hilāl secara sadar menempatkan dirinya dalam posisi evaluatif terhadap tradisi leksikografi sebelumnya. Ia berupaya menunjukkan bahwa keserupaan pemakaian tidak identik dengan kesamaan makna. Dengan demikian, latar penulisan *al-Furūq* bersifat reflektif dan polemis dalam arti ilmiah, bukan polemik personal (al-ʻAskarī, 1997; Chaudhary, 1985).

Tujuan utama *al-Furūq al-Lughawiyyah* adalah membuktikan bahwa setiap perbedaan lafaz dalam bahasa Arab selalu mengandung perbedaan makna, meskipun perbedaan tersebut sering kali sangat halus dan tidak segera tampak. Abū Hilāl tidak sekadar ingin menunjukkan bahwa kata-kata berbeda memiliki makna berbeda, tetapi ingin membangun kesadaran metodologis tentang cara membaca makna itu sendiri. Tujuan ini bersifat semantik karena berkaitan langsung dengan struktur makna kata dan relasinya dengan konteks. Ia juga bersifat retoris, karena perbedaan makna menentukan efek ujaran dan nilai ekspresif bahasa. Lebih jauh, tujuan tersebut bersifat epistemologis, sebab menyangkut cara manusia memahami, menafsirkan, dan memproduksi makna melalui bahasa. Dalam pandangan Abū Hilāl, kesalahan memahami makna kata akan berdampak pada kesalahan memahami teks secara keseluruhan.

Oleh karena itu, *al-Furūq* berfungsi sebagai panduan konseptual untuk menjaga ketepatan berpikir melalui ketepatan berbahasa. Dengan demikian, karya ini melampaui fungsi kamus dan memasuki wilayah teori makna (al-ʿAskarī, 1997).

Prinsip dasar yang menopang keseluruhan bangunan *al-Furūq al-Lughawiyyah* adalah kaidah yang kemudian dikenal sebagai *lā tarāḍuf fi al-lughah*, yakni tidak adanya sinonim mutlak dalam bahasa. Prinsip ini bukan sekadar pernyataan normatif, melainkan hasil dari pengamatan sistematis terhadap praktik kebahasaan Arab. Abū Hilāl menolak gagasan bahwa dua lafaz yang berbeda dapat memiliki makna yang sepenuhnya identik dalam semua konteks. Baginya, jika dua lafaz benar-benar identik maknanya, maka keberadaan salah satunya menjadi tidak fungsional dalam sistem bahasa. Bahasa, menurut Abū Hilāl, bekerja melalui diferensiasi, bukan redundansi total. Karena itu, setiap perbedaan bentuk linguistik harus dipahami sebagai penanda perbedaan makna, fungsi, atau efek. Prinsip ini menjadi fondasi argumentatif seluruh pembahasan dalam *al-Furūq*. Ia mengarahkan pembaca untuk selalu mencari dimensi pembeda, sekecil apa pun, dalam pasangan lafaz yang tampak serupa (al- ʿAskarī, 1997).

Namun, penting ditegaskan bahwa yang ditolak oleh Abū Hilāl bukanlah kemiripan makna (*taqārub al-maʿnā*), melainkan identitas makna secara total. Ia mengakui bahwa banyak kata dalam bahasa Arab memiliki wilayah makna yang saling tumpang tindih. Akan tetapi, tumpang tindih tersebut tidak pernah bersifat sempurna. Selalu terdapat batas semantik yang membedakan satu lafaz dari lafaz lainnya, baik dari segi intensitas, konteks pemakaian, asosiasi makna, maupun efek pragmatisnya. Dengan pembedaan ini, Abū Hilāl menghindari posisi ekstrem yang menafikan hubungan makna sama sekali. Sebaliknya, ia menawarkan posisi moderat namun tegas: kemiripan tidak sama dengan kesamaan. Prinsip *lā tarāḍuf* dengan demikian berfungsi sebagai alat analisis, bukan sebagai dogma linguistik.

Ia membuka ruang bagi analisis nuansa makna tanpa menafikan fakta kedekatan semantik (Chaudhary, 1985).

Dari prinsip tersebut, Abū Hilāl mengembangkan metodologi pembedaan makna yang relatif sistematis untuk ukuran zamannya. Metode pertama yang ia gunakan adalah analisis konteks pemakaian (*siyāq*). Ia menilai bahwa makna kata tidak dapat dipahami secara terisolasi dari lingkungan kebahasaannya. Sebuah lafaz memperoleh makna aktualnya melalui relasi dengan kata-kata lain, struktur kalimat, dan situasi tutur. Oleh karena itu, perbedaan makna sering kali baru tampak ketika kata tersebut ditempatkan dalam konteks penggunaan yang konkret. Metode ini menunjukkan kesadaran awal tentang pentingnya konteks dalam analisis semantik. Abū Hilāl secara implisit menolak pendekatan leksikal murni yang memisahkan kata dari pemakaiannya. Dalam hal ini, ia mendahului gagasan semantik kontekstual yang berkembang jauh kemudian (al- ʿAskarī, 1997; al-ṭarīqī, 2025).

Metode kedua adalah penelusuran sebab pemakaian lafaz (*sabab al-istiʿmāl*), yakni alasan historis, sosial, atau kultural mengapa suatu kata digunakan untuk makna tertentu. Abū Hilāl meyakini bahwa pilihan lafaz tidak bersifat acak, melainkan berakar pada kebiasaan penggunaan dan kebutuhan ekspresif penutur. Dengan menelusuri sebab pemakaian, ia berusaha mengungkap lapisan makna yang tidak selalu tercermin dalam definisi kamus. Metode ketiga adalah analisis efek makna (*athar al-maʿnā*) terhadap pendengar atau pembaca. Baginya, perbedaan kata sering kali terletak pada dampak emosional, persuasif, atau evaluatif yang ditimbulkannya. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Abū Hilāl memahami makna sebagai fenomena fungsional yang melibatkan interaksi antara bahasa dan penerimanya. Secara konseptual, metodologi ini memiliki kemiripan kuat dengan pendekatan pragmatik dan semantik fungsional modern, meskipun dirumuskan dalam kerangka klasik (Chaudhary, 1985; Muhammadjonov, 2025).

Dari keseluruhan metodologi tersebut, tampak bahwa *al-Furūq al-Lughawiyyah* merupakan karya yang dibangun di atas kerangka analisis yang sadar konteks, fungsi, dan efek makna. Metodologi inilah yang kemudian melahirkan prinsip teoretis *lā tarāḍuf fi al-lughah* sebagai fondasi semantik yang koheren. Prinsip ini tidak dapat dipahami secara memadai tanpa terlebih dahulu memahami metode pembedaan makna yang digunakan Abū Hilāl. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya perlu mengelaborasi prinsip *lā tarāḍuf* secara lebih konseptual dan argumentatif, agar tampak jelas posisinya sebagai teori makna dalam linguistik Arab klasik, bukan sekadar sikap polemis terhadap sinonimitas.

3. Prinsip *Lā tarāḍuf fī al-lughah*

Prinsip *lā tarāḍuf fi al-lughah* yang dirumuskan Abū Hilāl al-ʻAskarī berangkat dari argumentasi linguistik mendasar bahwa bahasa merupakan sistem diferensiasi makna. Dalam sistem semacam ini, setiap unit bahasa berfungsi melalui pembedaan, bukan pengulangan identik. Jika dua lafaz benar-benar identik maknanya dalam seluruh konteks, maka keberadaan salah satunya menjadi tidak fungsional dan bertentangan dengan prinsip ekonomi dan efisiensi bahasa. Abū Hilāl menilai bahwa bahasa tidak mengakomodasi redundansi total, melainkan mengelola variasi makna untuk memenuhi kebutuhan ekspresif dan komunikatif penuturnya. Oleh karena itu, perbedaan bentuk linguistik harus dipahami sebagai penanda perbedaan makna, sekecil apa pun. Argumen ini menempatkan *lā tarāḍuf* sebagai konsekuensi logis dari cara kerja bahasa, bukan sebagai klaim normatif yang berdiri sendiri. Bahasa, dalam pandangan Abū Hilāl, hidup melalui distingsi yang bermakna. Dengan demikian, penolakan terhadap sinonim mutlak merupakan afirmasi atas rasionalitas sistem bahasa itu sendiri (al-ʻAskarī, 1997; Chaudhary, 1985).

Kunci konseptual dari prinsip tersebut terletak pada pembedaan tegas antara *taqārub al-maʻnā* dan *tarāḍuf mutlaq*.

Taqārub al-maʿnā merujuk pada kedekatan atau tumpang tindih makna antara dua lafaz, di mana keduanya dapat berbagi wilayah semantik tertentu tanpa kehilangan identitas masing-masing. Kedekatan ini lazim terjadi dalam bahasa alami dan tidak dipungkiri oleh Abū Hilāl. Sebaliknya, *tarāḍuf mutlaq* menunjuk pada identitas makna yang penuh dan menyeluruh, sehingga dua lafaz dapat saling menggantikan dalam semua konteks tanpa perubahan makna atau efek. Inilah bentuk sinonimitas yang secara tegas ditolak oleh Abū Hilāl. Penolakan ini bukan penyangkalan terhadap kemiripan, melainkan terhadap klaim identitas total. Dengan membedakan kedua konsep ini, Abū Hilāl membersihkan diskursus sinonimitas dari kekaburan terminologis yang selama ini mengaburkan analisis makna (Muhammadjonov, 2025).

Pembedaan tersebut juga berfungsi untuk menjelaskan mengapa klaim sinonimitas sering kali tampak meyakinkan pada tingkat permukaan, namun rapuh ketika diuji secara kontekstual. Dua lafaz dapat digunakan untuk menunjuk referen yang sama, tetapi tetap membawa nuansa, orientasi, atau implikasi makna yang berbeda. Dalam kerangka Abū Hilāl, kemiripan makna dipahami sebagai hubungan gradien, bukan hubungan identik. Bahasa menyediakan sejumlah pilihan lafaz yang berdekatan maknanya agar penutur dapat menyesuaikan ekspresi dengan tujuan, situasi, dan efek yang diinginkan. Dengan demikian, *taqārub al-maʿnā* justru memperkaya ekspresi bahasa, sementara klaim *tarāḍuf mutlaq* berpotensi mereduksi keragaman tersebut. Pembedaan ini menjadi fondasi teoretis yang memungkinkan analisis nuansa makna dilakukan secara sistematis tanpa terjebak pada dikotomi ada atau tidak adanya sinonim (al-ʿAskarī, 1997).

Aspek lain yang memperkuat prinsip *lā tarāḍuf* adalah pembedaan antara makna leksikal dan makna kontekstual. Menurut Abū Hilāl, makna leksikal merupakan potensi dasar yang melekat pada sebuah lafaz, sebagaimana terekam dalam kebiasaan penggunaan dan definisi kamus. Namun, potensi

tersebut tidak pernah hadir secara murni dalam praktik berbahasa. Makna aktual selalu terwujud dalam konteks tertentu, yang melibatkan struktur kalimat, situasi tutur, dan tujuan komunikatif. Oleh karena itu, makna tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan fungsional. Perbedaan lafaz yang tampak kecil pada tingkat leksikal dapat menghasilkan perbedaan makna yang signifikan ketika diaktualkan dalam konteks yang berbeda. Pandangan ini menunjukkan bahwa Abū Hilāl memahami makna sebagai proses, bukan sebagai entitas beku (al-ʿAskarī, 1997; al-ṭarīqī, 2025).

Dalam kerangka ini, konteks dan tujuan ujaran memainkan peran penentu dalam aktualisasi makna. Abū Hilāl menekankan bahwa pilihan lafaz selalu berkaitan dengan apa yang ingin dicapai oleh penutur dan bagaimana pesan tersebut diharapkan berdampak pada pendengar atau pembaca. Dengan demikian, makna tidak hanya ditentukan oleh relasi kata dengan referennya, tetapi juga oleh efek komunikatif yang dihasilkannya. Pendekatan ini memperlihatkan kedekatan konseptual dengan semantik kontekstual dan pragmatik modern, meskipun dirumuskan dalam istilah klasik. Prinsip *lā tarāḍuf* memperoleh legitimasi teoretis justru karena ia berakar pada pemahaman makna yang kontekstual dan fungsional. Setiap perbedaan lafaz dipandang sebagai pilihan bermakna dalam jaringan konteks dan tujuan komunikasi (Chaudhary, 1985).

Signifikansi prinsip *lā tarāḍuf fi al-lughah* tampak pada beberapa ranah utama. Pertama, prinsip ini menjaga presisi bahasa dengan mendorong analisis yang peka terhadap nuansa makna, sehingga bahasa tidak diperlakukan sebagai kumpulan label yang dapat dipertukarkan secara bebas. Kedua, ia memperkaya analisis sastra Arab, karena membuka ruang bagi pemahaman yang lebih dalam terhadap pilihan diksi, intensitas makna, dan efek retoris. Ketiga, prinsip ini menjadi fondasi penting bagi tafsir linguistik Al-Qur'an, di mana setiap pilihan lafaz dipahami sebagai pilihan yang sarat makna dan hikmah. Dengan menolak

sinonim mutlak, Abū Hilāl memberikan dasar teoretis untuk membaca teks suci secara lebih teliti dan bertanggung jawab. Prinsip ini juga memiliki resonansi kuat dengan pendekatan semantik modern yang menekankan diferensiasi dan konteks. Dengan demikian, *lā tarāḍuf* bukan hanya warisan historis, tetapi kerangka analisis yang tetap relevan (Muhammadjonov, 2025; Ramdani et al., 2025).

Sebagai penutup Bagian 3, dapat ditegaskan bahwa prinsip *lā tarāḍuf fi al-lughah* yang dirumuskan Abū Hilāl al-ʿAskarī merupakan teori makna yang koheren dan berlapis, berakar pada pemahaman bahasa sebagai sistem diferensiasi yang kontekstual dan fungsional. Teori ini tidak berhenti pada tataran abstrak, melainkan menuntut pengujian melalui analisis konkret atas pasangan-pasangan lafaz yang dianggap sinonim. Oleh karena itu, bagian selanjutnya akan memperlihatkan bagaimana prinsip ini bekerja dalam praktik, melalui analisis contoh-contoh pasangan kata dalam *al-Furūq al-Lughawiyyah*, sehingga dimensi teoretis yang telah dirumuskan di sini memperoleh pembuktian empiris dan analitis.

Sinonim atau Nuansa Makna? Analisis Kritis

Bahasa pada hakikatnya tidak dibangun untuk menggandakan makna yang sama, melainkan untuk membedakan pengalaman, konsep, dan fungsi komunikatif manusia. Keberagaman lafaz dalam suatu bahasa mencerminkan kebutuhan untuk mengekspresikan nuansa makna yang berbeda, baik pada tingkat kognitif, emosional, maupun pragmatis. Jika bahasa hanya berfungsi sebagai alat penamaan, maka satu lafaz sudah cukup untuk satu makna. Namun, fakta kebahasaan menunjukkan sebaliknya: bahasa menyediakan pilihan leksikal yang beragam agar penutur dapat menyesuaikan ekspresi dengan konteks dan tujuan ujaran. Oleh karena itu, diferensiasi makna merupakan fondasi struktural bahasa, bukan fitur tambahan yang bersifat aksidental. Prinsip ini telah lama disadari dalam tradisi

linguistik klasik maupun modern sebagai syarat keberfungsian bahasa sebagai sistem makna (Murphy, 2018).

Dari sudut pandang logis dan fungsional, gagasan duplikasi makna menimbulkan persoalan serius. Jika dua lafaz benar-benar identik maknanya dalam seluruh konteks, maka keberadaan salah satunya menjadi berlebih dan tidak memiliki fungsi komunikatif yang khas. Redundansi semacam ini bertentangan dengan prinsip ekonomi bahasa, yang menuntut setiap unsur linguistik memiliki peran tertentu dalam sistem. Argumen ini tidak bergantung pada data empiris tertentu, melainkan pada logika internal bahasa sebagai sistem tanda. Dalam kerangka ini, klaim sinonimitas mutlak menjadi problematis sejak awal, karena mengandaikan adanya unit-unit bahasa yang tidak berkontribusi pada diferensiasi makna. Abū Hilāl al-ʿAskarī memanfaatkan argumen logis ini untuk menegaskan bahwa bahasa tidak mengakomodasi pengulangan identik, melainkan mengelola variasi bermakna (al- ʿAskarī, 1997).

Kritik terhadap duplikasi makna juga memperoleh dukungan dari kajian semantik modern. Sejumlah penelitian menunjukkan bahwa apa yang disebut sinonim umumnya hanya menunjukkan kedekatan makna, bukan identitas penuh. Bahkan dalam pendekatan komputasional dan korpus, unit-unit leksikal yang dianggap sinonim memperlihatkan pola distribusi dan kolokasi yang berbeda. Perbedaan ini menandakan adanya spesialisasi fungsi makna yang tidak dapat dihapus begitu saja (Hauer & Kondrak, 2020; AlMahmoud & Hammo, 2024). Dengan demikian, dari perspektif klasik maupun modern, gagasan duplikasi makna bertentangan dengan cara kerja bahasa yang sesungguhnya. Bahasa beroperasi melalui perbedaan yang bermakna, bukan melalui kesamaan total.

Dalam kerangka pemikiran Abū Hilāl, setiap perbedaan lafaz—baik pada tingkat bunyi, bentuk morfologis, maupun struktur leksikal—meniscayakan adanya perbedaan aspek makna. Perbedaan tersebut tidak selalu tampak pada tingkat

referensial, tetapi dapat muncul dalam intensitas makna, orientasi semantik, atau kecenderungan pragmatis tertentu. Oleh karena itu, analisis makna tidak dapat berhenti pada definisi kamus yang bersifat statis. Abū Hilāl menegaskan bahwa perbedaan lafaz adalah petunjuk awal bagi peneliti untuk menelusuri perbedaan makna yang lebih halus. Prinsip ini menempatkan variasi bentuk linguistik sebagai indikasi sistematis adanya diferensiasi makna, bukan sebagai variasi bebas tanpa konsekuensi (al-ʿAskarī, 1997; Chaudhary, 1985).

Lebih jauh, pembedaan makna juga berkaitan erat dengan konteks pemakaian dan efek pragmatis. Dua lafaz yang tampak berdekatan maknanya dapat menghasilkan efek komunikatif yang berbeda ketika digunakan dalam konteks tertentu. Perbedaan ini dapat menyangkut tingkat formalitas, muatan emosional, atau implikasi evaluatif yang menyertai ujaran. Dalam hal ini, Abū Hilāl memandang makna sebagai fenomena fungsional yang hidup dalam interaksi bahasa, bukan sebagai entitas leksikal yang beku. Setiap pilihan lafaz merefleksikan pilihan makna yang disesuaikan dengan tujuan komunikasi. Prinsip ini sejalan dengan temuan kajian semantik kontekstual dan pragmatik modern yang menekankan bahwa makna aktual selalu ditentukan oleh penggunaan, bukan semata oleh potensi leksikal (Alrefaee et al., 2023; Belov, 2022).

Dengan demikian, distingsi makna dapat ditegaskan sebagai inti bahasa, dan klaim sinonim mutlak menjadi bermasalah secara teoretis sejak awal. Prinsip yang dirumuskan Abū Hilāl al-ʿAskarī tidak berhenti pada tataran abstrak, melainkan menuntut pembuktian melalui analisis konkret atas pasangan-pasangan lafaz yang dianggap sinonim. Pada titik inilah *al-Furūq al-Lughawiyyah* berfungsi sebagai laboratorium analisis semantik, tempat prinsip diferensiasi makna diuji melalui data kebahasaan yang nyata. Oleh karena itu, subbagian berikutnya akan memperlihatkan bagaimana prinsip ini bekerja secara

induktif melalui analisis beberapa pasangan kata representatif dalam karya Abū Hilāl.

Dalam tradisi kamus dan penggunaan umum, lafaz *khawf* dan khashyah kerap diperlakukan sebagai sinonim yang sama-sama bermakna "takut". Asumsi ini didorong oleh kesamaan referensial keduanya, yakni pengalaman emosional menghadapi ancaman atau kebesaran tertentu. Namun, Abū Hilāl al-ʿAskarī menolak penyamaan tersebut dengan menunjukkan adanya perbedaan internal makna yang signifikan. Menurutnya, *khawf* menunjuk rasa takut yang bersifat umum dan instingtif, sering kali lahir dari kekhawatiran terhadap bahaya atau konsekuensi yang tidak diinginkan. Sebaliknya, khashyah mengandung dimensi kognitif dan evaluatif, karena lahir dari pengetahuan dan pengagungan terhadap objek yang ditakuti. Oleh karena itu, khashyah tidak sekadar emosional, tetapi juga reflektif. Perbedaan ini tampak jelas dalam penggunaan Al-Qur'an, misalnya pada Q.S. al-Nisā' [4]: 9, di mana rasa takut (khashyah) dikaitkan dengan kesadaran moral dan tanggung jawab. Implikasi semantiknya adalah bahwa pilihan lafaz menentukan kedalaman makna dan orientasi sikap batin. Dengan demikian, perbedaan antara *khawf* dan khashyah menunjukkan bahwa makna "takut" memiliki dimensi emosional dan kognitif yang tidak dapat disatukan begitu saja (al-ʿAskarī, 1997; Jasim & Ibrahim, 2023).

Pasangan lafaz *ʿilm* dan *maʿrifah* juga sering diasumsikan sebagai sinonim karena sama-sama diterjemahkan sebagai "pengetahuan". Dalam praktik kamus, keduanya kerap saling menjelaskan tanpa pembedaan konseptual yang tegas. Namun, Abū Hilāl membedakan keduanya secara epistemologis. *ʿilm* menunjuk pengetahuan yang bersifat stabil, objektif, dan terstruktur, serta tidak bergantung pada pengalaman personal tertentu. Sebaliknya, *maʿrifah* berkaitan dengan proses pengenalan yang bersifat kontekstual dan personal, sering kali lahir dari pengalaman langsung atau interaksi tertentu. Dalam Al-Qur'an, *ʿilm* sering digunakan untuk menunjuk pengetahuan Ilahi

atau pengetahuan yang mapan, sementara *maʿrifah* lebih dekat dengan pengenalan manusia yang bersifat situasional. Perbedaan ini menunjukkan bahwa yang dibedakan bukan sekadar lafaz, melainkan cara manusia berhubungan dengan pengetahuan itu sendiri. Implikasi semantiknya bersifat epistemologis, karena menyangkut status dan sumber pengetahuan. Dengan demikian, penyamaan *ʿilm* dan *maʿrifah* mengaburkan perbedaan penting dalam struktur makna pengetahuan (al-ʿAskarī, 1997; Al-Abbas & Khanji, 2019).

Contoh lain yang dianalisis Abū Hilāl adalah pasangan *qalb* dan *fuʾād*, yang keduanya sering diterjemahkan sebagai "hati". Asumsi umum menganggap kedua lafaz ini sinonim karena sama-sama merujuk pada pusat batin manusia. Namun, Abū Hilāl menunjukkan bahwa *qalb* memiliki cakupan makna yang lebih umum dan fungsional, sering kali dikaitkan dengan proses berpikir, memahami, dan mengambil keputusan. Sementara itu, *fuʾād* lebih spesifik dan intens, sering digunakan untuk menunjuk kondisi afektif yang kuat, seperti kegelisahan, penderitaan, atau gejolak emosional. Dalam Al-Qur'an, *fuʾād* kerap muncul dalam konteks pengalaman emosional yang mendalam, sedangkan *qalb* digunakan lebih luas untuk fungsi batin secara umum. Perbedaan ini menunjukkan bahwa pilihan lafaz memuat efek makna tertentu yang tidak dapat dipertukarkan. Dengan demikian, perbedaan antara *qalb* dan *fuʾād* menegaskan bahwa bahasa Arab membedakan dimensi kognitif dan afektif batin manusia melalui pilihan lafaz yang presisi. Implikasi semantiknya adalah bahwa analisis makna harus memperhatikan intensitas dan fungsi, bukan hanya referen (al-ʿAskarī, 1997; Alrefaee et al., 2023).

Ketiga contoh di atas memperlihatkan pola argumentasi yang konsisten dalam *al-Furūq al-Lughawiyyah*. Abū Hilāl tidak membedakan makna berdasarkan definisi kamus semata, melainkan melalui analisis fungsi, konteks, dan efek makna. Setiap pasangan kata dianalisis dengan asumsi awal adanya keserupaan makna, lalu dipecah melalui distingsi konseptual

yang halus namun signifikan. Pola ini menunjukkan bahwa perbedaan lafaz selalu berkorespondensi dengan perbedaan aspek makna tertentu. Dengan pendekatan ini, Abū Hilāl membuktikan bahwa apa yang sering disebut sinonim sejatinya adalah jaringan nuansa makna yang saling beririsan. Oleh karena itu, *al- Furūq* tidak sekadar menginventarisasi perbedaan kata, tetapi mengajukan metode analisis semantik yang dapat diterapkan secara sistematis. Pola inilah yang menjadi dasar kritik terhadap konsep sinonim mutlak, yang akan dibahas secara evaluatif pada subbagian berikutnya.

Dalam praktik leksikografis (kamus) dan pemakaian umum, pasangan *khawf* dan khashyah sering diperlakukan sebagai sinonim karena keduanya sama-sama merujuk pada pengalaman "takut". Asumsi ini berangkat dari kesamaan referensial yang dangkal, tanpa memperhitungkan struktur internal makna dan kondisi pemakaiannya. Abū Hilāl al-'Askarī membedakan keduanya dengan menunjukkan bahwa *khawf* bersifat lebih umum dan instingtif, berkaitan dengan rasa cemas terhadap bahaya atau kerugian yang mungkin terjadi. Sebaliknya, khashyah mengandung unsur pengetahuan (*'ilm*) dan pengagungan, sehingga takut yang dimaksud bersifat reflektif dan bernilai evaluatif. Dari sisi konteks, khashyah lazim digunakan ketika subjek memiliki kesadaran akan kebesaran atau otoritas objek yang ditakuti. Efek maknanya pun berbeda: khashyah menghasilkan sikap tunduk dan hormat, bukan sekadar kewaspadaan emosional. Perbedaan ini tampak dalam Al-Qur'an, misalnya pada Q.S. al-Nisā' [4]: 9, di mana rasa takut yang dimaksud terhubung dengan kesadaran moral dan tanggung jawab antargenerasi. Secara linguistik, distingsi ini signifikan karena menunjukkan dimensi kognitif–emosional makna yang tidak dapat dipertukarkan. Dengan demikian, penyamaan *khawf* dan *khasyyah* menutup akses pada presisi semantik yang menjadi ciri bahasa Arab (al-'Askarī, 1997; Jasim & Ibrahim, 2023).

Pasangan *ʿilm* dan *maʿrifah* juga kerap dianggap sinonim karena sama-sama diterjemahkan sebagai "pengetahuan". Dalam asumsi umum, keduanya dipahami sebagai unit leksikal yang saling menggantikan. Abū Hilāl menolak anggapan ini dengan membedakan sifat internal maknanya: *ʿilm* menunjuk pengetahuan yang stabil, objektif, dan mapan, sementara *maʿrifah* berkaitan dengan pengenalan yang bersifat kontekstual dan personal. Dari sisi konteks, *ʿilm* sering muncul untuk pengetahuan yang bersifat universal atau Ilahi, sedangkan *maʿrifah* menandai proses mengetahui yang bertahap dan bergantung pada pengalaman. Efek maknanya pun berbeda, karena *maʿrifah* menyiratkan keterlibatan subjek secara langsung dengan objek yang dikenali. Penggunaan Al-Qur'an memperlihatkan pola ini, ketika *ʿilm* dikaitkan dengan kepastian pengetahuan, sedangkan *maʿrifah* dengan pengenalan manusia yang situasional. Perbedaan ini bersifat epistemologis, bukan sekadar leksikal. Implikasinya, analisis makna harus memperhitungkan status dan sumber pengetahuan yang diacu oleh lafaz. Dengan demikian, pembedaan *ʿilm–maʿrifah* menegaskan bahwa keserupaan makna tidak identik dengan kesamaan makna (al-ʿAskarī, 1997; Al-Abbas & Khanji, 2019).

Pasangan *qalb* dan *fuād* sering diterjemahkan sama sebagai "hati", sehingga dalam asumsi umum keduanya diperlakukan sebagai sinonim. Abū Hilāl menunjukkan bahwa penyamaan ini mengabaikan perbedaan sifat internal makna. *Qalb* memiliki cakupan yang lebih umum dan fungsional, berkaitan dengan aktivitas berpikir, memahami, dan mengambil keputusan. Sebaliknya, *fuād* menandai aspek afektif yang intens dan mendalam, sering kali terkait dengan gejolak emosional, kegelisahan, atau penderitaan batin. Dari sisi konteks, *fuād* digunakan dalam situasi yang menuntut penekanan emosional, sedangkan *qalb* lebih netral dan luas penggunaannya. Efek makna yang dihasilkan pun berbeda: *fuād* memperkuat daya sugestif dan emosional teks, sementara *qalb* menegaskan fungsi

batin secara umum. Pola ini tampak jelas dalam pemakaian Al-Qur'an, ketika *fu'ād* muncul untuk menggambarkan intensitas perasaan, dan *qalb* untuk kondisi batin yang lebih stabil. Secara linguistik, perbedaan ini menunjukkan bahwa pilihan lafaz membawa konsekuensi semantik dan pragmatis. Dengan demikian, pembedaan *qalb–fu'ād* menegaskan pentingnya efek makna dalam analisis semantik (al-'Askarī, 1997; Alrefaee et al., 2023).

Ketiga contoh tersebut memperlihatkan pola argumentasi yang konsisten dalam *al-Furūq al-Lughawiyyah*. Abū Hilāl memulai dari asumsi umum tentang keserupaan makna, lalu membongkarnya melalui analisis sifat internal, konteks pemakaian, dan efek makna. Metode ini menunjukkan bahwa perbedaan lafaz selalu berkorespondensi dengan perbedaan aspek makna tertentu. Dengan fokus pada fungsi dan dampak semantik, Abū Hilāl melampaui definisi kamus yang statis. Pola ini menegaskan bahwa yang ada dalam bahasa Arab adalah jaringan nuansa makna yang saling beririsan, bukan sinonim mutlak. Oleh karena itu, *al-Furūq* berfungsi sebagai model analisis semantik yang aplikatif dan sistematis. Temuan induktif ini menjadi dasar yang kuat untuk kritik teoretis terhadap konsep sinonim mutlak pada subbagian berikutnya.

Kritik terhadap Konsep Sinonim Mutlak

Klaim tentang adanya sinonimitas mutlak menghadapi persoalan mendasar ketika diuji dengan logika internal bahasa sebagai sistem pilihan (*system of choices*). Bahasa bekerja melalui diferensiasi, yakni menyediakan seperangkat alternatif leksikal yang masing-masing dipilih untuk tujuan komunikatif tertentu. Jika dua lafaz benar-benar identik dalam seluruh aspek makna—leksikal, kontekstual, dan pragmatis—maka keberadaan salah satunya menjadi redundan dan tidak fungsional. Redundansi semacam ini bertentangan dengan prinsip ekonomi bahasa dan dengan fakta historis bahwa bahasa Arab, khususnya, mempertahankan kekayaan leksikal justru

untuk mengakomodasi pembedaan makna yang halus. Dalam kerangka ini, argumen Abū Hilāl al-ʿAskarī bahwa "perbedaan lafaz meniscayakan perbedaan makna" bukan sekadar pernyataan normatif, melainkan konsekuensi logis dari cara kerja bahasa itu sendiri (al-ʿAskarī, t.t). Dengan demikian, sinonimitas mutlak tidak hanya problematis secara deskriptif, tetapi juga inkonsisten secara teoretis. Perbedaan pemakaian lafaz yang stabil dalam tradisi teks klasik menjadi bukti bahwa bahasa tidak mentoleransi duplikasi makna total. Oleh sebab itu, klaim sinonimitas mutlak gagal menjelaskan rasionalitas pilihan leksikal dalam praktik kebahasaan nyata.

Kritik logis tersebut diperkuat oleh temuan semantik dan empiris dalam penggunaan bahasa Arab klasik, baik dalam sastra maupun teks keagamaan. Analisis terhadap teks sastra menunjukkan bahwa pemilihan kata selalu berhubungan dengan nuansa makna tertentu—entah dari segi intensitas emosional, tingkat formalitas, atau efek retoris—yang tidak dapat dipertukarkan tanpa mengubah dampak makna (al-Jāḥiẓ, al-Bayān wa al-Tabyīn). Dalam konteks Al-Qur'an, penelitian-penelitian modern tentang near-synonyms menegaskan bahwa kata-kata yang sering dianggap sinonim—seperti sanah dan ʿām, atau ḥuzn dan padanannya—menampilkan perbedaan distribusi kontekstual yang konsisten dan bermakna (Al-Abbas & Khanji, 2019; Alrefaee et al., 2023). Fakta empiris ini menunjukkan bahwa makna tidak pernah hadir sebagai entitas statis, melainkan selalu terikat pada konteks pemakaian. Dengan demikian, penerimaan sinonimitas mutlak mengabaikan dimensi kontekstual yang justru esensial bagi makna. Hal ini selaras dengan kritik semantik modern yang menolak identifikasi sinonimi dengan kesepadanan total, baik dalam linguistik umum maupun dalam studi terjemahan (Murphy, 2018; Hornischer, 2020).

Lebih jauh, bukti empiris dari praktik kebahasaan Arab memperlihatkan bahwa apa yang sering dilabeli sebagai "sinonim" sesungguhnya merupakan hasil dari penyederhanaan

analitis. Dalam kamus-kamus klasik, definisi suatu kata kerap diberikan melalui kata lain yang "dekat makna", bukan karena identitas makna, melainkan sebagai strategi pedagogis untuk memudahkan pemahaman awal (Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, pendahuluan). Penyederhanaan ini, ketika dibaca secara literal, menimbulkan ilusi sinonimitas. Padahal, ketika ditelusuri melalui konteks pemakaian, perbedaan makna tersebut kembali tampak. Fenomena serupa juga dicatat dalam kajian linguistik modern lintas bahasa, yang menunjukkan bahwa sinonimi sering kali bersifat prototipikal dan gradien, bukan absolut (Halas Popović; Uhrig, 2015). Oleh karena itu, sinonim mutlak lebih tepat dipahami sebagai konstruksi deskriptif, bukan realitas ontologis bahasa. Ia lahir dari kebutuhan klasifikasi dan pengajaran, bukan dari struktur makna yang sesungguhnya.

Dengan kerangka tersebut, konsep sinonim mutlak dapat dinilai sebagai ilusi deskriptif yang menutupi kompleksitas makna. Apa yang tampak sebagai kesamaan makna pada tingkat permukaan sejatinya adalah kemiripan (*taqārub al-maʿnā*) yang menyimpan perbedaan fungsi, konteks, dan efek. Abū Hilāl al-ʿAskarī, melalui *al-Furūq al-Lughawiyyah*, secara sistematis membongkar ilusi ini dengan menunjukkan bahwa setiap lafaz memiliki medan makna dan alasan pemakaian yang spesifik. Pendekatannya tidak menafikan kedekatan makna, tetapi menolak identitas makna total. Dalam perspektif ini, bahasa Arab tidak mengenal sinonimitas mutlak, melainkan jaringan nuansa makna yang saling beririsan. Jaringan inilah yang memungkinkan presisi ekspresi, kekayaan sastra, dan kedalaman tafsir linguistik Al-Qur'an. Dengan demikian, kritik terhadap sinonim mutlak bukanlah sikap ekstrem, melainkan upaya epistemologis untuk menjaga integritas makna dan rasionalitas pilihan leksikal dalam bahasa Arab klasik.

Posisi Gagasan Abū Hilāl dalam Tradisi Linguistik Arab

Gagasan Abū Hilāl al-ʿAskarī mengenai penolakan terhadap sinonimitas mutlak tidak dapat dibaca secara terpisah

dari konteks intelektual yang melahirkannya, melainkan perlu ditempatkan dalam lanskap luas tradisi linguistik Arab klasik yang sejak periode awal telah ditandai oleh perdebatan intens mengenai relasi antara lafaz dan makna. Dalam horizon keilmuan tersebut, bahasa dipahami bukan semata sebagai himpunan tanda yang bersifat arbitrer, tetapi sebagai sistem makna yang menjalankan fungsi epistemologis dalam produksi pengetahuan, fungsi retoris dalam pembentukan wacana, dan bahkan fungsi teologis dalam penafsiran teks keagamaan. Signifikansi posisi Abū Hilāl terletak pada kemunculannya pada fase pematangan ilmu bahasa Arab, yakni ketika pembahasan tentang presisi makna mulai beralih dari sekadar deskripsi leksikografis menuju perumusan refleksi teoretis yang lebih sistematis dan konseptual (Larsen, 201885).

1. Abū Hilāl al-ʻAskarī dan Ibn Fāris

Perbandingan antara Abū Hilāl al-ʻAskarī dan Ibn Fāris memperlihatkan kesamaan orientasi epistemologis sekaligus perbedaan metodologis yang signifikan. Kesamaan mendasar antara Abū Hilāl al-ʻAskarī dan Ibn Fāris terletak pada penolakan mereka terhadap sinonimitas longgar yang menyamakan lafaz berbeda tanpa pertanggungjawaban semantik. Keduanya berangkat dari keyakinan bahwa bahasa Arab tersusun oleh sistem makna yang terstruktur dan berlapis, sehingga setiap perbedaan lafaz meniscayakan rasionalitas makna tertentu. Ibn Fāris, melalui *Maqāyīs al-Lughah*, menegaskan bahwa setiap akar kata (ذرز) memiliki *aṣl al-maʻnā* yang stabil dan dapat ditelusuri, dan bahwa variasi pemakaian lafaz harus dipahami sebagai pengembangan dari inti makna tersebut, bukan sebagai duplikasi makna yang identik (Ibn Fāris, n.d./1997, jil. 1). Pada titik ini, Abū Hilāl sejalan dengan Ibn Fāris dalam menolak anggapan bahwa perbedaan lafaz bersifat kebetulan atau semata-mata variasi stilistik tanpa konsekuensi makna.

Lebih jauh, kedua tokoh ini sama-sama memandang analisis makna sebagai inti kajian kebahasaan. Ibn Fāris

menempatkan kajian etimologi sebagai pintu masuk untuk memahami keteraturan semantik bahasa Arab, sedangkan Abū Hilāl menjadikan pembedaan makna sebagai sarana menjaga presisi bahasa dalam praktik komunikasi. Dalam kerangka ini, penolakan terhadap sinonimitas mutlak bukanlah sikap reaktif, melainkan konsekuensi logis dari pandangan bahwa bahasa bekerja melalui diferensiasi makna, bukan pengulangan makna yang sama dengan label berbeda (Ali, 2022; Larsen, 2018).

Meskipun demikian, perbedaan pendekatan antara keduanya cukup signifikan. Ibn Fāris bersifat etimologis dan historis: ia memulai analisis dari akar kata dan menelusuri jaringan makna yang berkembang darinya. Metode ini menekankan asal-usul makna (origin of meaning) dan konsistensi semantik lintas pemakaian, sehingga fokus utamanya adalah stabilitas makna dasar dalam sejarah bahasa (Al-Mousa, 2023). Sebaliknya, Abū Hilāl mengambil pendekatan fungsional dan kontekstual. Dalam *al-Furūq al-Lughawiyyah*, ia tidak memulai dari akar kata, melainkan dari pasangan lafaz yang dalam praktik bahasa kerap dianggap sinonim, lalu menunjukkan perbedaan makna berdasarkan konteks pemakaian, tujuan ujaran, dan efek makna pada pendengar atau pembaca (Abū Hilāl al-ʿAskarī, n.d./1998).

Perbedaan metodologis ini menandai pergeseran fokus dari "dari mana makna berasal" menuju "bagaimana makna bekerja". Ibn Fāris membantu menjelaskan fondasi semantik bahasa Arab dengan menunjukkan keteraturan internal akar kata, sedangkan Abū Hilāl mengoperasionalkan fondasi tersebut dalam ranah penggunaan aktual bahasa. Dengan kata lain, jika Ibn Fāris menawarkan peta konseptual asal-usul makna, Abū Hilāl menyediakan instrumen analitis untuk membaca dinamika makna dalam teks dan wacana (Larsen, 2018).

Signifikansi perbandingan ini terletak pada sifat komplementer kedua pendekatan tersebut. Abū Hilāl tidak membatalkan kerangka Ibn Fāris, melainkan melengkapinya: pendekatan etimologis Ibn Fāris menjelaskan stabilitas makna

dasar, sementara pendekatan fungsional Abū Hilāl menjelaskan diferensiasi makna dalam konteks konkret. Dengan demikian, kontribusi Abū Hilāl dapat dipahami sebagai tahap lanjutan dalam tradisi linguistik Arab klasik, yang menggeser perhatian dari struktur historis makna menuju performativitas makna dalam komunikasi. Dari sini, pembahasan dapat diarahkan pada tokoh berikutnya, ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, yang memperluas dimensi makna ke ranah retorika dan teori dalālah melalui konsep al-naẓm.

2. Abū Hilāl al-ʿAskarī dan Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Perbandingan Abū Hilāl dengan ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī menempatkan dalam jalur perkembangan yang berbeda namun saling berkelindan. Meskipun Abū Hilāl al-ʿAskarī dan ʿAbd al- Qāhir al-Jurjānī sama-sama menolak pemahaman bahasa yang dangkal dan reduktif yang menyamakan makna hanya pada level padanan kamus, namun keduanya memandang makna sebagai hasil interaksi dinamis antara lafaz, struktur, dan konteks, bukan sebagai entitas leksikal yang berdiri sendiri. Dalam kerangka ini, bahasa dipahami sebagai sistem pilihan bermakna yang setiap unsurnya berkontribusi pada efek semantik dan komunikatif tertentu. Abū Hilāl menegaskan bahwa perbedaan lafaz meniscayakan perbedaan makna—sekecil apa pun—yang baru tampak ketika dianalisis dalam konteks pemakaian. Sementara itu, al-Jurjānī menekankan bahwa makna tidak dapat dilepaskan dari susunan (naẓm) dan relasi antarunsur bahasa. Keduanya, dengan demikian, bersepakat bahwa makna tidak pernah "siap pakai," melainkan dihasilkan melalui proses relasional (Larsen, 2018; Ali, 2022).

Titik temu lainnya terletak pada perhatian terhadap efek makna. Abū Hilāl, melalui pembedaan makna leksikal dan kontekstual, menunjukkan bagaimana pilihan kata menghasilkan efek tertentu pada pemahaman pembaca atau pendengar. Al- Jurjānī mengembangkan gagasan ini pada level yang lebih struktural dengan menunjukkan bahwa efek retoris—terutama

dalam Al-Qur'an—lahir dari keterpaduan susunan kata, bukan dari kata secara terpisah. Dalam perspektif keduanya, bahasa bekerja sebagai mekanisme penghasil makna dan pengaruh, sehingga analisis kebahasaan harus memperhitungkan dimensi fungsional dan estetik secara bersamaan (Thaver, 2018; Atabik, 2021).

Perbedaan fokus keilmuan antara Abū Hilāl dan al- Jurjānī tampak jelas pada titik masuk analisis mereka. Abū Hilāl berangkat dari pembedaan makna pada level leksikal dan kontekstual, dengan menelaah pasangan lafaz yang sering dianggap sinonim lalu menunjukkan perbedaan fungsi dan efeknya dalam penggunaan nyata. Pendekatan ini menempatkan makna sebagai fenomena yang berakar pada pilihan kata dan situasi pemakaian. Sebaliknya, al-Jurjānī berangkat dari struktur sintaksis dan relasi antarunsur bahasa melalui konsep al-naẓm, yakni keteraturan susunan yang menghasilkan makna dan keindahan retoris. Fokus al-Jurjānī bukan pada kata sebagai unit terpisah, melainkan pada bagaimana kata-kata berinteraksi dalam satuan kalimat dan wacana (Rammuny, 1985; Noy, 2018).

Perbedaan ini menunjukkan bahwa keduanya bergerak di jalur yang berbeda namun saling melengkapi. Abū Hilāl menyediakan analisis semantik mikro yang menekankan presisi pilihan lafaz, sedangkan al-Jurjānī mengembangkan analisis makro yang menekankan relasi struktural dan efek retoris. Dengan kata lain, Abū Hilāl menjawab pertanyaan tentang "apa perbedaan makna antar lafaz," sementara al-Jurjānī menjawab pertanyaan tentang "bagaimana susunan lafaz menghasilkan makna dan keindahan." Perbedaan fokus ini bukan kontradiksi, melainkan pembagian wilayah analisis yang memperkaya tradisi linguistik Arab klasik (Noy, 2025).

Integrasi antara dalālah dan balāghah menjadi titik penting dalam memahami relasi Abū Hilāl dan al-Jurjānī. Gagasan Abū Hilāl tentang presisi makna menyediakan fondasi semantik yang memungkinkan teori balāghah al-Jurjānī bekerja secara

akurat. Tanpa pembedaan makna yang cermat pada level leksikal, teori al- naẓm berisiko jatuh pada generalisasi retoris yang mengabaikan nuansa makna kata. Oleh karena itu, kontribusi Abū Hilāl dapat dipahami sebagai prasyarat konseptual bagi pengembangan balāghah yang matang: ia memastikan bahwa setiap unsur dalam susunan bahasa membawa makna yang spesifik dan terukur (Fontana, 2024; Md & Nasir, 2024).

Dari perbandingan ini tampak jelas bahwa kontribusi spesifik Abū Hilāl terhadap tradisi linguistik Arab terletak pada penguatan fondasi semantik yang presisi, yang kemudian memungkinkan pengembangan teori retorika dan struktur makna oleh al-Jurjānī. Posisi Abū Hilāl bukan sekadar pendahulu kronologis, melainkan penyedia landasan analitis yang menjembatani kajian makna leksikal dan teori balāghah. Temuan ini membuka jalan bagi pembahasan berikutnya mengenai kontribusi Abū Hilāl terhadap penguatan semantik Arab secara umum dan implikasinya bagi kajian balāghah serta tafsir linguistik.

Kontribusi teoretis utama Abū Hilāl al-ʿAskarī terletak pada penegasan presisi makna sebagai prinsip dasar analisis bahasa. Dalam kerangka ini, setiap lafaz dipahami sebagai pilihan bermakna yang membawa fungsi semantik tertentu, bukan sebagai alternatif bebas yang dapat saling menggantikan tanpa konsekuensi. Presisi dimaknai sebagai keharusan metodologis untuk menautkan lafaz dengan konteks, tujuan ujaran, dan efek makna yang dihasilkan. Dengan demikian, analisis bahasa tidak berhenti pada kesepadanan definisi, melainkan bergerak pada pembedaan fungsi dan implikasi makna. Prinsip ini secara implisit menolak asumsi sinonimitas mutlak dan menempatkan bahasa sebagai sistem diferensiasi yang terstruktur. Posisi tersebut sejalan dengan kritik modern terhadap sinonimi yang menekankan ilusi kesetaraan makna pada level leksikal (Ali, 2022). Dalam tradisi filologi Arab, gagasan ini menggeser fokus dari enumerasi kata

ke analisis pilihan kata. Presisi, karenanya, menjadi fondasi epistemik bagi kajian semantik yang bertanggung jawab.

Dampak prinsip presisi makna ini terasa nyata pada praktik leksikografi dan tradisi linguistik Arab. Pertama, ia mengoreksi praktik kamus yang kerap menyederhanakan makna dengan mengelompokkan kata-kata berbeda sebagai sinonim tanpa penjelasan fungsional. Abū Hilāl menunjukkan bahwa pendekatan demikian berisiko mengaburkan perbedaan makna yang justru penting bagi pemahaman teks. Kajian leksikografi kontemporer mengakui masalah ini dan mendorong pengayaan deskripsi makna berbasis konteks dan penggunaan (Thoyyibah & Eltoukhy, 2021). Kedua, prinsip presisi makna memperkaya analisis bahasa sastra, karena memungkinkan kritik sastra menilai pilihan diksi sebagai strategi semantik yang sadar. Pilihan lafaz tidak lagi dianggap kebetulan stilistik, melainkan bagian dari konstruksi makna dan efek estetik. Hal ini sejalan dengan pandangan filologi yang menempatkan makna dalam ketegangan antara kebebasan ekspresi dan keterikatan sistem bahasa (Larsen, 2018).

Ketiga, prinsip ini mendorong pembacaan teks yang lebih sensitif terhadap konteks, baik konteks linguistik maupun pragmatik. Abū Hilāl menegaskan bahwa makna aktual lahir dari pemakaian, sehingga analisis harus memperhitungkan situasi ujaran dan tujuan komunikatif. Pendekatan ini membuka jalan bagi integrasi semantik klasik dengan kajian pragmatik modern yang menekankan peran konteks dalam pemaknaan. Dalam kajian bahasa Arab mutakhir, sensitivitas terhadap konteks terbukti krusial untuk menghindari reduksionisme makna, baik dalam teks sastra maupun keagamaan (Mahmoud & Zrigui, 2019). Dengan demikian, presisi makna tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga operasional dalam praktik analisis bahasa.

Dalam ranah balāghah, pembedaan makna yang sistematis ala Abū Hilāl menyediakan dasar semantik yang kokoh bagi analisis keindahan bahasa. Keindahan tidak dipahami semata

sebagai efek estetika, melainkan sebagai hasil pilihan makna yang presisi dan terintegrasi dengan struktur. Dengan fondasi ini, analisis balāghah dapat menilai mengapa satu lafaz lebih efektif daripada yang lain dalam menghasilkan efek retoris tertentu. Pandangan ini beririsan dengan teori al-naẓm al-Jurjānī yang menekankan relasi struktural, namun presisi makna Abū Hilāl memastikan bahwa setiap unsur dalam struktur tersebut membawa beban semantik yang terukur (Atabik, 2021; Fontana, 2024). Oleh karena itu, kontribusi Abū Hilāl dapat dipahami sebagai prasyarat semantik bagi pengembangan balāghah yang analitis, bukan impresional.

Relevansi gagasan Abū Hilāl semakin tampak dalam tafsir linguistik Al-Qur'an. Pertama, ia secara metodologis menolak asumsi sinonim mutlak, sehingga setiap perbedaan diksi Qur'ani diperlakukan sebagai perbedaan makna yang bermakna. Kedua, pendekatan ini menguatkan argumen ketepatan diksi Qur'ani, karena menunjukkan bahwa pilihan lafaz dalam Al-Qur'an tidak dapat diganti tanpa mengubah nuansa makna dan efek retoris. Ketiga, ia membuka ruang analisis semantik yang lebih mendalam, yang menggabungkan konteks, fungsi, dan tujuan wacana. Sejumlah kajian kontemporer menegaskan bahwa pembedaan lafaz dalam Al-Qur'an—yang sering dianggap sinonim—justru menjadi kunci untuk memahami kedalaman makna dan strategi retorik teks suci (Thaver, 2018; Al-Rawashdeh, 2014). Dengan demikian, warisan Abū Hilāl berkontribusi langsung pada metodologi tafsir yang linguistik dan argumentatif.

Secara keseluruhan, Abū Hilāl al-'Askarī menempati posisi strategis dalam tradisi intelektual Arab sebagai jembatan antara linguistik, balāghah, dan tafsir. Melalui penegasan presisi makna, ia memperkuat fondasi semantik bagi analisis bahasa yang akurat dan bertanggung jawab. Kontribusinya tidak hanya relevan dalam konteks klasik, tetapi juga beresonansi dengan problematika linguistik modern yang menuntut sensitivitas terhadap konteks dan fungsi makna. Dengan demikian, pemikiran Abū Hilāl tetap

aktual sebagai kerangka teoretis untuk memahami bahasa Arab sebagai sistem makna yang presisi, dinamis, dan berlapis.

Implikasi Teoretis dan Aplikatif

Implikasi teoretis pemikiran Abū Hilāl al-ʻAskarī bagi kajian Al-Qur'an terutama tampak pada penegasan presisi diksi Qur'ani. Dengan menolak asumsi sinonim mutlak, pendekatan ini mengafirmasi bahwa setiap pilihan lafaz dalam Al-Qur'an bersifat intensional dan sarat makna. Perbedaan kata yang secara leksikal tampak berdekatan justru mengandung nuansa semantik, retoris, dan pragmatis yang tidak dapat dipertukarkan. Prinsip ini memperkuat paradigma tafsir linguistik yang memandang Al- Qur'an sebagai teks dengan sistem makna yang sangat terstruktur, di mana variasi lafaz merefleksikan variasi fungsi dan konteks (Ali, 2022). Dengan demikian, tafsir tidak lagi bergantung pada penyamaan makna, melainkan pada analisis diferensiasi makna yang cermat dan argumentatif.

Penolakan terhadap sinonimitas mutlak juga berimplikasi langsung pada metodologi tafsir linguistik. Tafsir yang berangkat dari asumsi sinonim sering kali mereduksi kompleksitas makna dan mengabaikan dimensi kontekstual serta retoris teks. Sebaliknya, pendekatan Abū Hilāl mendorong mufasir untuk menelusuri alasan pemilihan lafaz tertentu dan implikasi maknanya dalam struktur ayat. Hal ini sejalan dengan kajian-kajian modern yang menekankan bahwa makna Qur'ani dibangun melalui relasi antara lafaz, konteks, dan tujuan wacana, bukan melalui substitusi kata semata (Thaver, 2018; Al-Rawashdeh, 2014). Dengan kerangka ini, tafsir linguistik memperoleh landasan teoretis yang lebih kuat dan konsisten.

Dalam konteks pengajaran bahasa Arab, pemikiran Abū Hilāl membawa implikasi penting terkait perlunya pengajaran nuansa makna. Kosakata tidak seharusnya diajarkan sebagai daftar sinonim yang dapat saling menggantikan, melainkan sebagai jaringan makna dengan fungsi dan konteks yang berbeda.

Penguasaan bahasa yang bermakna menuntut pemahaman terhadap perbedaan halus antar-lafaz, baik dari sisi semantik maupun pragmatik. Pendekatan ini berkontribusi pada pengembangan kompetensi komunikatif pembelajar, karena mereka belajar memilih kata secara tepat sesuai konteks, bukan sekadar menghafal padanan makna.

Sebaliknya, praktik pedagogis yang menyederhanakan kosakata dengan menyajikan sinonim secara longgar berpotensi melemahkan sensitivitas semantik pembelajar. Kritik terhadap penyederhanaan ini telah disuarakan dalam kajian leksikografi dan pengajaran bahasa Arab kontemporer, yang menekankan pentingnya deskripsi makna berbasis penggunaan (Thoyyibah & Eltoukhy, 2021). Prinsip presisi makna Abū Hilāl dapat dijadikan dasar untuk merancang materi ajar yang lebih reflektif dan kontekstual, sehingga pembelajaran kosakata tidak terlepas dari fungsi wacana dan tujuan komunikasi.

Lebih jauh, pemikiran Abū Hilāl menunjukkan relevansi yang kuat dengan semantik modern. Penekanannya pada diferensiasi makna dan relasi antar-lafaz memiliki titik temu dengan teori semantic field sebagaimana dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu, yang memandang makna sebagai bagian dari jaringan konseptual dalam suatu sistem bahasa. Dalam kedua pendekatan ini, makna tidak berdiri sendiri, melainkan ditentukan oleh relasinya dengan kata-kata lain dalam medan semantik tertentu. Perspektif ini memperkuat argumen bahwa sinonim mutlak sulit dipertahankan secara teoretis, baik dalam linguistik klasik maupun modern.

Selain itu, metodologi Abū Hilāl selaras dengan semantik kontekstual dan pragmatik, yang menekankan bahwa makna aktual bergantung pada konteks pemakaian dan efek ujaran. Pandangan ini menemukan resonansi dalam kajian linguistik kontemporer yang memadukan semantik dengan analisis konteks, penggunaan, dan tujuan komunikasi (Mahmoud & Zrigui, 2019). Dengan demikian, Abū Hilāl al-ʻAskarī dapat dipandang

bukan hanya sebagai tokoh klasik, tetapi sebagai pemikir yang menawarkan kerangka konseptual lintas zaman, relevan bagi kajian Al-Qur'an, pedagogi bahasa Arab, dan pengembangan teori semantik modern.

Kesimpulan

Kajian ini menegaskan bahwa gagasan Abū Hilāl al-'Askarī secara sistematis menolak konsep sinonim mutlak dalam bahasa Arab. Penolakan tersebut bukan bersifat polemis atau intuitif, melainkan berlandaskan argumen linguistik yang memandang bahasa sebagai sistem diferensiasi makna. Melalui prinsip lā tarāduf fi al-lughah, Abū Hilāl menunjukkan bahwa setiap perbedaan lafaz—sekecil apa pun—mengandung perbedaan fungsi, konteks, atau efek makna. Dengan demikian, kemiripan makna (*taqārub al-ma'nā*) tidak pernah identik dengan kesamaan makna total, dan klaim sinonimitas mutlak menjadi tidak dapat dipertahankan secara teoretis.

Dalam kerangka tersebut, *al-Furūq al-Lughawiyyah* ditempatkan sebagai karya penting dalam sejarah semantik Arab. Karya ini tidak sekadar menghimpun pasangan kata yang dianggap mirip, tetapi menghadirkan metodologi pembedaan makna yang berorientasi pada pemakaian, konteks, dan dampak semantik. Posisi *al-Furūq* melampaui fungsi leksikografis, karena ia menawarkan kerangka konseptual yang menjembatani linguistik, balāghah, dan tafsir. Dengan pendekatan ini, Abū Hilāl berkontribusi pada pematangan kajian makna dalam tradisi Arab klasik dan menyediakan landasan bagi analisis bahasa yang presisi dan argumentatif.

Berdasarkan temuan tersebut, kajian ini merekomendasikan pengembangan penelitian lanjutan dalam dua arah utama. Pertama, dalam linguistik Arab, prinsip presisi makna Abū Hilāl dapat dikembangkan melalui studi komparatif lintas-korpus untuk memetakan pola diferensiasi makna secara lebih luas. Kedua, dalam tafsir linguistik, pendekatan anti-sinonimitas ini

membuka ruang analisis yang lebih mendalam terhadap diksi Al-Qur'an, sehingga ketepatan pilihan lafaz dapat dijelaskan secara sistematis dan kontekstual.

Sebagai penutup, fokus kajian berikutnya yang menjanjikan terletak pada integrasi pemikiran Abū Hilāl dengan kajian linguistik modern, khususnya semantik kontekstual, pragmatik, dan analisis berbasis korpus digital Al-Qur'an. Integrasi ini berpotensi memperkaya pemahaman tentang jaringan makna Qur'ani melalui pemodelan data yang empiris, tanpa mengabaikan fondasi teoretis klasik. Oleh karena itu, warisan intelektual Abū Hilāl al-'Askarī tidak hanya memiliki relevansi historis, tetapi juga berkontribusi pada pengembangan linguistik dan studi Al-Qur'an di masa kini.

Daftar Pustaka

Abū Hilāl al-'Askarī. (t.t.). *Al-Furūq al-Lughawiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'*ilm*iyyah.

Al-Abbas, L. S., & Khanji, R. (2019). Lexical analysis of Arabic near-synonyms in the Holy Qur'an: A case study of sanah and 'ām. International Journal of Linguistics, 11(5), 149–165. https://doi.org/10.5296/ijl.v11i5.15241

Al Farros, A., Wijayanti, I., & Agustiar, A. (2024). Meaning recognition terms in Arabic semantic studies. Journal of Humanities Research Sustainability, 1(1), 23–33. https://doi.org/10.70177/jhrs.v1i1.907

Ali, A. (2022). Synonymy in Arabic: Illusion and reality. British Journal of Translation, Linguistics and Literature, 2(1), 59–75. https://doi.org/10.54848/bjtll.v2i1.23

Al-Mousa, Y. (2023). Mutakhayyar al-alfāẓ by Ibn Fāris (A semantic study). Dirasat: Human and Social Sciences, 50(1), 111–126. https://doi.org/10.35516/hum.v50i1.4392

Al-Rawashdeh, B. S. (2014). Arabised terminology issue in the Holy Quran from a modern and critical perspective. International Journal of Linguistics, 6(4), 116–130. https://doi.org/10.5296/ijl.v6i4.6146

Alrefaee, Y., Zakarneh, B., Kumar, T., & Abdul-Qader, A.-G. (2023). Contextual meanings of Qur'anic near-synonyms and their English translations. Journal of Intercultural Communication Research, 52(5), 477–492. https://doi.org/10.1080/17475759.2023.2250796

Alshaikh, H. B. A. (2025). Algorithmic governance and judicial oversight: A comparative analysis of AI integration in administrative decision-making and its implications for judicial review. Journal of Human Sciences at the University of Hail, 2(27), 55–74. https://doi.org/10.64518/jh.2025.v.i27.3

Amin, T., Rasyid, A., & Mas'odi. (2025). The dynamics of Arabic synonyms and semantic sensitivity in foreign language learning: A linguistic-educational integration approach. Journal Evaluation in Education (JEE), 6(3), 695–702. https://doi.org/10.37251/jee.v6i3.1794

Atabik, A. (2021). Al-naẓm stylistic discourse in i'jāz al-Qur'ān based on al-Jurjānī's perspective. Ulumuna, 25(1), 57–83. https://doi.org/10.20414/ujis.v25i1.425

Barnard, A., & McArthur, T. (1986). Worlds of reference: Lexicography, learning and language from the clay tablet to the computer. Man, 21(4), 783. https://doi.org/10.2307/2802952

Copeland, R. (2021). Emotion and the history of rhetoric in the Middle Ages. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780192845122.001.0001

Cross-linguistic semantics. (2008). John Benjamins Publishing Company. https://doi.org/10.1075/slcs.102

Edmonds, P., & Hirst, G. (2002). Near-synonymy and lexical choice. Computational Linguistics, 28(2), 105–144. https://doi.org/10.1162/089120102760173625

Fontana, C. (2024). Al-balāghah's legacy in modern secular journalism. Journal of Arabic Literature, 55(4), 488–525. https://doi.org/10.1163/1570064x-12341538

Ghersetti, A. (2017). Systematizing the description of Arabic: The case of Ibn al-Sarrāj. Asiatische Studien – Études Asiatiques, 71(3), 879–906. https://doi.org/10.1515/asia-2017-0020

Glynn, D. (2009). Polysemy, syntax, and variation (pp. 77–104). John Benjamins Publishing Company. https://doi.org/10.1075/hcp.24.08gly

Glynn, D. (2014). Polysemy and synonymy (pp. 7–38). John Benjamins Publishing Company. https://doi.org/10.1075/hcp.43.01gly

Habash, N. (2007). Arabic morphological representations for machine translation (pp. 263–285). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6046-5_14

Hauer, B., & Kondrak, G. (2020). Synonymy = translational equivalence. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2004.13886

Ibn Fāris. (t.t.). Maqāyīs al-lughah (Ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn). Kairo: Dār al-Fikr.

Izutsu, T. (1964). God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Kaye, A. S., & Holes, C. (1997). Modern Arabic: Structures, functions and varieties. Language, 73(1), 190. https://doi.org/10.2307/416614

Larsen, D. (2018). Meaning and captivity in classical Arabic philology. Journal of Abbasid Studies, 5(1–2), 177–228. https://doi.org/10.1163/22142371-12340039

Lew, R. (2011). Studies in dictionary use: Recent developments. International Journal of Lexicography, 24(1), 1–4. https://doi.org/10.1093/ijl/ecq044

Mahmoud, A., & Zrigui, M. (2019). Sentence embedding and CNN for semantic textual similarity detection in Arabic. Arabian Journal for Science and Engineering, 44(11), 9263–9274. https://doi.org/10.1007/s13369-019-04039-7

Muhammadjonov, F. (2025). The interpretation of the theory of synonymy in the views of Hakim Termizi and Abu Hilal al-Askari: A comparative analysis. Oriental Journal of History, Politics and Law, 5(9), 398–404. https://doi.org/10.37547/supsci-ojhpl-05-09-49

Murphy, M. L. (2018). Synonymy. In Oxford bibliographies in linguistics. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/obo/9780199772810-0220

Noy, A. (2018). The legacy of ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī in the Arabic East. Journal of Abbasid Studies, 5(1–2), 11–57. https://doi.org/10.1163/22142371-12340036

Noy, A. (2025). Rethinking ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī's theory of metaphorical predication. Journal of Arabic Literature, 56(3–4), 231–263. https://doi.org/10.1163/1570064x-12341540

Rizkilah, A. N., & Bashori. (2025). Siyaq al-kalām sebagai kunci nuansa makna dalam Al-Qur'an: Studi semantik kontekstual. Semantik: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa dan Budaya, 3(3), 110–121. https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1833

Thaver, T. (2018). Language as power: Literary interpretations of the Qur'an in early Islam. Journal of the Royal Asiatic Society, 28(2), 207–230. https://doi.org/10.1017/s1356186317000633

Thoyyibah, A., & Eltoukhy, A. M. (2021). Comparative analysis of Kaba, al-ʿAshrī and al-Biṣrī dictionaries. Izdihar: Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature, 4(1), 85–106. https://doi.org/10.22219/jiz.v4i1.15792

Uhrig, P. (2015). Why the principle of no synonymy is overrated. Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik, 63(3), 323–337. https://doi.org/10.1515/zaa-2015-0030

Yaqin, M. A. (2022). Criticism of literature by Abū Hilāl al-ʿAskarī in al-Ṣināʿatayn. Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab, 8 (1). https://doi.org/10.24252/diwan.v8i1.26594

02

KAJIAN SEMANTIK LEKSIKAL: Perbedaan Konsep Allāh dan Rabb dalam Islam

Musthofa

Pendahuluan

Bahasa merupakan sarana untuk mengekspresikan keinginan, pemikiran, dan konsep, bahkan konsep-konsep penting dalam ajaran agama. Di dalam ajaran agama Islam, ada dua kata atau istilah penting yang merepresentasikan konsep utama beragama, yaitu kata "*Allāh* about:blank (الله)" dan "*Rabb* (الرَّبُّ)". Dua kata ini memiliki posisi yang sangat penting dan sentral dalam Islam karena keduanya menunjuk pada konsep ke-Tuhan-an yang merupakan konsep yang sangat penting dan utama dalam ajaran Islam. Namun pada umumnya, orang menganggap bahwa Allah adalah Rabb, dan Rabb adalah Allah. Anggapan tersebut tidaklah salah, karena esensi yang ditunjuk oleh kedua kata atau istilah tersebut adalah satu dan sama. Namun dilihat dari sisi bahasa, dua kata tersebut merupakan dua istilah yang menunjuk pada konsep yang berbeda, tetapi sering diasumsikan sebagai sesuatu yang sama. Allah adalah Rabb, dan Rabb adalah Allah. Apakah hal ini salah? Jawabannya bisa benar dan bisa salah.

Jawaban pertanyaan di atas bisa benar ketika kedua kata tersebut dimaksudkan untuk menunjuk pada satu objek yang sama, yaitu "Tuhan". Tuhan bisa disebut Allah, dan juga bisa disebut Rabb. Namun di sisi lain, jawabannya bisa salah jika kita mengacu pada kedua bentuk kata tersebut yang berbeda satu dengan yang lainnya. Dalam kajian linguistik, bentuk kata yang berbeda akan menghasilkan makna yang juga berbeda. Apalagi, jika dilihat dari sisi bentuknya, maka kata "Allah" dan "Rabb" dengan jelas memiliki bentuk yang berbeda. Jika demikian, maka kedua kata yang dari sisi bentuknya berbeda tersebut, tentu keduanya memiliki makna yang juga berbeda.

Kata "Allah" bisa jadi mewakili dan merepresentasikan makna yang berbeda dengan kata "Rabb". Begitu juga sebaliknya, kata "Rabb" juga bisa jadi mewakili dan merepresentasikan makna yang berbeda dengan kata "Allah". Nah, dari sini, maka bisa muncul pertanyaan: Apa makna kata «Allah»? Apa cakupan maknanya? Dan apa makna intinya? Demikian juga, apa makna kata «Rabb»? Apa cakupan maknanya? Apa makna intinya? Pertanyaan-pertanyaan ini akan coba diuraikan di dalam tulisan ini dengan mnggunakan pendekatan semantik leksikal.

Pembahasan

1. Semantik Leksikal

Salah satu bidang kajian dalam linguistik adalah kajian semantik. Semantik adalah ilmu yang mempelajari arti kata dan frase (Wehmeier, 2005: 1.379). Semantik memiliki dua bidang kajian, yaitu semantik gramatikal dan semantik leksikal (Verhaar, 2006: 385). Semantik leksikal adalah kajian semantik yang membahas dan merekam kata dan maknanya yang telah dileksikalkan dalam bahasa tertentu, yang disebut "leksikon" (Stede, 1999: 85). Dalam kajian semantik leksikal, leksikon memiliki posisi yang sangat penting. Leksikon mencakup keseluruhan perbendaharaan kata yang ada pada suatu bahasa, dan biasanya direkam, dicatat, dan didaftar dalam sebuah kamus dalam bentuk "entri kata" atau "entri kamus".

Setiap kata beserta maknanya yang tercatat di dalam sebuah kamus merupakan bukti otentik yang merepresentasikan bahasa yang digunakan oleh masyarakat. Cakupan kata yang terekam dan tercatat di dalam sebuah kamus bisa berbeda, baik dari sisi kuantitas kata maupun maknanya. Hal ini bisa disebabkan oleh perkembangan dan perubahan dalam pembentukan kata maupun maknanya, sehingga bisa jadi sebuah kata tercatat di dalam sebuah kamus, tetapi tidak tercatat di kamus sebelumnya, atau kamus sesudahnya.

Namun terlepas dari perbedaan cakupan entri dalam beberapa kamus, "*setiap kata yang tercatat dalam kamus umumnya memiliki banyak makna*". Makna-makna ini bisa berkaitan dengan kata yang lain di dalam kamus yang digunakan untuk memaknai sebuah kata. Setiap kata sebagai entri dalam sebuah kamus tidak bisa berdiri sendiri, karena "*setiap entri kata memiliki makna atau beberapa makna yang perlu atau bahkan harus dijelaskan menggunakan kata lain*" dalam kamus. Oleh karenanya, kata-kata yang ada dalam kamus merupakan jaringan kata dan makna yang saling terkait satu dengan lainnya.

Sebuah kata dalam suatu bahasa adalah simbol atau tanda untuk suatu objek yang perlu untuk ditandai. Ada objek riil yang berada di alam semesta yang disebut "*fakta*", dan ada objek ideal yang berada di dalam pikiran yang disebut "*konsep*", atau "*citra mental*". Antara objek riil dengan tanda bahasa yang berupa kata, yang menunjuk pada objek riil, dimediasi oleh konsep atau objek ideal yang ada di dalam pikiran. Dengan demikian, "*bahasa atau tanda bahasa pada dasarnya adalah gambaran dari realitas, atau copy dari realitas, dan merupakan representasi dari realitas*".

Sebuah objek bisa ditandai dengan sebuah tanda dalam bentuk kata, atau bisa ditandai dengan banyak tanda dalam bentuk banyak kata. Dua kata atau lebih yang berbeda bisa jadi menunjuk pada sebuah objek yang sama. Namun, meskipun objeknya sama, tetapi jika fokus atau sudut pandang yang menjadi dasar di dalam menentukan dan menciptakan kata atau

istilah yang menunjuknya berbeda, maka akan menghasilkan kata atau istilah yang berbeda pula. Di samping itu, "*sebuah objek senantiasa memiliki relasi dengan objek lain, dan relasinya bisa berbeda-beda*". Jika sebuah objek dilihat dari sudut pandang relasinya yang berbeda, maka akan menghasilkan kata atau istilah beserta maknanya yang berbeda, tergantung pada apa relasinya. Setiap objek di alam semesta ini memiliki relasi yang bisa berbeda-beda. Perbedaan relasi objek inilah yang mempengaruhi terciptanya tanda bahasa atau kata yang berbeda. Oleh karenanya, "*makna sebuah kata bersifat relatif, dalam arti tergantung pada relasi objek yang ditunjuknya dengan apa, atau konteksnya apa*".

Keadaan, bentuk, atau relasi objek yang berbeda akan menghasilkan tanda bahasa yang berbeda, dan juga makna yang berbeda. Sebuah kata bisa memiliki makna yang banyak. Makna-makna ini bisa identifikasi sebagai "*makna inti*", dan "*makna cakupan atau tambahan*". Makna inti biasanya bisa diidentifikasi sebagai makna pertama yang ada di dalam kamus, meskipun tidak selalu. Sedangkan makna cakupan atau tambahan adalah makna-makna lain yang mengikuti makna pertama, dan biasanya terkait dengan konteks tertentu. Penentuan makna inti dari sebuah kata tergantung dari tradisi dan budaya yang berlaku di masyarakat pengguna bahasa di dalam memaknai kata. Bahkan terkadang makna inti ditempatkan setelah makna tambahan karena kebiasaan dan peggunaan makna tersebut yang umum berlaku pada suatu masyarakat. Semua ini menunjukkan bahwa sebuah kata bisa memiliki banyak makna, dan bisa terus bertambah maknanya sesuai perkembangan masyarakat pemilik bahasa.

2. Makna kata "Allāh" dan "Rabb"

a. Makna kata "Allah (الله)".

Di dalam kamus bahasa Arab, ada beberapa asal usul mengenai kata "Allah". Di antaranya adalah:

Pertama, kata "Allah" berasal dari "أَلَهَ – يَأْلَهُ – إِلَهٌ". *Masdar* dari derivasi kata tersebut jika ditambah "الَ", maka akan menghasilkan kata "الإِلَهُ". Jika huruf "إ" pada

kata "الإِلَهُ" dibuang, maka akan menghasilkan kata "الله". Oleh karenanya, kata "الإِلَهُ" adalah sama dengan kata "الله", dan menunjuk kepada-Nya. Kata ini menunjuk kepada "Tuhan Yang Satu". *Jamak* dari kata "الإِلَهُ" adalah "الآلِهَةُ", yang memiliki arti "banyak tuhan", yang menunjuk kepada "berhala (الأصنام)".

Makna kata "الإِلَهُ" atau "الله" di antaranya memiliki makna:

1) Sesuatu yang disembah, diabdi, atau dihamba (معبود).

Secara umum, kata ini di antaranya berkaitan dengan makna "sesuatu yang disembah, diabdi, atau dihamba (معبود)". Hal ini disebutkan di dalam kamus "*Lisān al-ʿArab*" bahwa "كل ما اتخذ من دونه معبوداً إِلَهٌ عند متخذه" (*segala sesuatu yang dijadikan sebagai sesembahan atau yang dibadi selain Allah disebut "إِلَهٌ" bagi yang menjadikannya*) (Manẓūr, tt, 1, 2: 114). Berdasarkan pada makna ini, maka segala sesuatu atau apapun yang dijadikan oleh seseorang sebagai sesuatu yang disembah, diabdi, atau dihamba (معبود) adalah "إِلَهٌ" atau "*tuhan*" bagi yang menjadikannya.

Jika kita memperhatikan makna di atas, maka terdapat dalam konsep kata "Allah" terkandung konsep penyembahan, penghambaan, pengabdian, atau ibadah (عبادة). Artinya, adanya konsep "Allah" ini berkaitan dengan konsep "ibadah". Istilah "ibadah" dalam bahasa kita bisa dipadankan dengan "pengabdian atau penghambaan diri" yang di dalamnya terkandung makna "ketaatan, kepatuhan (الطاعة), dan ketundukan (الخضوع)" terhadap "sesuatu yang diabdi atau dihamba (معبود)". Jika demikian, maka adanya konsep "ibadah" pada dasarnya terdiri dari atau tidak bisa dilepaskan dari konsep "penyembah, hamba, pengabdi" atau "*'abid* (عابد)" dan "yang disembah, yang dihamba, yang diabdi" atau "ma'bud (معبود)". Konsep "ibadah" ini dapat dirumuskan menjadi: ibadah (عبادة) = hamba,

penyembah, yang mengabdi, pengabdi, atau '*abid* (عابد) + kerja, tindakan menghamba, kerja, tindakan mengabdi, atau *'abada* (عبد) + objek yang dihamba, disembah, diabdi, atau *ma'bud* (معبود). Di dalam hubungan aktivitas kerja antara "pengabdi (عابد)" terhadap "yang diabdi (عابد)" terkandung makna "ketaatan, kepatuhan (الطاعة), dan ketundukan (الخضوع), atau bahkan rasa takut (خشية, خوف)" dari "pengabdi" terhadap "sesuatu yang diabdi atau dihamba (معبود)". Rumus ini bisa disederhanakan menjadi: **''عابد'' + ''عبد (''الطاعة'', ''الخضوع'', ''خشية, خوف'' + ''معبود'''')** = **عبادة**.

Dalam konsep ajaran Islam, *'abid* bisa manusia, jin, malaikat, dan syetan, sedangkan *ma'bud* adalah Allah. Ini yang benar dan yang dikehendaki oleh Allah. Tetapi dalam realitasnya, manusia bisa jadi menjadikan *"ma'bud"*nya berupa dewa, jin, syetan, manusia, patung, matahari, hewan sapi, batu, atau yang lainya. Pengabdian atau penghambaan kepada kelompok ini kemudian menghasilkan "*tuhan-tuhan yang banyak dan bermacam-macam* (الآلِهَةُ) atau berhala (الأصنام)". Ini yang salah dan tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Berkaitan dengan hal ini, dalam realitas kehidupan sehari-hari di masyarakat, manusia bisa saja mengabdi, menghamba, dengan rasa tunduk, patuh, atau takut, kepada Nabi, pemimpin, orang tua, guru, kyai, ulama, atau yang lainnya. Tindakan ini bisa ungkapkan dengan kata-kata seperti: *mengikuti*, *menghormati*, *memuliakan*, atau yang lainnya, yang di dalamnya terdapat rasa *ketaatan*, *kepatuhan*, dan *ketundukan* sebagai sebuah bentuk pengabdian seseorang kepada mereka. Bahkan dalam kehidupan sehari-hari, seseorang bisa tunduk dan patuh kepada hawa nafsunya. Tindakan seperti ini ada di alam kehidupan di masyarakat dan juga disebutkan di dalam Al-Qura'an: أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

artinya: *Sudahkah engkau (Muhammad) melihat orang yang menjadikan keinginannya (hawa nafsunya) sebagai tuhannya? Apakah engkau akan menjadi pelindungnya?* (QS. Al-Furqan: 43) dan أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ artinya: *Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya sesat dengan pengetahuan-Nya,dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya serta meletakkan tutup atas penglihatannya? Maka siapakah yang mampu memberinya petunjuk setelah Allah (membiarkannya sesat)? Mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?* (QS. Al-Jatsiyah: 23). Pengabdian atau penghambaan terhadap hawa nafsu ini kemudian akan menghasilkan kesesatan bagi manusia.

Lalu, apakah orang yang tunduk, patuh, atau takut kepada Nabi, pemimpin, orang tua, guru, kyai, ulama, atau yang lainnya ini salah dan juga sesat? Jawaban untuk pertanyaan ini bisa kita lihat dan perhatikan pada kehidupan sehari-hari di masyarakat. Dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat, seseorang bisa "*lebih taat, tunduk, patuh,* atau *takut*" kepada sesuatu *selain Allah sehingga seakan-akan ia menganggap atau menjadikan sesuatu itu seperti, sebagai tuhan* (إِلٰه). Jika seseorang "*taat, tunduk, patuh,* atau *takut*" kepada sesuatu *selain Allah*, termasuk "*taat, tunduk, patuh,* atau *takut*" kepada Nabi, pemimpin, orang tua, guru, kyai, ulama, atau yang lainnya, dan hanya berhenti di situ, maka orang tersebut bisa masuk dalam kategori menduakan atau menyekutukan Allah. Tindakan seperti ini terjadi pada kaum Nasrani yang menganggap Nabi Isa sebagai anak Tuhan atau Tuhan, dan juga terjadi pada kaum Yahudi yang menganggap Uzair sebagai anak Tuhan atau Tuhan. Tindakan "*taat, tunduk, patuh,* atau *takut*" kepada Nabi, pemimpin, orang

tua, guru, kyai, ulama, atau yang lainnya sebagai sebuah bentuk pengabdian, penghormatan, atau pemuliaan, pada dasarnya ada dan terjadi di masyarakat. Namun tindakan seperti ini, dalam ajaran Islam, *tidak boleh* hanya berhenti pada ketaatan, ketundukan, kepatuhan, pengabdian, penghormatan, atau pemuliaan kepada mereka saja, tetapi harus dilakukan sebagai bentuk ketaatan, ketundukan, kepatuhan, pengabdian, penghormatan, atau pemuliaan terhadap Dzat Yang Maha ditaati, dipatuhi, ditunduki, diabdi, dihormati, dan dimuliakan yaitu "Allah". Artinya, semua tindakan tersebut harus diniatkan sebagai sarana menuju atau dalam rangka "*taat*, *tunduk, patuh, takut,* atau pengabdian dan penghambaan kepada Allah **".** Jadi, terhadap apapun yang kita taati, patuhi, tunduki, takuti, dan abdi di dunia ini, mestinya tidak lain adalah dalam rangka taat, takut, patuh, tunduk dan mengabdi kepada Dzat Yang Maha kita taati, takuti, patuhi, tunduki, dan abdi, yaitu "Allah", Tuhannya semua hal yang dianggap dan dijadikan sebagai tuhan oleh manusia (*Ilāhul ālihah* إله الآلهة).

2) Sesuatu yang membingungkan (تَحَيُّر).

Makna ini ada dan disebutkan di dalam kamus "*Lisān al-ʿArab*" bahwa kata Allah berasal dari "أَلَهَ - يَأْلَهُ - إِلَهٌ" yang berarti "membingungkan". Di dalam kamus disebutkan bahwa "وأصله من أَلَهَ يَأْلَهُ إذا تَحَيَّر، يريد إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وغير ذلك" (asal kata Allah (الله) berasal dari "أَلَهَ يَأْلَهُ" ketika seseorang "merasa bingung", yaitu ketika dia (manusia) sebagai seorang hamba dan berada di hadapan Tuhan Yang Maha Agung dan Maha Tinggi, dan lain sebagainya dari berbagai sifat keagungan Allah) (Manẓūr, tt, 1, 2: 114, ʿUmar, 2008, 1: 113).

Allah sebagai Tuhan Yang Maha Agung memang tidak mudah dipahami oleh hambanya, dan semakin orang memahamiNya, maka ia akan semakin bingung.

Hal ini karena Allah adalah Dzat Yang Mutlak, sedangkan hamba atau manusia terbatas. Manusia yang terbatas yang berupaya memahami Dzat Yang Mutlak tak terbatas, maka hasilnya pasti terbatas. Keterbatasan kemampuan manusia di dalam memahami keagungan Tuhan yang tak terbatas inilah yang menjadikan manusia merasa bingung di dalam memahamiNya.

Bagaimana manusia tidak bingung? Di dalam ajaran Islam disebutkan bahwa Allah adalah Dzat Yang Maha Esa (الله أحد), Maha Besar (الله أكبر), Dzat Yang Awal dan Akhir (هو الأول والأخر), Lahir dan Batin (الظاهر والباطن), Kekal (البقاء), Berdiri Sendiri (قيامه بنفسه), Berbeda dengan makhluk (مخالفة للحوادث), dan lain-lain dari sifat-sifat Allah yang jumlahnya ada 99 sifat. Memahami semua sifat Allah ini bisa sangat membingungkan bagi manusia.

Sebagai contoh, Allah adalah Dzat Yang Maha Esa (الله أحد). Untuk memahami ini, manusia secara nyata dihadapkan pada realitas keberagaman ciptaan yang berbeda-beda di alam semesta. Keberagaman ciptaan ini, dalam kaca mata dan pandangan manusia, tentu akan menghasilkan pemikiran dan pemahaman keterbilangan yang menunjuk pada sesuatu yang banyak. Secara logika, hal ini kemudian menciptakan paradok dalam pemikiran manusia, antara Tuhan Yang Esa dan realitas yang banyak dan bermacam-macam. Bagaimana mungkin Tuhan itu Esa atau Satu, sedangkan realitas di alam semesta ini begitu banyak dan beragam? Apa dan yang mana Tuhan Yang Esa itu? Untuk mengatasi, merespon, dan menjawab persoalan ini, maka di dalam ajaran Islam ada ilmu atau teori yang disebut "tauhid (توحيد)". Istilah tauhid berasal dari kata "وحَّدَ يوحِّد ، توحيدًا", yang berasal dari akar kata "وحَدَ–يَحِد-وَحْدًا ووَحْدَةً وحِدَةً", atau dari akar kata "وحِدَ–يوحَد-وَحْدًا ووَحْدَةً وحِدَةً", yang berarti "satu" atau "sendiri" (Manẓūr, tt, 6, 51: 4.780, ‹Umar, 2008, 4: 2.409). Kemudian, kata

"توحيد" merupakan *masdar* dari "وَحَّدَ", yang mengikuti *wazan* "فَعَّلَ-يُفَعِّلُ-تَفْعِيْل". Secara morfologi, kata "توحيد" memiliki makna "*menyatukan, menjadikan satu, atau mengetahui, menerima, dan mengakui Yang Satu, atau meng-Esa-kan*". Di samping itu, jika didasarkan pada bentuk *ziyādah* dan fungsinya (Al-Ḥamlāwiy, tt.: 79-80), maka kata "توحيد" bisa memiliki makna "banyaknya satu, atau satu yang banyak" (للتكثير), "menjadikan sesuatu yang satu (yang lain) menyerupai yang satu (yang sudah ada)" (صيرورة الشيء شبه شيء), "me*nisbah*kan sesuatu yang satu (yang lain) kepada yang satu (yang sudah ada)" (نسبة الشيء إلى أصل الفعل), "menuju yang satu (yang sudah ada)" (التوجه إلى الشيء), dan "menerima keberadaan yang satu (yang sudah ada)" (قبول الشيء).

Jika kita memperhatikan makna-makna di atas, maka di dalam konsep "tauhid" secara riil terkandung makna yang bisa mewakili realitas yang dihadapi oleh manusia beserta kebingungannya di dalam proses memahami Tuhan. Adanya satu yang banyak, penyerupaan terhadap yang satu, penisbatan kepada sesuatu yang satu, proses pencarian menuju yang satu, dan pada akhirnya, pada titik terakhir, seseorang bisa menemukan, memahami, menerima dan mengakui Yang Satu atau Yang Esa, adalah gambaran umum yang dialami seseorang di dalam proses pencarian dan pemahaman Tuhan. Dalam hal "adanya satu yang banyak", tentu hal ini menimbulkan kesulitan bagi manusia di dalam memilih dan menentukan "yang satu" yang mana yang disebut sebagai Tuhan? Dari sini muncul anggapan atau penyerupaan sesuatu yang satu yang dianggap atau diserupakan sebagai Tuhan. Namun dalam proses ini, manusia tidak bisa begitu saja menerima dan menetapkan sesuatu "yang satu" sebagai Tuhan. Akan tetapi ia akan membuat perbandingan-perbandingan mengenai sesuatu yang satu dengan

sesuatu yang satu lainnya, dengan mempertimbangkan berbagai karakteristik atau sifatnya, seperti: besar-kecil, tinggi-rendah, abadi-rusak, berdiri sendiri-tergantung yang lain, sama-tidak sama dan seterusnya. Atas dasar pemikiran, pemahaman, dan pertimbangan terhadap kriteria-kriteria ini maka manusia kemudian bisa memilih dan menemukan sesuatu "Yang Satu Yang Maha Besar (الله أكبر)" dengan mempertimbangkan dimensi besar-kecil. Pertimbangan dimensi besar-kecil ini tentu tidak bisa dilepaskan dari proses membandingkan realitas keberadaan di alam semesta yang begitu beragam besar dan kecilnya.

Secara logis, manusia tidak akan bisa menerima kalau sesuatu yang dianggap sebagai Tuhan adalah sesuatu yang kecil. Karena sesuatu yang kecil tidak memiliki kekuatan, atau kekuatannya kecil, sedangkan sesuatu yang besar kekuatannya akan besar. Dalam perbandingan besar-kecil ini maka manusia akan bisa menemukan sesuatu yang sifatnya superlatif, yaitu "Yang Paling Besar, Maha Besar, atau Terbesar (أكبر)", yang dianggap sebagai Tuhan. Seberapa besar Tuhan bagi pemahaman manusia, tentu "*Tuhan harus berada pada posisi lebih besar dari segala sesuatu yang dianggap besar oleh manusia*". Jikalau gunung itu besar bagi manusia, misalnya, maka mestinya Tuhan lebih besar dari gunung. Jikalau bumi itu besar bagi manusia, maka mestinya Tuhan lebih besar dari bumi. Dan jikalau langit dan bumi itu besar bagi manusia, maka mestinya Tuhan lebih besar dari langit dan bumi. Begitu seterusnya sehingga dengan proses perbandingan-perbandingan ini, dan tentu di dalamnya ada proses dialektika bingung-tidak bingung, maka manusia akhirnya bisa sampai pada pemahaman atau keyakinan tentang Tuhan Yang Maha Besar sebagai Tuhannya.

Kebingungan dalam mencari Tuhan ini dicontohkan oleh Allah di dalam Al-Quran berkaitan dengan kisah nabi Ibrahim. Awalnya, pada suatu malam, nabi Ibrahim melihat bintang yang bercahaya, lalu ia menganggapnya sebagai Tuhannya. Tapi bintang itu hilang, berarti ia bukan Tuhannya. Kemudian di malam yang lain ia melihat bulan, ia menganggapnya sebagai Tuhannya. Tapi bulan itu juga hilang, berarti ia bukan Tuhannya. Kemudian di suatu pagi hari ia melihat matahari, dan ia menganggapnya sebagai Tuhannya karena matahari lebih besar dan sinarnya lebih terang. Tapi matahari itu juga hilang, berarti ia bukan Tuhannya. Dalam proses mencari dan memahami Tuhan ini, yang di dalam prosesnya terkandung kebingungan, maka nabi Ibrahim sampai pada pemahaman dan keyakinan bahwa Tuhan atau Allah adalah "Tuhan Yang Maha Besar, Yang Menguasai, Mengatur, dan Mengendalikan seluruh alam semesta". (QS. Al-An'ām: 76-79).

Berdasarkan uraian di atas, maka makna "membingungkan" (تَحَيُّر) dari kata "إِلَهٌ" adalah sesuatu yang riil ada dan terjadi pada manusia dalam proses mencari dan memahami Tuhannya. Kebingungan dalam hal memikirkan sesuatu adalah sesuatu yang wajar. Oleh karenanya, Ibnu 'Arabiy menyatakan bahwa "bingung adalah sarana untuk mengetahui hakikat kebenaran sesuatu" (الحيرة وسيلة لمعرفة الحقيقة). Setiap orang yang bingung akan *wushul*, tersambung, sedangkan orang yang telah mendapat petunjuk akan selesai, terputus (كل من حار وصل ..... والذي اهتدى انفصل). Orang yang bisa *wushul*, mencapai pada kebingungan terhadap Yang Maha Benar, maka itulah sebenarnya *wushul* kepada Allah (فالوصول الى الحيرة في الحق هو عين الوصول الى الله). Oleh karenanya, bingung merupakan sentral yang mana pandangan akal dan pandangan syariat akan bermuara (فصارت الحيرة مركزاً اليها

ينتهي النظر العقلي والشرعي). Dan orang yang sampai kepada kebingungan, maka ia akan mencapai tingkatan *wushul* (فمن وصل الى الحيرة فقد وصل) (al-Ḥakīm, 1981: 358-360). Kenapa demikian? Karena dengan adanya bingung, maka manusia telah didorong untuk berfikir di dalam mencari jawaban atas kebingungannya.

Kedua, kata "Allah" berasal dari kata "اللَّيْه", yang merupakan *masdar* dari derivasi kata "لاهَ-يَليهُ-لَيْهاً". Kata "اللَّيْه" memiliki makna "terhalang, tertutup" (تَسَتَّر). Asal usul kata ini dibenarkan oleh Imam Sibawaih (Manẓūr, tt, 5, 45: 4.107). Dimaknai dengan makna ini karena Allah memang tertutup bagi manusia karena keagunganNya, kebesaranNya, dan kesempurnaanNya, sehingga akal manusia tidak mampu menjangkau dan memahaminya (‹Arabiy, 2019: 17). Pemahaman manusia tentang Allah hanya terbatas pada kemampuan berfikir dan ilmunya yang juga terbatas pada hal-hal yang bisa dijangkau oleh panca indera.

Ketiga, kata "Allah" berasal dari kata "اللَّيْه", yang merupakan *masdar* dari derivasi kata "لاهَ-يَليهُ-لَيْهاً". Kata "اللَّيْه" memiliki makna "tinggi" (عَلا وارتفع) (Abādi, 1998: 1.253). Dimaknai demikian karena makna ini menunjukkan ke-MahaTinggi-an Dzat Allah yang mutlak, yang tidak terbatas oleh ruang (‹Arabiy, 2019: 17).

Uraian di atas memberikan informasi kepada kita bahwa dilhat dari sisi leksikal, kata Allah memiliki beberapa asal usul dan juga memiliki beberapa makna yang berbeda. Namun jika dilihat dari sisi makna utamanya, maka makna "ibadah" atau "pengabdian" (عبادة) merupakan makna yang pertama di dalam kamus bahasa Arab. Ini sesuai dengan posisi diciptakannya manusia di dunia ini yang tugasnya adalah "untuk beribadah dan mengabdi kepada Allah".

b. Makna kata "Rabb (الرَّبُّ)".

Di dalam kamus bahasa Arab, kata "Rabb (الرَّبُّ)" masuk dalam entri kata "رَبَبَ". Kata "الرَّبُّ" merupakan *masdar* dari derivasi kata "رَبَّ-يَرُبُّ-رَبًّا". Kata "رَبٌّ" statusnya *mufrad*/tunggal, *jamak*nya "أرباب" atau "رُبُوْب". Kata "الرَّبُّ" merupakan salah satu nama Tuhan selain nama "الله". Kata ini tidak digunakan selain untuk menunjuk kepada "الله" kecuali jika di*idhofah*kan. Kata "الرَّبُّ" menunjuk pada dan memiliki beberapa makna: Pemilik (المالك), Tuan (السيد), Pengatur (الـمُدَبِّر), Pengarah (الـمُرَبِّي), Pelindung, Penanggung (القَيِّم), dan Pemberi Nikmat (الـمُنْعِم) (Manẓūr, tt, 5, 18: 1.546). Masing-masing dari makna ini dapat dijelaskan sebagaimana berikut:

a. Pemilik (المالك).

Kata "المالك" yang berarti "pemilik" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "مَلَكَ-يَمْلِكُ-مِلْك-ومُلْك-مَالِك" yang berarti "memiliki sesuatu" (Abādi, 1998: 2.121-2.122). Oleh karenannya, setiap orang yang memiliki sesuatu disebut "pemilik" (مالك), seperti "pemilik uang dirham" (مالك الدراهم), dan "pemilik pakaian" (مالك الثوب). Oleh karena "pemilik" merupakan salah satu makna kata "Rabb" (الرَّبُّ), maka secara bahasa dapat dikatakan bahwa "rabb dari segala sesuatu adalah penguasanya (مالِكُه), yang berhak (مُسْتَحِقُّه), dan pemilik yang selalu membersamainya (صاحبُه)", (ربُّ كلِّ شيءٍ : مالِكُه ومُسْتَحِقُّه وقيل صاحبُه :). Ketiga makna "Rabb" ini menjadi makna yang menunjuk pada Tuhan karena pada dasarnya Tuhan lah yang memiliki segala sesuatu yang ada di alam semesta, Dia lah yang memiliki hak sepenuhnya, dan Dia lah yang selalu membersamainya. Karenanya, Tuhan disebut sebagai "Tuhan Semesta Alam" (رب العالمين).

b. Tuan (السيد).

Kata "السيد", yang berarti "*tuan, raja, ketua, kepala, atau baginda*", yakni seseorang yang memiliki kemuliaan,

keutamaan, kedudukan tinggi, dan dihormati (Manẓūr, tt, 3, 24: 2.144). Kata "السيد" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "سادَ–يَسُود–سيادةً" yang berarti "menguasai, memerintah, mendominasi". Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah "tuan" memiliki arti "orang tempat mengabdi, orang yang memberi pekerjaan, majikan, kepala atau pemilik (perusahaan, toko, dan sebagainya), orang yang dihormati" (Sugono, dkk., 2008: 1.549). Dalam konteks manusia, istilah "tuan" bisa menunjuk pada "orang yang memiliki kedudukan tinggi, mulia, dan penguasa yang dominan", yang dalam istilah lain, tuan biasa disebut sebagai "*big bos*", atau "bos besar", atau "majikan".

Di dalam bahasa Arab, kata "Rabb" yang menunjuk pada "Tuhan" dimaknai dengan "Tuan" (السيد) karena Tuhan adalah Dzat Yang Paling Berhak untuk diabdi, Yang Paling Berkuasa, Mulia, Maha Murah, dan Maha Penyantun. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Tuhan adalah Tuannya semua tuan, Penguasanya semua penguasa, Rajanya semua raja, Majikannya semua majikan, Bosnya semua bos, Dzat Yang Maha Mulia, Maha Murah, dan Maha Penyantun.

c. *Pengatur* (الـمُدَبِّر).

Kata "الـمُدَبِّر" yang berarti "*pengatur, pengarah, perancang, perencana, atau pelaksana*" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "دَبَّرَ-يُدَبِّرُ-تَدْبِيْر" yang berarti "mengatur, mengarahkan, merancang, merencanakan, atau melaksanakan" sesuatu (‹Umar, 2008, 1: 720-721). Kata "المُدبِّر", yang menjadi salah satu dari makna kata "Rabb", adalah merupakan salah satu dari nama-nama Allah (أسماء الله الحسنى) yang memiliki arti "*Yang mengatur dan menjalankan segala sesuatu dengan kebijaksanaan-Nya dan mengaturnya sesuai dengan kehendak-Nya dan dengan cara yang membuahkan hasil yang baik*" (المُدبِّر: اسم

من أسماء الله الحسنى، ومعناه: الذي يُجري الأمور بحكمته ويصرّفها على (وفق مشيئته وعلى ما يوجب حُسْنَ عواقبها) (Umar, 2008, 1: 721).

Jika makna "mengatur" tersebut diterapkan pada pengaturan "alam semesta", maka kita dapat memahami dan mengetahui bahwa segala yang ada di alam semesta ini diatur oleh Allah. Pengaturan alam semesta oleh Allah ini mencakup "perancangan dan perencanaan" sebelumnya, yang kemudian diimplementasikan dalam proses pengaturan segala sesuatu yang ada di alam semesta, mulai dari tingkat materi yang paling kecil hingga materi yang paling besar. Semuanya diatur dengan mempertimbangkan aspek kebaikan atau keburukan sebelum dan sesudahnya, atau sesuai rencana awal dan akibat yang ditimbulkannya (والتَّدْبِيرُ في الأَمر أَن تنظر إِلى ما تَؤُول إِليه عاقبته) (Manẓūr, tt, 2, 16: 1.321).

Jika kita memperhatikan alam semesta dengan seksama, maka kita tahu bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini satu dengan yang lainya saling terhubung, dan bisa jadi saling bisa mempengaruhi, mengarahkan, atau mengatur. Meski demikian kekuatan sesuatu untuk bisa mempengaruhi atau mengatur sesuatu yang lain itu terbatas, dan sesuai dengan kekuatan yang telah ditetapkan oleh Allah melalui takdirNya.

Segala sesuatu di alam semesta ini punya potensi untuk menarik atau menolak sesuatu yang lain (hukum gravitasi). Ini artinya, setiap sesuatu memiliki potensi untuk bisa mempengaruhi sesuatu yang lain. Sesuatu yang memiliki potensi untuk mempengaruhi sesuatu yang lain ini bagaikan sesuatu yang mengarahkan, mengatur, atau memerintah sesuatu yang lain. Sebagai contoh: "matahari" (dengan sinarnya) mempengaruhi "pohon" (pertumbuhan) melalui proses "fotosistesis". "Pepohonan" mempengaruhi terciptanya "lingkungan" yang "sejuk dan dingin", "lingkungan yang sejuk dan

dingin" mempengaruhi "manusia" (tubuh) menjadi "tidak kepanasan atau gerah", dan "tubuh manusia yang tidak gerah" mempengaruhi manusia untuk "tidak menyalakan kipas angin atau AC". Dalam contoh ini, seakan-akan bisa dikatakan bahwa ada rentetan proses "*mengarahkan, mengatur, atau memerintah*" (tanda "⛢") dari "matahari" ⛢ "pepohonan" (untuk tumbuh) ⛢ "lingkungan" (dingin dan sejuk) ⛢ "manusia" (tubuhnya tidak kepanasan atau gerah) ⛢ "tidak menyalakan kipas angin atau AC". Rentetan proses tersebut seakan-akan merupakan rentetan dialog arah-mengarahkan, atur-mengatur, atau perintah-memerintah: "matahari" bilang ke pepohonan (dengan perintah): "*tumbuhlah kamu dengan sinarku!*", "pepohonan" bilang kepada lingkungan: "*jadilah dingin dan sejuk karena keberadaanku!*", "lingkungan" bilang ke manusia: "*tidak usah menyalakan kipas angin atau AC karena sudah aku sejukkan tubuhmu!*".

Pada rentetan proses di atas ada dua hal penting, yaitu: ada "*sesuatu yang mengarahkan, mengatur, memerintah*" dan ada "*sesuatu yang diarahkan, diatur, diperintah*". Jika dua hal ini kita terapkan pada rentetan proses pada contoh di atas (dengan pilihan kata "memerintah", dan bisa dengan pilihan kata yang lain dari ketiganya), maka dapat kita pahami bahwa "matahari" berada pada posisi "memerintah pohon", "pepohonan" berada pada posisi "diperintah oleh matahari" dan sekaligus juga berada pada posisi "memerintah lingkungan", "lingkungan" berada pada posisi "diperintah oleh pepohonan" dan sekaligus juga berada pada posisi "memerintah tubuh manusia", "manusia" berada pada posisi "diperintah oleh lingkungan" dan sekaligus juga berada pada posisi "memerintah kipas angin atau AC". Rentetan proses tersebut menunjukkan bahwa sesuatu yang mengarahkan, mengatur, memerintah bisa jadi

berada pada posisi yang diarahkan, diatur, diperintah juga. Lalu muncul persoalan, apakah matahari berada pada posisi "yang paling mengarahkan, mengatur, memerintah"? Jawabannya, dalam konteks rentetan proses di atas, adalah "benar" bahwa matahari berada pada posisi "yang paling mengarahkan, mengatur, memerintah". Akan tetapi, jawaban tersebut menjadi "tidak benar" karena matahari bisa berada pada posisi diarahkan, diatur, diperintah oleh benda lain dalam satu galaksi. Apalagi semua hal di atas adalah sama-sama mahluk, yang tentu berada pada posisi mungkin mempegaruhi atau dipengaruhi, tergantung relasinya dengan sesuatu yang lain.

Secara logika, jika ada sesuatu yang berada posisi "mengarahkan, mengatur, memerintah" dan juga berada pada posisi "diarahkan, diatur, diperintah", maka sebaliknya mesti harus ada "sesuatu yang berada pada posisi mengarahkan, mengatur, memerintah" sesuatu yang lain, tetapi dia juga berada pada posisi "tidak diarahkan, tidak diatur, tidak diperintah" oleh sesuatu yang lain. Sesuatu ini adalah "Dzat Yang Maha mengarahkan, mengatur, memerintah" segala sesuatu yang ada di alam semesta. Dia lah Allah yang biasa disebut sebagai "Tuhan Semesta Alam" (رب العالمين). Tuhan yang mengarahkan, mengatur, dan memerintahkan segala sesuatu yang mungkin bisa mengarahkan, mengatur, dan memerintahkan sesuatu di alam semesta ini.

d. Pengarah (الـمُرَبِّي).

Kata "الـمُرَبِّي", yang berarti "*pengarah*" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "رَبَّى-يُرَبِّي-تَربيةً" yang berarti "mengarahkan, mengasuh, menumbuhkan, dan mendidik" (‹Umar, 2008, 1: 852., dan Manẓūr, tt, 3, 19: 1.574). Dalam konteks manusia, kata "الـمُرَبِّي" biasanya menunjuk pada orang yang "*mengarahkan, mengasuh,*

menumbuhkan, dan mendidik" anak, baik guru, orang tua, atapun orang lain yang memiliki peran di dalam mengasuh dan mendidiknya.

Dalam konteks Tuhan, Allah disebut "الـمُرَبِّي" karena Allah lah sebenarnya yang mengarahkan, menumbuhkan, mengasuh, dan mendidik manusia, dan juga mahluk-mahluk lainnya. Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa Allah lah yang menciptakan manusia sebagai sebaik-baik mahluk, mengajarinya melalui pena tentang apapun yang asalnya manusia tidak mengetahui apa-apa, menjadi mengetahui banyak hal (Q.S. Al-'Alaq: 1-5). Allah juga lah yang mengarahkan dan menumbuhkan semua makhluk di alam semesta ini, baik makhluk hidup maupun benda mati.

e. Pelindung, Penanggung (القَيِّم).

Kata "القَيِّم" yang berarti "pelindung, penanggung" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "قامَ-يَقُوم-قَوْمًا–قِيامًا" yang berarti "melindungi, menanggung" (‹Umar, 2008, 3: 1.874, dan Manẓūr, tt, 5, 42: 3.781.). Pelindung adalah "Tuan", yang mengatur urusan. Pelindung kaum atau rakyat adalah dia yang meluruskan, mengoreksi mereka, dan mengarahkan urusan mereka (والقَيِّمُ السيّد وسائسُ الأمر وقَيِّمُ القَوْم الذي يُقَوِّمُهم ويَسُوس أمرهم) (Manẓūr, tt, 5, 42: 3.784).

Kata "Rabb" dimaknai dengan "القَيِّم" (pelindung atau penanggung) karena Allah adalah Dzat Yang Maha melindingi hamba dan makhluknya, dan menanggung semua kebutuhannya.

f. Pemberi Nikmat (الـمُنْعِم).

Kata "الـمُنْعِم" yang berarti "pemberi nikmat" merupakan *isim fa'il* dari derivasi kata "أنعمَ-يُنعم-إنعامًا" yang berarti "memberi nikmat" (‹Umar, 2008, 3: 2.241, dan Manẓūr, tt, 6, 49: 4.478). Makna ini merupakan makna umum yang berkaitan dengan sifat Allah Yang Maha Memberi kenikmatan kepada semua mahlukNya.

Nikmat dari Allah bisa berupa kemudahan, kesehatan, kerendahan hati, harta, kebahagiaan, kebaikan, ketentraman, keamanan, dan keselamatan.

Penutup

Bahasa adalah tanda yang menunjuk pada sesuatu yang ditandai. Salah satu bentuk tanda bahasa adalah kata. Kata dalam sebuah bahasa merupakan produk budaya masayarakat pemilik bahasa. Berbagai macam kata direkam, didokumentasikan, dan diabadikan dalam bentuk berbagai macam kamus yang memuat berbagi macam entri kata dan maknanya, yang merupakan hasil dari pemikiran dan budaya masyarakat pemilik bahasa. Kamus, dengan begitu, menjadi bukti otentik bagi realitas budaya dan bahasa pada sebuah masyarakat atau bangsa.

Berbagai kata yang terekam di dalam sebuah kamus bisa mencerminkan pemikiran, konsep, dan budayanya. Setiap kata memiliki makna, dan bahkan bisa banyak makna. Kata dengan berbagai maknanya ini bisa mencerminkan intelektualitas dan budaya mereka, tetapi juga bisa menciptakan kebingungan bagi masyarakat dalam memahami pemikiran dan konsep-konsep mereka tentang suatu hal. Di antara pemikiran dan konsep yang diekspresikan dalam bentuk kata adalah konsep tentang "Tuhan" dalam bahasa Arab yang direpresentasikan dalam bentuk kata "*Allah* (الله)" dan "*Rabb* (الرَّبُّ)". Kedua kata ini di kalangan umat Islam pada umumnya dianggap sama dan memiliki makna yang sama. Padahal, dilihat dari bentuknya keduanya berbeda, dan maknanya juga berbeda. Masing-masing dari kedua kata tersebut juga memiliki banyak makna, baik makna inti maupun makna cakupan atau tambahan.

Berdasarkan hasil penelusuran dan identifikasi kedua kata tersebut di dalam kamus, kata "*Allah* (الله)" memiliki 3 (tiga) asal usul. *Pertama*, kata "Allah (الله)" berasal dari: "أَلَهَ - يَأْلَهُ - إِلَهٌ", yang memiliki makna: "*sesuatu yang disembah, diabdi, atau dihamba* (معبود)", dan "*sesuatu yang membingungkan* (تَحَيُّر). Dimaknai

"membingungkan" karena seseorang akan "merasa bingung" di dalam memahami Allah sebagai Tuhan Yang Maha Agung dan Maha Tinggi, dan lain sebagainya dari berbagai sifat keagungan Allah, sehingga keagungan Allah tidak mudah dipahami dan dijangkau oleh akal manusia.

Kedua, kata "*Allah* (الله)" berasal dari kata "اللَّيْه", yang merupakan *masdar* dari derivasi kata "لاهَ-يَلِيهُ-لَيْهاً", yang memiliki makna "terhalang, tertutup" (تَسَتَّر). Dimaknai dengan makna ini karena Allah memang tertutup bagi manusia karena keagunganNya, kebesaranNya, dan kesempurnaanNya sehingga akal manusia tidak mampu menjangkau dan memahaminya.

Ketiga, kata "*Allah* (الله)" berasal dari kata "اللَّيْه", yang merupakan *masdar* dari derivasi kata "لاهَ-يَلِيهُ-لَيْهاً", yang memiliki makna "tinggi" (علا وارتفع). Dimaknai demikian karena makna ini menunjukkan ke-MahaTinggi-an Dzat Allah yang mutlak, yang tidak terbatas oleh ruang.

Makna inti dan utama dari kata "Allah (الله)" adalah "*Yang (Maha berhak) diabdi*" (معبود) karena kata tersebut utamanya berkaitan dengan "*pengabdian*" dari "*hamba*" kepada "*Tuhan*"nya. Dalam konteks keduniaan, ada banyak sesuatu yang bisa "diabdi". Tetapi "*Yang Paling Berhak Diabdi*" adalah "*Allah*". Sedangkan makna-makna lainnya adalah makna cakupan atau tambahan.

Adapun kata "Rabb" (الرَّبُّ) merupakan *masdar* dari derivasi kata "رَبَّ-يَرُبُّ-رَبًّا". Kata ini memiliki makna: "Pemilik (المالك)", "Tuan (السيد)", "Pengatur (الـمُدَبِّر)", "Pengarah (الـمُرَبِّي)", "Pelindung, Penanggung (القَيِّم)", dan "Pemberi Nikmat (الـمُنْعِم)".

Makna inti dan utama dari kata "*Rabb*" (الرَّبُّ) adalah "*perancang, perencana, pelaksana, pengarah, atau pengatur*" (الـمُدَبِّر) sesuatu. Dalam konteks keduniaan, segala sesuatu yang ada di alam semesta ini satu dengan yang lainya saling terhubung, dan bisa jadi saling bisa mempengaruhi, mengarahkan, atau mengatur, tetapi semuanya juga berada pada posisi diatur oleh sesuatu yang lain. Jika ada sesuatu yang berada posisi "*mengarahkan, mengatur, memerintah*" dan juga berada pada

posisi diarahkan, diatur, diperintah, maka sebaliknya mesti harus ada sesuatu yang berada pada posisi mengarahkan, mengatur, memerintah sesuatu yang lain, tetapi dia juga berada pada posisi tidak diarahkan, tidak diatur, tidak diperintah oleh sesuatu yang lain. Sesuatu ini adalah "Dzat Yang Maha mengarahkan, mengatur, memerintah" segala sesuatu yang ada di alam semesta. Dia lah Allah yang biasa disebut sebagai "Tuhan Semesta Alam" (رب العالمين).

Dengan demikian, makna inti dan utama kata "Allah (الله)" berkaitan dengan "*pengabdian*", sedangkan makna inti dan utama kata "Rabb" (الرَّبُّ) berkaitan dengan "*pengaturan*".

Daftar Pustaka

Al-Qur'an

Abādi, Majd ad-Dīn Muḥammad ibn Ya›qūb Fairūz, 1998, *Qāmūs al-Muhīṭ*, Damasqus: Muassasah ar-Risālah, Cetakan ke-6.

al-Ḥakīm, Su'ād, 1981, *Al-Mu'jam aṣ-Ṣūfiy: Al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, Beirut: Dandarah.

Al-Ḥamlāwiy, Aḥmad bin Muḥammad, tt., *Syażża al-'Urf fī Fanni aṣ-Ṣarf*, Riyad: Dār al-Kiyān.

‹Arabiy, Muḥyiddīn Ibnu, 2019, "Kitāb Syarḥ Asmā'illah al-Ḥusnā", dalam *Duraru Rasāili asy-Syaikh al-Akbar Ibnu ‹Arabiy*, Beirut: Mu›assasah al-A›lamiy li al-Maṭbū›āt.

Manẓūr, Ibnu, tt., *Lisān al-›Arab*, Cairo: Dār al-Ma›ārif, Cetakan ke-1.

Stede, Manfred, 1999, *Lexical Semantics and Knowledge Representation*, Boston: Kluwer Academic Publishers.

Sugono, Dendy, dkk., 2008, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa.

Verhaar, J. W. M., 2006, *Asas-asas Linguistik Umum*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Wehmeier, Sally, Colin Mcintosh, Joanna Turnbull, and Michael Ashby (Eds.), 2005, *Oxford Advanced Learner›s Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press.

03

POLISEMI DALAM BAHASA ARAB: Studi Kasus Pada Surat-Surat Nabi Muhammad Kepada Para Raja

Ubaidillah & Bambang Hariyanto

Pendahuluan

Polisemi adalah fenomena linguistik di mana sebuah kata memiliki berbagai makna yang saling terkait (Sari, 2020). Kata-kata polisemik memperkaya bahasa, tetapi juga dapat menimbulkan tantangan dalam interpretasi jika konteksnya tidak dipahami dengan baik. Memahami polisemi memerlukan kepekaan terhadap nuansa bahasa dan kemampuan untuk menganalisis bagaimana makna sebuah kata dapat berbeda berdasarkan penggunaannya dalam kalimat dan situasi tertentu.

Dalam bahasa Arab, polisemi hadir dalam berbagai tingkatan analisis linguistik (Sari, 2020). Pada tingkat semantik sebuah leksem dapat memiliki beberapa makna yang berbeda namun berhubungan, seperti kata yang merujuk pada berbagai jenis hubungan kekerabatan. Kata *bapak* bisa merujuk pada orang tua laki-laki, suami ibu, tetapi juga bisa digunakan untuk menyebut seorang laki-laki yang lebih terhormat meskipun tidak memiliki hubungan darah. Pada tingkat sintaksis, posisi

kata dalam kalimat dapat mempengaruhi maknanya. Morfologi juga berperan, di mana perubahan pada bentuk kata dapat mengindikasikan makna yang berbeda (Elfaik & Nfaoui, 2020). Dalam linguistik Arab, polisemi dipadankan dengan *al-isytirak al-lafziy* (Bakalla, 1983). Misalnya, dalam bahasa Arab, kata *ar-risalah* dapat memiliki makna: surat, catatan, pesan, dan misi (Baalbaki, 1992). Dalam bahasa Inggris, kata *bank* dapat memiliki makna 'lembaga finansial' dan 'tepi sungai' (Kreidler, 1998, p. 52).

Pemahaman yang mendalam tentang polisemi sangat penting untuk menghindari kesalahan interpretasi dan menangkap makna yang dimaksud oleh penulis atau pembicara (Sari, 2020). Dalam studi Islam, di mana teks-teks kunci seperti Al-Quran dan Hadis ditulis dalam bahasa Arab, pemahaman polisemi sangat krusial. Padahal, para ulama berpedoman pada Al-Quran dan Hadis untuk menetapkan hukum Islam. Interpretasi yang keliru terhadap kata-kata polisemik dalam teks-teks ini dapat menyebabkan kesimpulan hukum yang salah. Oleh karena itu, analisis kontekstual dan pemahaman mendalam tentang bahasa Arab sangat diperlukan (Mustafidz Azmi & Musayyidi, 2022).

Surat-surat Nabi Muhammad SAW kepada para raja memiliki signifikansi yang penting dalam sejarah Islam karena mengungkap strategi awal penyebaran Islam dan hubungan diplomatik. Perkembangan Islam terjadi melalui saluran budaya, struktural, dan ekonomi yang sangat mempengaruhi kekuatan politik dan dakwah (Nasution, 2020). Surat-surat ini berfungsi sebagai sarana untuk menyampaikan pesan Islam kepada berbagai penguasa dan mengundang mereka untuk memeluk agama Islam. Konteks sejarah seputar surat-surat ini sangat penting untuk mengetahui signifikansi dan dampaknya terhadap penyebaran Islam di luar Semenanjung Arab.

Surat-surat ini disusun dalam bahasa Arab klasik, menampilkan fitur linguistik yang khas pada saat itu, yaitu keindahan bahasa Arab yang mencatat gaya dan dampaknya yang

unik pada makna (Sari, 2020). Bahasa yang digunakan dalam surat-surat itu mematuhi norma dan standar bahasa Arab klasik yang ditetapkan. Standardisasi bahasa adalah proses di mana suatu bahasa dibentuk dan dijaga agar memiliki aturan yang tetap dan dapat digunakan secara luas oleh masyarakat. Menurut Miller dan Falchetta, proses ini mencakup pembentukan tata bahasa, ejaan, kosakata, dan pelafalan yang seragam, sehingga bahasa dapat digunakan secara konsisten dalam komunikasi resmi, pendidikan, dan media (Ayres-Bennett & Bellamy, 2021). Struktur dan kosakata akan dipilih dengan hati-hati untuk menyampaikan pesan yang dimaksudkan dengan jelas dan presisi. (Elfaik & Nfaoui, 2020).

Studi polisemi dalam surat-surat Nabi Muhammad SAW dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang makna dan interpretasi teks-teks penting dalam sejarah Islam. Analisis polisemi dapat membantu dalam mengidentifikasi potensi ambiguitas dan perbedaan interpretasi dalam surat-surat tersebut. Hasil penelitian ini dapat digunakan untuk mengembangkan metode penafsiran teks yang lebih akurat dan komprehensif.

Terdapat beberapa kajian terdahulu tentang polisemi dalam Bahasa Arab, di antaranya: *Pertama,* artikel berjudul "Polysemy in Economic News about Inflation and Import Restrictions on CNN Arabic." Dalam artikel ini diungkap 24 (dua puluh empat) kata yang menunjukkan polisemi dalam artikel berita ekonomi yang dianalisis. Ini menunjukkan adanya kata-kata yang signifikan dengan berbagai makna dalam konteks pelaporan ekonomi di CNN Arabic. Hasil ini menyoroti kompleksitas bahasa Arab dalam berita ekonomi dan pentingnya interpretasi yang cermat untuk memastikan pemahaman yang akurat (Khoizuronah et al., 2023).

Kedua, artikel yang berjudul "Semantic study: Polysemy in Arabic form of verb and noun." Penelitian ini memberikan uraian komprehensif tentang polisemi, yang merupakan fenomena

tentang satu kata yang memiliki banyak arti. Kajian ini menggali penyebab polisemi dan menyajikan berbagai contoh khusus dalam konteks kata kerja dan kata benda bahasa Arab. Misalnya, kata kerja *qaama* yang dapat berarti berdiri, melaksanakan, dan memegang. Dengan menyoroti kompleksitas polisemi, penelitian ini membahas tantangan yang dihadapi oleh pelajar bahasa dalam menetapkan makna pada kata dan kalimat. Wawasan ini dapat menginformasikan strategi dan materi pengajaran untuk pendidikan bahasa Arab (Cinta et al., 2023).

Ketiga, artikel berjudul "Polysemy - Evidence from Linguistics, Behavioural Science and Contextualised Language Models." Makalah ini memberikan survei komprehensif tentang kontribusi terbaru untuk studi polisemi di berbagai bidang, termasuk linguistik, psikologi, ilmu saraf, dan linguistik komputasi. Pendekatan interdisipliner ini membantu menciptakan pemahaman yang lebih holistik tentang polisemi dan kompleksitasnya. Makalah ini membahas bagaimana model bahasa kontekstual dapat membantu memahami kata-kata yang memiliki banyak makna (polisemi). Model ini mampu mengenali dan memahami makna kata berdasarkan konteks penggunaannya dalam kalimat. Hal ini penting karena satu kata bisa memiliki makna yang berbeda tergantung pada situasinya (Haber & Poesio, 2024).

Keempat, Ubaidillah (2015) telah melakukan analisis terhadap objek material yang sama, dengan judul "Surat Dakwah Nabi Muhammad Saw. (Analisis Tematik Atas Surat-Surat Nabi Muhammad Kepada Para Raja)" yang tentu kajiannya lebih mengungkap makna tematik secara umum, belum merinci makna-makna kosakata seperti yang dilakukan pada artikel ini.

Berbeda dari kajian sebelumnya yang menganalisis polisemi dalam berita atau bahasa umum, penelitian ini akan mengungkap bagaimana kata-kata polisemik digunakan dalam surat-surat Nabi untuk menyampaikan pesan yang jelas kepada para raja dari berbagai budaya dan latar belakang bahasa. Misalnya, kata

Islam dalam surat-surat tersebut bisa bermakna "agama" tetapi juga bisa berarti "kedamaian" atau "ketundukan," tergantung pada konteks diplomasi yang digunakan. Selain itu, karena objek material merupakan teks bersejarah dengan dimensi politik, diplomasi, dan keagamaan, hasilnya dapat memberikan wawasan baru tentang bagaimana polisemi digunakan dalam komunikasi diplomatik pada masa awal Islam.

Pembahasan

Dalam sub bab ini, dipaparkan berbagai bentuk polisemi yang ditemukan dalam teks surat-surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja, termasuk bagaimana perbedaan makna muncul berdasarkan konteks kalimat serta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Analisis ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai dinamika makna dalam bahasa Arab, khususnya dalam teks-teks bersejarah.

a. Rabb

Kata *rabb* memiliki bentuk jamak *arbaab* dan dalam surat-surat Nabi Muhammad kepada para raja tertulis dalam bentuk jamak, yaitu pada surat kepada Raja Romawi berikut.

وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللهِ

"…dan tidak (pula) sebagian kita (sesama manusia) menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah..."

Dalam bahasa Arab, kata *rabb* memiliki makna مالك [*malik*] dan مستحق [*mustahiq*] yang bermakna 'pemilik'. Dapat pula dimaknai dengan سيّد [*sayyid*] yang bermakna 'tuan', مُدَبِّرٌ [*mudabbir*] yang bermakna 'pengatur', dan مُرَبِّي [*murabbi*] yang bermakna 'pendidik' (Manzur, 1990).

Dari aneka ragam makna harfiah kata *rabb* ini, diperlukan ketelitian untuk memberikan makna yang tepat dengan cara memperhatikan konteks yang menyertai kata itu dituturkan. Dalam kutipan surat-surat Nabi Muhammad pada data di atas, kata *rabb* bersanding dengan kata Allah. Dalam bahasa Arab, jika

kata ini disandarkan kepada Allah, ia bermakna لَه الرُّبُوْبِيَّةُ عَلى جَمِيْعِ الْخَلْقِ 'Dia memiliki hak mengatur seluruh makhluk' (Manzur, 1990). Dalam bahasa Indonesia, kata ini dimaknai dengan 'Tuhan' yang memiliki sifat di antaranya sesuai dengan makna harfiah di atas, yaitu مالك [*malik*] atau مستحق [*mustahiq*] 'pemilik'; سيّد [*sayyid*] 'tuan', مُدَبِّرٌ[*mudabbir*] 'pengatur'; مُرَبِّي [*murabbi*] yang bermakna 'pendidik'.

Jika dikatikan dengan konteks agama tauhid, *rabḅ* pada data di atas merujuk kepada makna *rububiyyah* Allah, sebagaimana dalam ilmu tauhid bahwa secara umum tauhid (pengesaan) Allah diklasifikasikan oleh Ibn al-Qayyim menjadi 2, yaitu *tauḥ īd ulūhiyyah* dan *tauḥīd rubūbiyyah*. *Tauḥīd ulūhiyyah* dapat diartikan sebagai upaya menjadikan Allah sebagai satu-satunya Tuhan yang berhak disembah, sedangkan *tauḥīd rubūbiyyah* bermakna menafikan adanya sesuatu selain Allah yang dapat mengatur alam semesta dengan segala *asmā*' dan *ṣifāt*-Nya (Āli, n.d., p. 25).

Kata *rabb* juga telah dikenal sebelumnya oleh penutur bahasa Aram dan Ibrani yang merupakan bahasa komunikasi pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang merujuk kepada makna *Lord* 'Tuhan' (Jeffery, 2011, p. 136). Dengan demikian, meskipun *rabb* merupakan bentuk leksikon polisemi, para pemeluk agama semitik, dalam hal ini Kaisar Romawi dan Raja Mesir, telah mengetahui bahwa yang dimaksud *rabb* dalam surat Nabi Muhammad saw. yang ditujukan kepada keduanya adalah Tuhan yang mengatur alam semesta.

b. 'Azīm

Dalam bahasa Arab, kata عظيم ('*azīm*) memiliki verba dasar عَظَمَ ـ يَعْظُمُ ('*aẓama-ya'ẓumu*) yang bermakna كَبُرَ (*kabura*) 'besar', sehingga '*aẓīm* berarti 'yang besar'. Kata ini juga merupakan salah satu nama Allah, dan ketika melekat pada manusia, maka akan bermakna sebuah cacian karena ia berusaha menyamai zat Allah dalam kebesarannya (Manzur, 1990, p. 3004 IV). Makna

lain yang muncul dari kata *aẓīm* adalah 'yang luhur', 'yang mulia', 'yang kuat' dan 'yang penuh keagungan' (Ali & Muhdhor, 1996, p. 1301; Wehr, 1979, p. 729).

Dalam surat-surat Nabi Muhammad, kata *aẓīm* digunakan untuk menyapa para raja yang berada di luar Jazirah Arab yang memang memiliki kemuliaan, keluhuran, dan keagungan dibanding dengan raja-raja yang berada di Jazirah Arab. Sapaan ini ditemukan dalam surat-surat tersebut sebagai berikut عَظِيْم فَارِسَ ['*aẓim fāris*], عَظِيْم الْحَبَشَةِ [*aẓīm al-Habasyah*], عَظِيمِ الرُّومِ [*aẓīm ar-rūm*], dan عَظِيْم الْقِبْطِ [*aẓīm al-qibṭi*].

Nabi Muhammad menggunakan sebutan *aẓīm* hanya pada keempat raja tersebut, sedangkan pada raja-raja lainnya yang berada di wilayah jazirah Arab beliau tidak memberi sebutan demikian, melainkan langsung menyebut nama sang raja disertai nama ayahnya sebagai penghormatan bagi bangsa Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal.

c. Hudā

Menurut para mufassir, ketika kata الهُدَى dan berbagai derivasinya digunakan dalam Al-Qur'an memiliki makna yang beraneka ragam, yaitu البيان 'penjelas', دين الإسلام 'agama Islam', الإيمان 'iman', المعرفة 'pengetahuan', الرسل والكتب 'para rasul dan kitab suci', الرشد'petunjuk', القرآن 'Al-Qur'an', التوراة 'Taurat', التوحيد 'tauhid', إلهام'ilham', dan التوبة 'kembali' (Ad-Damāgāniy, n.d., pp. 455–458).

Nabi Muhammad menggunakan leksikon ini ketika mengucapkan salam kepada raja yang tidak beragama Islam dengan lafal seperti yang terdapat dalam data surat kepada Raja Kisra (Persi), Kaisar Heraklius (Romawi), Raja Najasyi (Abbisinia) dan Raja al-Muqawqis (Mesir) berikut ini.

سَلاَمٌ عَلى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

'Semoga keselamatan (tercurah) bagi yang mengikuti petunjuk.'

Jika melihat dari konteks kalimatnya, sangat tidak tepat jika kata الْهُدَى [*al-hudā*] diartikan dengan 'penjelas', 'iman', 'pengetahuan', 'para rasul dan kitab suci', 'Al-Qur'an', 'Taurat', 'dan 'kembali'. Akan tetapi, dari makna-makna yang ditemukan dalam bahasa Al-Qur'an yang telah disebutkan di atas, kata الْهُدَى [*al-hudā*] dalam hal ini bermakna 'petunjuk', 'agama Islam', dan 'tauhid'. Karena kata yang bermakna petunjuk tersebut disertai dengan artikel *al-* yang menunjukkan makna definitif, maka petunjuk yang dimaksud pada kalimat tersebut adalah petunjuk yang khusus ditujukan pada petunjuk agama Islam atau agama tauhid yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.

Kata ini terdapat pula pada surat kepada Raja al-Munzir bin Sawa di Bahrain berikut.

...وَأَنَّ اللهَ قَدْ هَدَاكُمْ بِهُدَاهُ

... dan sesungguhnya Allah telah memberikan petunjuk kepada kamu dengan petunjuk-Nya.

Kata هُدَى [*hudā*] pada penggalan kalimat di atas disertakan dengan derivasinya yang berupa kata kerja lampau (*fi'l madi*) yang jika dilihat dari konteksnya mengarah kepada makna yang sama dengan data sebelumnya, yakni petunjuk yang khusus berkaitan dengan agama Islam atau agama tauhid.

d. Da'wah

Kata *da'wah* adalah bentuk *maṣdar* dari kata دعا- يدعو [*da'ā - yad'ū*]. Bentuk *maṣdar* dari kata kerja ini tidak hanya دعوة [*da'wah*] melainkan memiliki bentuk lain, yakni دعاء [*du'ā*], دعوى [*da'wā*], داعية [*dā'iyah*], dan دعاية [*di'āyah*] yang masing-masing memiliki makna dasar yang berbeda-beda. Kata *da'wah, di'āyah,* dan *dā'iyah* memiliki makna yang sama, yaitu 'ajakan'. Adapun kata *du'ā* bermakna 'permohonan' dan kata *da'wā* 'pengakuan' (Manzur, 1990, pp. 1385–1386 II). Dalam dunia politik, kata دعوة [*da'wah*] dan دعاية [*di'āyah*] memiliki makna 'propaganda' (Wehr, 1979, p. 327).

Dilihat dari konteksnya, kata *da'wah* dengan segala derivasinya dalam surat-surat Nabi Muhammad lebih mengacu kepada makna 'ajakan', bukan makna 'permohonan', 'pengakuan', atau 'propaganda'.

Penggunaan derivasi dari kata *da'wah* yang bermakna 'ajakan' ini dapat dilihat pada surat-surat kepada Raja Kisra (Persi), Kaisar Heraklius (Romawi), Raja Najasyi (Abbisinia), Raja al-Muqawqis (Mesir), dan Raja Oman berikut ini.

وَإِنِّيْ أَدْعُوْكَ إِلى اللهِ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ

Sesungguhnya aku mengajakmu kepada Allah semata yang tidak ada sekutu baginya,

فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ

sesungguhnya aku mengajakmu kepada ajaran Islam.

وَإِنِّيْ أَدْعُوْكَ إِلَى أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ

Aku sungguh mengajakmu untuk beriman kepada Allah semata, tidak ada sekutu baginya,

فَإِنِّيْ أَدْعُوْكَ إِلَى ٱلْإِسْلاَمِ

Selanjutnya, aku sungguh-sungguh mengajakmu kepada agama Islam

فَإِنِّيْ أَدْعُوْكُمَا بِدِعَايَةِ ٱلْإِسْلاَمِ

Selanjutnya, aku sungguh-sungguh mengajakmu kepada ajaran Islam

Dari data di atas, kata yang digunakan adalah bentuk *fi'il muḍāri'* (*present verb*) dan bentuk *maṣdar* (*verbal noun*). Bentuk *fi'il muḍāri'* yang digunakan memiliki subjek orang pertama tunggal yang merujuk kepada Nabi Muhammad, dan diikuti dengan penyebutan orang kedua yang diajak, yaitu sang raja, dengan lafal أَدْعُوْكَ/*ad'ūka*/ 'aku mengajakmu'. Adapun *maṣdar* yang digunakan dalam surat-surat Nabi Muhammad ini adalah kata *di'āyah* yang selalu berbentuk frase nominal (*iḍāfah*) dengan atribut (*modifier/ muḍāf ilaih*) berupa kata *al-islām*. Dengan

adanya atribut ini, maka kata *di'āyah* tidak dapat dimaknai dengan 'propaganda' yang bermakna politis, melainkan hanya digunakan oleh Nabi Muhammad untuk makna 'dakwah Islam'. Hal ini dibuktikan dengan digunakannya kata *di'āyah* oleh Nabi Muhammad tidak hanya kepada raja-raja yang memiliki kekuatan besar seperti Kaisar Romawi dan Raja Mesir, tetapi digunakan pula ketika mengirimkan surat kepada Raja Oman yang memiliki kekuatan yang kecil. Dengan demikian baik *fi'il muḍāri'* maupun *maṣdar* yang digunakan dalam data di atas bermakna ajakan atau seruan yang dikhususkan untuk memeluk agama Islam, tidak ada makna politis di dalamnya.

e. Islam

Islām (إسلام) merupakan bentuk *maṣdar* (*verbal noun*) dari kata kerja *aslama-yuslimu-islāman* (أَسْلَمَ ـ يُسْلِمُ ـ إِسْلَامًا). Leksikon ini dengan berbagai derivasinya, secara bahasa merupakan polisemi karena dapat bermakna طاعة وخضوع 'ketaatan dan kepatuhan', dan 'agama Islam'. Akan tetapi, dalam bahasa Al-Qur'an kata ini memiliki makna khusus, yakni ketaatan kepada Allah. Secara istilah, *Islam* bermakna *ubūdiyyah* 'penghambaan', yakni menyerahkan diri dalam keridhaan Allah secara keseluruhan, dan dengan cara ini seorang hamba dapat mendekat kepada tuhannya (Farāhi, 2002, pp. 147–148).

Pemaknaan kata "Islam" sebagai nama sebuah agama dapat dilihat dari sisi sejarah karena kata ini merupakan nama agama yang dianut Nabi Ibrahim yang kemudian diwasiatkan kepada keturunannya (Farāhi, 2002, p. 148), sebagaimana yang difirmankan oleh Allah swt. dalam Al-Qur'an:

وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى
ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ
أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ
ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

Dan, tidak ada yang benci kepada agama Ibrahim, melainkan orang yang memperbodoh dirinya sendiri, dan sungguh Kami telah memilihnya di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Tunduk patuhlah!" Ibrahim menjawab: "Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam". Dan, Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata): "Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, Maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam". (QS Al-Baqarah 130-132)

Selain itu, ditegaskan lagi bahwa kata Islam juga digunakan oleh Allah sebagai nama sebuah agama yang hanya diakui oleh-Nya, sebagaimana tertulis dalam Al-Qur'an:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾

Siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi (Q.S. Ali Imran [3]: 85).

Kata ini dengan berbagai derivasinya ditemukan dalam surat-surat Nabi Muhammad kepada para raja, yang secara berurutan tertuju kepada Raja Kisra (Persi), Kaisar Heraklius (Romawi), Raja Najasyi (Abbisinia), Raja al-Muqawqis (Mesir), dan Raja Oman.

أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ

Selanjutnya, sesungguhnya aku mengajakmu kepada ajaran Islam.

فَإِنْ تُسْلِمْ تَسْلَمْ وَإِنْ أَبَيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْمَجُوْسِ

Jika engkau masuk Islam kau akan selamat, dan jika kau mengabaikannya maka atasmu dosa orang-orang Majusi.

أَسْلِمْ تَسْلَمْ وَأَسْلِمْ يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ

Masuklah kamu ke dalam agama Islam maka kamu akan selamat dan peluklah agama Islam maka Allah memberikan pahala bagimu dua kali

أَسْلِمْ تَسْلَمْ، وَأَسْلِمْ يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ

Peluklah agama Islam maka kamu akan selamat dan peluklah agama Islam, Allah akan memberikan bagimu pahala dua kali lipat.

فَأَسْلِمْ تَسْلَمْ وَأَسْلِمْ يَجْعَلِ اللهُ لَكَ مَا تَحْتَ يَدَيْكَ

maka masuklah agama Islam, engkau akan selamat, dan masuklah agama Islam, Allah akan tetap menjadikan apa yang ada di bawah tangan (kekuasaan)mu sebagai milikmu.

فَأَسْلِمْ تَسْلَمْ، وَأَجْعَلُ لَكَ مَا تَحْتَ يَدَيْكَ

maka masuklah agama Islam, engkau akan selamat, dan aku akan tetap menjadikan apa yang ada di bawah kekuasaanmu sebagai milikmu.

Pada data di atas, digunakan bentuk *maṣdar* (*verbal noun*) yaitu *Islam* (الإسلام), dan ada pula yang menggunakan *fi'l amr* (verba imperatif) yaitu *aslim* (أَسْلِمْ).

Jika dilihat dari redaksi surat-surat Nabi Muhammad tersebut, kata *Islām* dengan berbagai derivasi ini bukan bermakna permohonan Nabi Muhammad kepada para raja tersebut untuk tunduk atau taat kepada Nabi sebagai seorang pemimpin negara baru, yaitu Madinah. Karena jika melihat kekuatan yang dimiliki oleh negara Madinah, tentulah bukan lawan yang sebanding bagi kerajaan besar seperti Romawi dan Persia ketika surat tersebut dikirimkan. Akan tetapi, makna *Islam* yang disebut dalam surat tersebut merupakan ajakan Nabi Muhammad kepada para raja penerima surat untuk tunduk dan taat kepada ajaran agama Nabi Ibrahim dan keturunannya yang terus berlanjut hingga masa kenabian Muhammad.

Dengan demikian, leksikon *Islām* yang digunakan Nabi Muhammad saw dalam surat-suratnya mengacu kepada nama sebuah agama, bukan aktivitas kepatuhan kepada Nabi Muhammad saw.

f. *Kalimah*

Dalam bahasa Arab, kata ini termasuk kata polisemi, yang dalam bahasa Al-Qur'an memiliki beberapa makna. Di antara makna yang muncul dari kata ini dalam ayat-ayat yang terdapat dalam Al-

Qur'an adalah المناسك 'tata cara haji', '*lā ilāha illā Allah*', 'Nabi Isa a.s.', 'agama Allah', 'Al-Qur'an'(Ad-Damāgāniy, n.d., pp. 401–402).

Surat-surat Nabi Muhammad kepada para raja yang menggunakan kata كلمة [*kalimah*] adalah suratnya kepada Kaisar Heraklius di Romawi dan Muqawqis (Cyrus) di Mesir. Isi ungkapan tersebut dapat dilihat pada secara berurutan pada data berikut.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ....

"Wahai Ahlul Kitab, marilah (berpegang) kepada ungkapan yang sama, antara kami dan kamu semua…"

Dari konteks yang didapati, makna kata *kalimah* yang tepat dalam surat ini adalah ungkapan "*lā ilāha illā Allah*" yang harus sama diimani oleh seluruh ahli kitab, yakni ajaran yang harus diyakini oleh seluruh pemeluk agama Nabi Ibrahim dan keturunannya bahwa tiada Tuhan lain yang disembah selain Allah. Inilah ajaran pokok agama semitik yang dibawa oleh Nabi Ibrahim dan keturunannya hingga Nabi Muhammad saw.

g. *Ahl al-Kitāb*

Ahl al-Kitāb merupakan frase dalam bahasa Arab yang sudah dibakukan dalam bahasa Indonesia menjadi leksikon tersendiri pada *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, yaitu "ahli kitab" yang bermakna 'orang-orang yang berpegang pada ajaran kitab suci selain Al-Quran' (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015, p. 15). Adapun jika merujuk pada Al-Qur'an, leksikon ini digunakan sebagai sebutan untuk para pemeluk agama Kristen dan Yahudi ('ābūnī, 1980, p. 287 I). Dengan demikian, leksikon ini merupakan polisemi.

Namun, penggunaan leksikon ini adakalanya mengalami penyempitan makna sesuai dengan konteks yang digunakan. Kata ahli kitab dapat bermakna pemeluk agama Yahudi secara khusus, sebagaimana yang terdapat dalam firman Allah swt. berikut.

وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ

ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٧٢

Segolongan (lain) dari ahli kitab berkata (kepada sesamanya): "Beriman kepada apa yang diturunkan kepada orang-orang beriman (sahabat-sahabat Rasul) pada permulaan siang dan ingkarilah ia pada waktu malam, supaya mereka (orang-orang mukmin) kembali (kepada kekafiran) (QS Ali Imrān [3]: 72).

Selain makna ahli kitab khusus untuk pemeluk agama Yahudi, pada ayat lain, makna frase ini menyempit menjadi pemeluk agama Kristen, sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah berikut.

يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ٦٤

"Wahai Ahlul Kitab, marilah (berpegang) kepada kata (ketetapan) yang sama, antara kami dan kamu semua, bahwa kita tidak menyembah kecuali kepada Allah dan tidak mempersekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita (sesama manusia) menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah", jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)" (QS Ali Imrān [3]: 64).

Lafal Surah Ali Imran ayat 64 ini, sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai ayat Al-Qur'an, digunakan oleh beliau dalam surat-suratnya kepada Kaisar Romawi dan Raja Cyrus di Mesir yang beragama Kristen. Dari konteks yang ditemukan, penggunaan leksikon ahli kitab pada surat ini merujuk secara spesifik kepada pemeluk agama Kristen, karena mereka lah yang menyembah Tuhan dengan menjadikan Yesus sebagai Tuhan lain selain Allah. Makna inilah yang dimaksud ahli kitab dalam surat Nabi Muhammad tersebut.

h. Syirk

Kata *syirk* ini merupakan *ism maṣdar* yang memiliki kata kerja أَشْرَكَ . يُشْرِكُ[*asyraka-yusyriku*] yang selalu diikuti dengan

preposisi بِ [*bi*]. Melihat bentuk *wazan*-nya, kata kerja ini memiliki bentuk *maṣdar* إِشْرَاكاً [*isyrākan*], tetapi yang sering digunakan adalah bentuk *ism maṣdar*-nya, yaitu شِرْكٌ [*syirk*]. Kata *syirk* jika diikuti lafal *Allah* memiliki makna beraneka ragam sesuai dengan konteks kalimatnya. Di antara maknanya adalah 1) menyamakan Allah dengan sesuatu selain Allah dan 2) *riyā'*, yakni beribadah dengan tujuan selain Allah (Ad-Damāgāniy, n.d., p. 282).

Kata ini dengan berbagai derivasinya digunakan oleh Nabi Muhammad dalam surat-suratnya kepada para raja Romawi dan Mesir, seperti pada data berikut.

.... أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا ....

....bahwa kita tidak menyembah kecuali kepada Allah dan tidak mempersekutukan Dia dengan sesuatu pun …

Pada data di atas, Nabi Muhammad menggunakan bentuk *fi'l muḍāri'* (*present verb*) dengan *fā'il* (agent) merujuk kepada orang pertama jamak inklusif, yaitu نُشْرِكَ بِهِ [*nusyrika bihi*].

Adapun kepada Raja Oman, lafal berikut yang digunakan.

وَمَنْ أَدَّى ذلِكَ، وَأَشْهَدَ عَلى إِسْلاَمِهِ وَظَاهَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ فَإِنَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ

Siapa yang melaksanakan semua itu dan bersyahadat atas keislamannya, lebih membela orang-orang mukmin daripada orang-orang musyrik, maka dia termasuk golongan orang-orang beriman.

Bentuk yang digunakan pada data di atas adalah *ism fā'il* yang berbentuk jamak, yaitu الْمُشْرِكِيْنَ [*al-musyrikīn*] yang memiliki bentuk tunggal الْمُشْرِك [*al-musyrik*].

Adapun kata *syirk* dan derivasinya yang digunakan pada surat-surat Nabi Muhammad ini bermakna menyamakan kedudukan sesuatu selain Allah sederajat dengan Allah dalam hal sesembahan.

Pada hakikatnya, kata *syirk* ini juga sudah dikenal oleh bangsa Arab Selatan pra-Islam yang oleh mereka diasosiasikan dengan politeisme (Hitti, 2005, p. 132). Dengan demikian, ketika

diksi ini digunakan oleh Nabi Muhammad dalam surat-suratnya, tentunya mereka para penerima surat tidak kesulitan memahami isi surat-surat tersebut.

i. Ṣafiyy

Kata *ṣafiyy* (الصفي) secara etimologi adalah polisemi. Kata ini merupakan adjektif dari kata kerja صفا [*ṣafā*] yang bermakna jernih. Akan tetapi, jika menjadi adjektif dari makhluk hidup selain manusia, akan bermakna bahwa makhluk hidup itu produktif, seperti ناقة صفي [*nāqah ṣafiyy*] 'unta yang banyak susunya', نخلة صفي [*nakhlah ṣafiyy*] 'pohon kurma yang banyak buahnya'. Apabila disandingkan dengan manusia, kata ini bermakna 'mengeratkan kasih sayang dan persaudaraan', seperti صفيّ الإنسان [*ṣafiyy al-insān*] 'orang yang mengeratkan kasih sayang'. Namun kata *ṣafiyy* (الصفي) adakalanya menjadi nomina yang bermakna barang yang disukai Nabi Muhammad dari hasil *ganimah* (rampasan perang), selain $^{1}/_{5}$ bagian yang wajib diberikan kepada Allah dan Rasul-Nya. Barang ini dipilih oleh beliau sebelum dibagi (Farahidi, 2003, p. 403, II).

Nabi Muhammad menggunakan kata *ṣafiyy* sebagai nomina dalam suratnya kepada Raja Yaman berikut.

وَأَعْطَيْتُمْ مِنَ ٱلْمَغَانِمِ خُمُسَ اللهِ، وَسَهْمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفِيَّهُ

…dan kamu memberikan $^{1}/_{5}$ dari rampasan perang kepada Allah dan bagian nabi-Nya, serta memberikan ṣafiyy kepada Nabi Muhammad.

Dari konteks yang terdapat pada kalimat 10.e ini, kata *ṣafiyy* bermakna bagian dari rampasan perang yang dipilih oleh Nabi Muhammad sebelum dibagi berdasarkan ketentuan hukum Islam. Secara historis, kata ini tidak pernah muncul dalam bahasa Arab sebelum masa Rasulullah. Jika dilihat dari akar katanya yang mengandung makna 'jernih', maka penggunaan kata ini oleh Nabi Muhammad adalah tepat karena pada praktiknya memang beliau mengambil barang yang disukainya yang tentunya paling baik dari harta rampasan perang yang ada.

j. Sahm

Kata *sahm* dalam bahasa Arab termasuk dalam polisemi karena memiliki makna yang beraneka ragam. Di antara maknanya adalah القرع [*al-qar'u*] 'undian', واحد من النبل [*wāhid min an-nabl*] 'salah satu bangsawan', النصيب [*an-naṣib*] 'bagian' dan مقدار ست أذرع 'ukuran dalam muamalah sepanjang 6 hasta' (Farahidi, 2003, p. 289, I).

Nabi Muhammad menggunakan leksikon ini dengan makna النصيب [*an-naṣib*] 'bagian', sebagaimana yang terlihat dari konteks kalimat pada surat kepada Raja Yaman berikut.

وَأَعْطَيْتُمْ مِنَ ٱلْمَغَانِمِ خُمُسَ اللهِ، وَسَهْمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفِيَّهُ

…dan kamu memberikan $^{1}/_{5}$ dari rampasan perang kepada Allah dan bagian nabi-Nya, serta memberikan ṣafiyy kepadanya (Nabi Muhammad).

Kata *sahm* dan *ṣafiyy* di atas digunakan hanya dalam surat Nabi Muhammad kepada Raja Yaman yang berada di Jazirah Arab dan berbahasa Arab. Oleh karena itu, meskipun kata ini mengandung banyak makna, Raja Yaman langsung memahami makna yang dimaksud oleh Nabi Muhammad dalam suratnya karena mereka mengerti bahasa Arab, dan juga sebagai bangsa Arab yang biasa berperang, tentunya istilah-istilah ini sering digunakan pula oleh mereka.

Penutup

Dari analisis polisemi dalam surat-surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja, dapat disimpulkan bahwa penggunaan kata-kata seperti *rabb*, *'azim*, *hudā*, *da'wah*, dan *Islam* menunjukkan kekayaan makna dalam bahasa Arab yang bergantung pada konteks penggunaannya. Kata *rabb* dalam surat tersebut merujuk pada makna ketuhanan yang berkaitan dengan konsep *rubūbiyyah* dalam tauhid, sedangkan *'azim* digunakan sebagai bentuk penghormatan kepada raja-raja di luar Jazirah Arab. Kata *hudā* dalam salam Nabi Muhammad bermakna 'petunjuk' yang merujuk kepada agama

Islam, sementara *da'wah* digunakan dalam konteks ajakan kepada Islam, bukan dalam makna politis atau propaganda. Adapun kata *Islam* dalam surat-surat tersebut secara tegas mengacu pada agama yang diajarkan Nabi Muhammad saw. serta seruan untuk tunduk dan patuh kepada Allah. Hal ini menunjukkan bahwa pemaknaan kata dalam bahasa Arab sangat dipengaruhi oleh konteks dan tujuan komunikasi, khususnya dalam teks-teks keagamaan dan diplomasi.

Dari pembahasan ini, penulis menyimpulkan bahwa meskipun Nabi Muhammad menggunakan leksikon yang dalam bahasa Arab merupakan polisemi, para raja penerima surat, khususnya yang berada di luar jazirah Arab, dapat memahami secara langsung makna yang dimaksud karena banyak sekali leksikon polisemi yang digunakan tersebut merupakan serapan dari bahasa-bahasa Ibrani, Aram, dan Arab Selatan yang digunakan oleh pemeluk agama Kristen sebelum datangnya Nabi Muhammad. Dengan demikian, tidak ada kosakata yang baru bagi mereka ketika membaca surat-surat tersebut, sehingga mereka dapat memahaminya dengan mudah. Adapun untuk raja-raja yang di Jazirah Arab, tidak ada kesulitan bagi mereka memahami polisemi yang digunakan karena mereka telah terbiasa dengan menggunakan kata-kata polisemi dalam kehidupan sehari-hari dan dapat memahaminya secara langsung melalui konteks situasi yang ada. Selain itu, mereka juga dapat memahami secara langsung karena meskipun mereka berada di Jazirah Arab, mereka juga banyak yang beragama Kristen yang telah mengenal istilah-istilah keagamaan yang digunakan oleh Nabi Muhammad karena berasal dari bahasa semit kuno seperti Ibrani, Aram, dan Arab Selatan, selaku bahasa yang digunakan oleh pemeluk agama Kristen sebelum datangnya Nabi Muhammad.

Daftar Pustaka

Ad-Damāgāniy, A. A. al-H. bin M. (n.d.). *al-Wujūh wa an-Naẓā'ir li Alfāẓ Kitābillāh al-'Azīz* ('Arabiy Abd al-Hamīd 'Alī (Ed.)). Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

Ali, A., & Muhdhor, A. Z. (1996). *Kamus kontemporer Arab-Indonesia*. Multi Karya Grafika.

Ayres-Bennett, W., & Bellamy, J. (Eds.). (2021). *The Cambridge Handbook of Language Standardization*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108559249

Baalbaki, R. (1992). *Al-Mawrid: a Modern Arabic-English Dictionary/Al-Mawrid: Qamus Arabi-inkilizi* (p. 1255). Dar el-ilm lilmalayin.

Bakalla, M. H. (1983). *A Dictionary of Modern Linguistic Terms: English-Arabic & Arabic-English : Comp. by A Committee of Arab Linguists*. Librairie du Liban. https://books.google.co.id/books?id=fd9aQwAACAAJ

Cinta, F., Irawan, B., & Hasan, N. (2023). Semantic study: Polysemi in arabic form of verb and noun. *AKSARA: Jurnal Bahasa Dan Sastra*, *24*(2). https://doi.org/10.23960/aksara/v24i2.pp520-530

Elfaik, H., & Nfaoui, E. H. (2020). Deep Bidirectional LSTM Network Learning-Based Sentiment Analysis for Arabic Text. *Journal of Intelligent Systems*, *30*(1), 395–412. https://doi.org/10.1515/jisys-2020-0021

Farāhi, A. al-H. al-. (2002). *Mufradāt al-Qur'ān: Naẓarāt Jadīdah fi Tafsīr Alfāẓ Qur'āniyyah*. Dār al-Garb al-Islāmiy.

Farahidi, A.-K. ibn A. al-. (2003). *Kitab al-ʿAin: Murattaban ʿala Huruf al-Muʾjam* (A. al-H. Handawi (Ed.)). Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Haber, J., & Poesio, M. (2024). Polysemy—Evidence from Linguistics, Behavioral Science, and Contextualized Language Models. *Computational Linguistics*, *50*(1), 351–417. https://doi.org/10.1162/coli_a_00500

Hitti, P. K. (2005). *History of the Arabs* (R. C. L. Yasin & D. S. Riyadi (Eds.); Terjemah). Serambi.

Ibn Hisyām, A. M. A. al-M. (1995). *Sirah an-Nabiy ṣallallāhu alaihi wa sallam* (Majdi Fathi as-Sayyid (Ed.)). Dār aṢ-Sahābah li at-Turāṣ.

Jeffery, A. (2011). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Read Books Limited.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2015). *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Edisi Ke-V). Gramedia Pustaka Utama.

Khoizuronah, S., Latif, M. A., & Athoillah, W. F. (2023). Polysemy in Economic News about Inflation and Import Restrictions on CNN Arabic. *Journal of Arabic Language Studies and Teaching*, *3*(2), 111–129.

Kreidler, C. W. (1998). *Introducing English Semantics*. Routledge. https://books.google.co.id/books?id=gkycEgD1XjAC

Manzur, I. (1990). *Lisan al-'Arab*. Dar Sader, Beirut. https://books.google.co.id/books?id=2f-EAQAACAAJ

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). Qualitative Data Analysis. In *Second Edition*. SAGE Publications.

Mustafidz azmi, & Musayyidi. (2022). Metodologi Studi Islam. *Kariman: Jurnal Pendidikan Keislaman*, *10*(2), 271–304.

Nasution, F. (2020). Kedatangan dan Perkembangan Islam ke Indonesia. *Mawa'izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, *11*(1), 26–46.

Ṣābūnī, M. ʿAlī aṣ-. (1980). *Rawā'i al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qurān*. Muassasah Manāhil al-Irfān.

Sari, H. (2020). *Gaya Bahasa dalam Surat Al-Syu'ara (Kajian Stilistika)*.

Subroto, D. E. (2002). *Pengantar Metodologi Penelitian Linguistik Struktural*. UNS Press.

Ubaidillah, U. (2015). Surat Dakwah Nabi Muhammad SAW. (Analisis Tematik Atas Surat-Surat Nabi Muhammad Kepada Para Raja). *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, *13*(1), 28–46.

Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (J. M. Cowan (Ed.)). Harrassowitz.

Āli, asy-S. A. ar-R. bin H. (n.d.). *Fath al-Majīd: Syarh Kitāb at-Tauhīd*. Maṭba'ah al-Madani.

04

REPETISI DAN KREATIVITAS: Adaptasi Musik Dalam Pementasan *Twelfth Night*

Febriyanti Lestari

Pendahuluan

Sepanjang sejarah, sastra dan musik kerap berkolaborasi (Meyer, 1968, p. 36). Hal ini tampak paling jelas dalam seni pertunjukan teater. Musik tidak hanya berfungsi sebagai elemen estetis, namun juga sebagai media pendukung yang membantu membangun suasana dan memperkuat pesan dramatis. Pemanfaatan musik dalam pertunjukan teater sangat menonjol di Inggris, di mana musik dan pertunjukan teater tidak dapat dipisahkan (O'Neill, 1910). Menelusuri kembali ke zaman keemasan Inggris pada periode Renaisans, ada Shakespeare yang, seperti yang dijelaskan O'Neill lebih lanjut, "mengandalkan musik untuk menonjolkan situasi dramatis tertentu. Tidak kurang dari tiga ratus kali, petunjuk panggung dalam dramanya menuntut penggunaan musik" (1910, p. 85).

Ende (1965) berpendapat bahwa Shakespeare memiliki pengetahuan yang cukup tentang musik mengingat sastrawan ini menggunakan istilah-istilah musik yang beragam dalam dramanya. Ende juga menambahkan bahwa "Shakespeare dan

rekan-rekannya menggunakan skala yang tepat, dan penggunaan berulang istilah 'sweet-tuned,' 'well-tuned,' dan 'out of tune' menunjukkan telinga yang terlatih dan peka" (1965, p. 49). Akan tetapi, ketelitian Shakespeare dalam menghadirkan musik dalam dramanya dapat menimbulkan masalah ketika karyanya dipentaskan kembali dalam konteks kontemporer. Adaptasi yang dilakukan kelompok teater masa kini berpotensi menyimpang dari desain estetika yang dibayangkan Shakespeare, sehingga memunculkan pertanyaan sejauh mana adaptasi tersebut harus menjaga otentisitas musik Elizabethan atau justru menekankan kreativitas baru yang relevan dengan penonton modern.

Makalah ini menyoroti reproduksi drama Shakespeare dalam konteks kontemporer, dengan fokus pada pertunjukan *Twelfth Night* oleh Flea Theater (Amerika Serikat, 2009). Didirikan pada tahun 1996 oleh tiga seniman teater New York terkenal (Jim Simpson, Kyle Chepulis, dan Mac Wellman), Flea Theater adalah sebuah perusahaan non-institusional dan non-komersil yang terletak di kawasan TriBeCa, Manhattan, New York. Teater ini telah menampilkan lebih dari 100 pementasan teater serta berbagai pertunjukan tari dan musik live. Seniman-seniman Flea Theater pernah dianugerahi penghargaan seperti OBIE, Drama Desk, dan American Theatre Wing's National Theatre Company. Singkatnya, dapat dikatakan bahwa rumah produksi ini memiliki pengalaman panjang di industri teater.

Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis bagaimana Flea Theater menafsirkan dan menampilkan musik saat mementaskan *Twelfth Night*, salah satu drama yang ditulis William Shakespeare pada abad ke-17. Penelitian ini mencari tahu apakah pementasan ini menggunakan instrumen dan gaya yang sesuai dengan periode Shakespeare atau memanfaatkan teknologi dan aransemen modern. Dengan demikian, akan dipahami bagaimana teater masa kini berinteraksi dengan teks-teks Shakespeare, dan bagaimana produksi drama kontemporer menyesuaikan unsur-unsur musik Shakespeare dengan konvensi

teater modern dan ekspektasi penonton. Adapun rumusan pertanyaannya sebagai berikut: Bagaimana pertunjukan Flea Theater (2009) menafsirkan dan menampilkan musik dalam *Twelfth Night*? Seberapa jauh produksi ini menggunakan praktik musik Elizabethan dibandingkan dengan adaptasi modern?

Pembahasan

Shakespeare, Musik, dan Teater Era Elizabethan

Pertama-tama, makalah ini akan menjelaskan secara ringkas latar belakang tentang bagaimana peran musik bagi Shakespeare dan teater periode Elizabethan. Beberapa penelitian sebelumnya telah membahas isu ini. O'Neill (1910, p. 91) menyatakan bahwa "Inggris adalah salah satu dari sedikit negara yang menganggap perlu memiliki musik di antara adegan-adegan pertunjukan drama." Hal ini menunjukkan bahwa musik memiliki tempat khusus di era Elizabethan, di mana seni berkembang dan dirayakan di bawah pemerintahan Ratu Elizabeth. Beliau juga mengamati bahwa,

> "Shakespeare tidak pernah memperkenalkan musik tanpa alasan yang tepat, dan biasanya akan merujuknya dalam teks, atau jika tidak dirujuk oleh salah satu karakter, musik tersebut biasanya diperkenalkan dengan cara yang sangat alami dan pada titik di mana musik dapat digunakan secara sah." (O'Neill, 1910, p. 86).

Dengan kata lain, bagi Shakespeare, musik bukanlah sekadar hiasan dalam drama. Dia dengan cermat memasukkan dan menampilkan musik ke dalam dramanya. Meskipun seringkali penyisipan musik tidak selalu ditulis secara eksplisit dalam petunjuk panggung (*stage direction*), pembaca, serta para pemeran saat menafsirkan teks, dapat menemukan petunjuk dari dialog atau gestur karakter. O'Neill (1910) juga mendapati dalam drama-drama Shakespeare yang diproduksi belakangan, efek musik dipersiapkan dan diulang lebih intensif sepanjang pertunjukan. Ketelitian ini menunjukkan betapa Shakespeare menghargai musik dan memahami signifikansinya untuk

membuat dramanya lebih dramatis. Oleh karena itu, musisi yang dipekerjakan dalam produksi teater harus sangat teliti dengan prosedur detail. Mereka harus peka terhadap petunjuk dalam teks dan sadar akan teknik-teknik seperti tempo ucapan, jeda, dll., agar musik dapat sesuai dengan detail terkecil dialog dan penampilan keseluruhan aktor di panggung.

Berkaitan dengan niat Shakespeare dalam memasukkan unsur musik dalam dramanya, von Ende (1965) merangkum beberapa poin yang mungkin menjadi tujuannya dalam menggunakan musik: (1) untuk memperkuat teks, (2) untuk mempercepat alur cerita, (3) untuk mendefinisikan karakter, (4) untuk menciptakan suasana, (5) untuk menetapkan atmosfer; (6) untuk mengelola produksi drama yang memerlukan perangkat dramatis, yang dapat dijelaskan dengan memberikan petunjuk tentang aksi di luar panggung dan menutupi suara produksi di luar panggung yang diperlukan.

Mengenai penggunaan lagu, Ende juga mendapati bahwa "Penugasan lagu kepada berbagai karakter dalam drama memiliki implikasi sosial dan psikologis. Lagu umumnya diperankan melalui karakter sekunder" (1965, p. 49). Aspek ini harus diperhatikan dengan cermat oleh sutradara produksi drama agar dapat memberikan warna pada adegan-adegan tertentu dalam drama dengan tepat, baik untuk membuatnya lebih menghibur atau memilukan.

Selain itu, perlu dicatat bahwa drama Shakespeare memiliki karakteristik yang hampir serupa. Meyer (1968, p. 36) menemukan bahwa "drama Shakespeare umumnya mencakup musik vokal dan instrumental dalam drama; referensi musik, seringkali berupa lelucon, dalam teks; dan interlude musik sebelum, setelah, dan di antara babak." Informasi ini berharga bagi sutradara atau produser drama Shakespeare, sehingga mereka dapat merencanakan dan memutuskan dengan cermat kapan dan bagaimana memasukkan musik dalam drama di luar apa yang tertulis dalam arahan panggung.

Meyer juga menjelaskan lebih lanjut bahwa tujuan Shakespeare menyajikan musik selama pertunjukan seringkali karena Shakespeare secara sengaja berusaha "untuk menciptakan jeda dalam dialog yang panjang, guna memberikan kontras dalam tempo dari aktivitas yang ramai para aktor, dan untuk memperkenalkan adegan berikutnya dengan lancar" (1968, p. 37). Tentu saja, teknik ini sangat signifikan mengingat drama Shakespeare relatif panjang—kebanyakan memakan waktu sekitar dua jam atau lebih. Oleh karena itu, kehadiran musik, meskipun singkat, dapat membantu mengembalikan atau mempertahankan perhatian penonton terhadap alur cerita drama.

Aspek lain yang patut diperhatikan terkait penggunaan musik dalam drama Shakespeare adalah alat musik itu sendiri. Sutradara atau produser drama Shakespeare harus terlebih dahulu mengaitkan hal ini dengan musik Elizabethan. Dibandingkan dengan teknologi musik saat ini, alat musik pada abad ke-16, meskipun di negara seperti Inggris, pasti jauh lebih sederhana. Dalam artikelnya, Meyer menulis bahwa,

> "Mungkin menarik untuk dicatat bahwa alat musik yang digunakan dalam teater Shakespeare, sejauh yang diketahui, adalah kombinasi alat musik senar. Terkadang flute dan hautboy ditambahkan. Segala sesuatu yang lebih dari itu dalam hal klimaks suara kemungkinan besar diperoleh dari terompet dan drum (1968, p. 37)".

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa musik dalam drama Shakespeare sederhana. Oleh karena itu, ketika pembaca membayangkan adegan dengan musik dalam teks, mungkin terlalu jauh jika dia membayangkan mendengar orkestra yang elegan, halus, dan tanpa cacat dalam nada. Namun, musik Shakespeare pasti sesuai dengan penonton pada zamannya.

Meskipun musik pada masa Elizabethan sederhana, perlu diingat bahwa musik memiliki makna. Musik tersebut sama menarik, indah, menenangkan, dan relevan bagi penonton masa lalu seperti halnya bagi penonton modern saat ini. Dalam hal

alat musik gesek, von Ende (1965, p. 49) berargumen bahwa alat musik ini "menyiratkan spiritualitas, pelepasan dari ketegangan." Di sisi lain, alat musik tiup secara implisit mengandung "konotasi urusan duniawi, maskulinitas, dan urusan militer." Selain itu, dia menemukan bahwa terompet mencerminkan "status sosial" karena alat musik ini pada masa itu hanya diperuntukkan bagi militer dan khususnya melambangkan "kebangsawanan." Sebaliknya, drum melambangkan "status sosial yang lebih rendah" karena dalam militer, alat musik ini hanya diperuntukkan bagi infanteri.

Twelfth Night, Musik, dan Adaptasi Kontemporer

Twelfth Night karya Shakespeare kaya akan musik. Drama ini memiliki lebih banyak musik daripada drama-drama Shakespeare lainnya. Komedi romantis ini mengangkat kekacauan dalam cinta. Drama ini menampilkan Viola yang jatuh cinta pada Orsino, yang jatuh cinta pada Olivia, yang kemudian jatuh cinta pada Cesario, yang ternyata adalah Viola. Secara teknis, berdasarkan petunjuk panggung yang eksplisit dalam teks, ada lima adegan di mana musik dimainkan. Musik muncul sekali di adegan pertama Babak I, dua kali di adegan ketiga dan keempat Babak II, sekali di adegan kedua Babak IV, dan sekali di Babak V. Petunjuk panggung yang jelas ini dapat membantu sutradara produksi drama ini menentukan di mana mereka harus menyisipkan musik, tetapi ini belum final karena mereka harus memutuskan bagaimana nada musiknya dan berapa lama musik tersebut dimainkan.

Menariknya, *Twelfth Night* dibuka dengan penampilan musik. Pernyataan tersebut dalam dilihat pada baris 1-7.

"If music be the food of love, play on,
Give me excess of it; that surfeiting,
The appetite may sicken, and so die.
That strain again, it had a dying fall;
O, it came o'er my ear like the sweet sound

That breathes upon a bank of violets,

Stealing and giving odor. . .”

(Baris 1-7)

Baris-baris di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa musik yang akan diputar di latar belakang haruslah musik romantis guna memperkuat momen indah dan perasaan Orsino saat mengucapkannya. Di sini, ia membandingkan musik dengan asupan cinta. Dengan cara ini, musik dipandang sebagai sesuatu yang menyehatkan dan memberi energi bagi orang yang sedang jatuh cinta. Dia juga menyebut “bunyi yang manis” bagi telinga. Oleh karena itu, musik yang harus dimainkan dalam adegan ini harus memenuhi kategori manis dan romantis. Selain itu, penggunaan *iambic pentameter* pada baris pertama menandakan bunyi yang panjang, sehingga musik haruslah yang lambat dan lembut dalam nada.

Kata “*play on*” yang digunakan menandakan bahwa dia ingin musik dilanjutkan, bukan dimulai. Oleh karena itu, musik harus sudah dimainkan di latar belakang sebelum atau setidaknya pada saat yang sama ketika Orsino masuk ke panggung. Selain itu, dia juga menyebut “excess of it,” yang berarti suasana hati Orsino selaras dengan kemunculan musik pada saat dia sedang dalam suasana hati untuk cinta, membayangkan cintanya kepada Olivia. Harus ada jeda setengah menit tanpa dialog antara saat Orsino masuk ke panggung hingga dia mulai berbicara, agar musik memiliki proporsi yang cukup, karena pada baris 7, dia tiba-tiba memerintahkan agar musik dihentikan.

“. . . Enough, no more.

‘Tis not so sweet now as it was before.

O spirit of love, how quick and fresh art thou,

That notwithstanding thy capacity

Receiveth as the sea, nought enters there,

Of what validity and pitch soe’er.

But falls into abatement and low price

Even in a minute. So full of shapes is fancy

That it alone is high fantastical."

(Baris 7-15)

Orsino jatuh cinta pada Olivia, dan dia menunggu Olivia membalas cintanya. Oleh karena itu, musik dalam adegan ini digunakan secara efektif untuk menenangkan dan merawat hati Orsino yang hancur dan terguncang oleh cintanya yang putus asa kepada Lady Olivia yang terus menerus menolaknya. Perasaan seseorang yang jatuh cinta dan tergila-gila pada seseorang namun cintanya tidak terbalas persis seperti yang menimpa Orsino. Dia terguncang, dan hal ini terungkap melalui paradoks kenikmatannya terhadap musik, namun kemudian merasa terganggu oleh musik itu sendiri sehingga tidak sanggup mendengarnya. Dia sebenarnya menyadari bahwa Olivia tidak membalas cintanya, namun dia berusaha menyembunyikannya dengan berpura-pura tenang oleh musik yang mungkin membantunya melupakan perasaannya. Namun jauh di lubuk hatinya, dia sangat terluka dan bersikeras melanjutkan obsesinya terhadap Olivia.

Dalam pertunjukan oleh Flea Theater, tidak ada pengantar formal karena hanya menampilkan badut atau Clown di awal yang bermain dengan ponselnya disertai dengan permainan gitar singkat yang berulang kali digunakan dalam pertunjukan untuk memisahkan adegan. Pada bagian pembukaan ini, petikan gitar hanya muncul tiga detik dengan suasana ringan, ceria, dan santai. Walaupun singkat, sisipan ini membangun suasana rileks dan dapat diinterpretasikan sebagai sinyal kepada penonton masa kini bahwa ini bukanlah Shakespeare yang kaku dan "klasik". Untuk adegan pembuka, Flea Theater hanya membunyikan flute selama 26 detik, alat musik yang terdengar seperti peluit dengan volume rendah dan sedikit tidak harmonis. Kemudian musik dihentikan saat Orsino berkata, "Cukup." Kemudian diikuti oleh suara gemuruh petir. Kontras ini menciptakan suasana yang tidak tenang. Pada saat yang sama, ekspresi Orsino berubah,

dari tenggelam dalam romantisme menjadi kegilaan dan amarah. Pilihan untuk membuat alunan flute yang tidak enak didengar tampaknya disengaja, mengisyaratkan kekacauan dan kebingungan komedi yang menggerakkan alur cerita. Gemuruh petir secara mulus beralih ke adegan kapal karam yang bergejolak, yang membuka dunia naratif.

Pada menit ke-37 pementasan *Twelfth Night* oleh Flea Theater, muncul kembali tokoh Clown, yang dimainkan sebagai anak laki-laki muda membawa gitar. Pada adegan ini, dia berduet dengan pria paruh baya. Gitar yang selalu dibawa tokoh komikal ini tidak terlalu besar dan tidak terlalu kecil. Instrumen musik yang dihadirkan juga sederhana. Dengan begitu, tokoh yang muncul di beberapa kali di antara adegan ini selalu terlihat lincah dan kasual. Ini menonjolkan sisi komedi dan keseharian adegan tersebut. Alih-alih penampilan yang rapi, musik berfungsi sebagai bagian dari humor, sejalan dengan semangat kegilaan dan kelucuan dalam pementasan ini.

Twelfth Night adalah komedi romantis, dan cinta romantis menjadi fokus utama drama ini. Meskipun drama ini menawarkan akhir yang bahagia, di mana para kekasih menemukan satu sama lain dan mencapai kebahagiaan pernikahan, Shakespeare menunjukkan bahwa cinta dapat menyebabkan penderitaan. Banyak karakter tampaknya memandang cinta sebagai semacam kutukan, perasaan yang menyerang korbannya secara tiba-tiba dan mengganggu. Berbagai karakter mengaku menderita karena cinta, atau lebih tepatnya, penderitaan karena cinta yang tak terbalas. Di satu sisi, Orsino menggambarkan cinta dengan sedih sebagai "nafsu" yang ingin dia puaskan namun tak bisa (I.i.1–3). Di sisi lain, dia menyebut keinginannya sebagai "anjing-anjing kejam dan ganas" (I.i.21).

Olivia secara lebih blak-blakan menggambarkan cinta sebagai "wabah" yang membuatnya menderita hebat (I.v.265). Metafora-metafora ini mengandung unsur kekerasan, semakin menggambarkan orang yang jatuh cinta sebagai korban kekuatan

acak di alam semesta. Bahkan Viola yang kurang melodramatis mengeluh sedih bahwa "Keadaanku putus asa karena cinta tuanku" (II.ii.35). Keputusasaan ini berpotensi menimbulkan kekerasan—seperti dalam Babak V, Adegan I, ketika Orsino mengancam akan membunuh Cesario karena dia mengira Cesario telah meninggalkannya untuk menjadi kekasih Olivia.

Pada menit ke-45, selama 1 menit, Flea Theater menyisipkan interlude melankolis. Pada adegan ini, lelaki muda bergitar tadi menyanyikan lagu untuk sepasang kekasih. Lirik "*Come away, death*" ini adalah lagu yang terkenal sedih karya Shakespeare. Kesederhanaan hanya suara dan gitar membuatnya terasa intim dan rentan. Dibawakan di hadapan sepasang kekasih, musik ini menjadi bentuk komentar, dimana menggema cinta tak terbalas dan kematian.

Berdasarkan teks drama *Twelfth Night* sendiri, perayaan malam ke-12, yang secara tradisional menandai akhir Natal, termasuk pembalikan peran ketika pelayan mungkin mengambil peran tuan dan sebaliknya. Keberadaan musik yang eksplisit, seperti yang ditunjukkan melalui arahan panggung, juga ditemukan dalam Babak II, Adegan III ketika Clown bernyanyi:

What is love? 'Tis not hereafter;

Present mirth has present laughter;

What is to come is still unsure,

In delay there lies no plenty,

Then come kiss me sweet and twenty;

Youth's a stuff will not endure.

(Baris 47-52)

Adegan ini murni komedi, bukan romantis. Tidak ada hubungannya dengan cinta Orsino kepada Olivia. Adegan ini terjadi ketika Sir Toby menipu Sir Andrew untuk mengejar Olivia. Sebenarnya, motif sebenarnya Sir Toby adalah untuk mendapatkan uang dari Sir Andrew. Berdasarkan liriknya, tidak

ada kedalaman perasaan. Cinta digambarkan sebagai sesuatu yang dinikmati saat itu juga untuk kesenangan semata.

Masih di Babak II Adegan III, lagu lain dinyanyikan oleh tokoh-tokoh minor ini. Kali ini, lagu tersebut tidak tentang cinta. Clown dan Sir Toby seolah-olah mengejek Malvolio. Dalam drama ini, Malvolio juga salah satu karakter yang tetap lajang.

Clo. [Sings] "His eyes do show his days are almost done."

Mal. Is't even so?

Sir To. [Sings] "But I will never die."

Clo. Sir Toby, there you lie.

Mal. This is much credit to you.

Sir To. [Sings.] "Shall I bid him go?"

Clo. [Sings] "What and if you do?"

Sir To. "Shall I bid him go, and spare not?"

Clo. [Sings.] "O no, no, no, no, you dare not."

(Baris 102-113)

Di Babak IV Adegan III, the Clown bernyanyi setelah bertema dengan Malvolio dan mendapati bahwa dirinya tidak marah. Lagunya disini tentang cinta, dengan nada penuh kesedihan.

[Sings]

I am gone, sir,

And anon, sir.

I'll be with you again;

…..

Cries, ah, ha! to the devil;

Like a mad lad,

Pare thy nails dad.

Adieu, goodman devil.

Lagu lain yang secara eksplisit disebutkan terdapat di akhir drama. Lagu tersebut menggambarkan momen bahagia di

mana akhirnya Viola dapat bersatu dengan Orsino dan Olivia dengan Sebastian. Namun, ironisnya, Shakespeare meninggalkan Antonio dan Malvolio sendirian. Bagi Malvolio, berada sendirian mungkin tidak terasa tragis karena dia bukanlah tipe orang yang dapat mencintai seseorang tanpa mengharapkan imbalan. Oleh karena itu, penolakan cinta dari seseorang tidak akan benar-benar menyakiti atau mengejutkan Malvolio, karena apa yang dia inginkan bukanlah individu sebagai pasangan yang berharga, melainkan harta benda orang tersebut. Dia memiliki sifat yang kuat dalam mencintai diri sendiri, bukan mencintai orang lain.

Di sisi lain, Shakespeare menciptakan tokoh seperti Antonio yang memiliki cinta tanpa syarat yang berlebihan, cinta sejati meskipun sayangnya cinta itu ditujukan kepada orang yang berjenis kelamin sama, yang bertentangan dengan norma atau aturan sosial. Dengan cara ini, dia tidak akan pernah memiliki hubungan yang sah dengan orang yang dia cintai. Yang lebih buruk lagi dalam drama ini, Sebastian, pria yang dia cintai, tidak membalas cintanya. Bagian refrain lagu tersebut adalah sebagai berikut.

"With hey, *ho etc." and "For the rain."*
[Clown sings']
When that I was and a little time boy,
With hey ho, te wind and the rain,
A foolish things was but a toy,
For the rain it raineth every day.

Osipovich (2006, p. 461) percaya bahwa setiap pertunjukan dari sebuah produksi bersifat unik, bukan karena bisnis baru muncul secara tak terduga, tetapi karena tiap pertunjukan dipersembahkan oleh sang aktor untuk penonton yang unik pula, dan interaksi *real-time* antara keduanya menentukan bentuk acara tersebut. Ini bukan berarti interpretasi teks tidak memainkan peran penting dalam beberapa pertunjukan teater. Saat mempersiapkan sebuah produksi, aktor dan produser pasti telah memulai dari interpretasi teks.

Pada akhirnya, musik di adegan perayaan seharusnya ceria karena dimaksudkan untuk merayakan kebahagiaan para karakter yang akhirnya menikah. Namun, ironisnya, lirik yang dinyanyikan oleh Clown justru penuh dengan keputusasaan.

But, when I came, alas, to wive,
With hey ho, etc.
By swaggering could I never thrive,
For the rain, etc.

Baris ini mengingatkan penonton akan kompleksitas mencari pasangan atau cinta sejati. Bagi karakter dalam drama, tidak mudah bagi mereka untuk akhirnya menikah dengan orang yang mereka cintai. Dan bahkan masih dipertanyakan apakah mereka telah menikahi orang yang tepat atau apakah mereka benar-benar mencintai orang yang mereka kejar. Mengenai Clown sendiri, diketahui bahwa pada akhirnya dia termasuk di antara tokoh yang ditinggalkan sendirian tanpa pasangan di akhir drama, seperti Antonio dan Malvolio. Singkatnya, dia adalah orang yang tidak memiliki istri seperti yang dia nyanyikan.

A great while ago the worlds begun,
[With] hey ho, etc.
But that's all one, our play is done,
And we'll strive to please you everyday.

Berdasarkan interpretasi tekstual drama *Twelfth Night*, dari segi lirik, lagu di bagian akhir tidak memiliki pesan yang dalam, dan lebih ditujukan untuk kesenangan daripada filosofis. Lagu penutup tersebut seharusnya terdengar ceria karena mengikuti akhir yang bahagia. Pementasan oleh Flea Theater tampak menafsirkan hal yang sama. Disana Clown menyanyikan lagu ini dengan ceria bersama karakter lain di atas panggung. Mereka menikmati lagu tersebut dan terlihat terhibur. Tanda musik terakhir mengubah nada emosional. Setelah pertunjukan yang dipenuhi kebingungan, penyamaran, dan kesalahpahaman identitas, gitar yang ceria menutup dengan rekonsiliasi dan perayaan. Hal ini memberikan

pelepasan emosional bagi penonton, sesuai dengan penyelesaian komedi yang khas dalam komedi Shakespeare.

Penutup

Makalah ini menyimpulkan bahwa pementasan *Twelfth Night* oleh teater kontemporer Flea Theater berusaha menampilkan musik seperti tertuang di teks aslinya. Namun, frekuensi dan melodi yang dimainkan dalam pertunjukan mereka sedikit berbeda. Seperti yang disimpulkan Carpenter (1976, p. 255) dalam artikelnya, "Upaya kita yang terus-menerus untuk mengungkap inti misteri musik hanyalah cerminan keinginan kita untuk melihat Shakespeare sebagaimana dilihat oleh sesama seniman pada zamannya dan memahami dia dengan pemahaman mereka." Pekerja seni kontemporer mungkin tidak akan pernah bisa benar-benar memahami misteri musik Shakespeare, namun eksplorasi terus-menerus, dengan musik sebagai pedoman, akan membawa mereka lebih dekat pada esensi Shakespeare.

Dalam pementasannya, Flea Theater berusaha tetap mempertahankan kesederhanaan dalam penggunaan musik walaupun dibantu teknologi digital. Durasi musik pada latar relatif singkat dan berpusat pada kehadiran Clown. Akan tetapi, bentuk adaptasi yang dilakukan Flea Theater tidak sekedar repetisi duplikatif melainkan juga menawarkan variasi kreatif yang disesuaikan dengan selera audiens masa kini. Salah satu yang menonjol adalah variasi pada pemilihan instrumen musik dari lute menjadi gitar. Kemudian penataan panggung (*staging*) yang ditawarkan Flea Theater bersifat minimalis khas Broadway. Reinterpretasi ini sejalan dengan teori adaptasi Hutcheon bahwa konteks sangat penting saat proses reproduksi. Selain itu, dari perbandingan karya asli *Twelfth Night* oleh Shakespeare dan adaptasi oleh teater kontemporer menunjukkan bahwa peran musik cukup signifikan di era apapun karena musik tidak hanya memperkaya lingkungan dramatis namun juga mempertahankan perhatian penonton pada cerita drama tersebut.

Daftar Pustaka

Abd Al-Ameer, O. A. M. (2023). Language in William Shakespeare's *Twelfth Night*. Doctoral dissertation, College of Education for Human Sciences University of Babylon.

Barber, C. L. (2015). Testing Courtesy and Humanity in Twelfth Night. In *Twelfth Night* (pp. 107-129). Routledge.

Brabec, J. & Brabec, T. (2019). Music, Money, and Success: The Insider's Guide to Making Money in the Music Business. 8th ed. *Journal of the Music and Entertainment Industry Educators Association*, 19(1), 169–171.

Campbell, D., & Crowley, A. (2024). Navigating crisis through post-punk music and Shakespeare's *Twelfth Nigh*t. *Crisis and Creativity in Performing Arts Training*, 28.

Carpenter, N.C. (1976). Shakespeare and Music: Unexplored Areas. *Renaissance Drama,* 7, 243-255.

Carrig, M. (2021). Twelfth Night and gender fluidity. In *William Shakespeare and 21st-Century Culture, Politics, and Leadership* (pp. 202-217). Edward Elgar Publishing.

Claudel, P. (1957). Modern Drama and Music. *Cross Currents*, 7(1), Winter, 21-28.

Cohen, A. J. (2001). "Music as a Source of Emotion in Film" in *Music and Emotion: Theory and Research,* Oxford Academic, 249–272.

Cummings, B. (2023). Twelfth Night and the Rites of Memory. *Memory and Affect in Shakespeare's England*, 44. Cambridge University Press.

Cyperski, M. (2007). Heart and Music: The Songs of Twelfth Night. *Articulāte*, 12(3), 26-36.

Draya, R. (2011). Singer and song: the music in *Twelfth Night*.

Dunn, C. (1969). The Function of Music in Shakespeare's Romances. *Shakespeare Quarterly*, 20(4) (Autumn), 391-405.

Faulkner, R. (1983). *Music on Demand*. New Jersey: Transaction Publishers.

Fitzgerald, C. M. (2014). Medieval Drama Studies: A Performance Review. *The Journal of English and Germanic Philology*, 113(1), 93-110.

Glider, E. (2025). Speaking in Many Sorts of Music: Traveling Singers as Agents of Embassy in Shakespeare's *Twelfth Night*. *English Literary Renaissance*, *55*(2), 237-263.

Iselin, P. (2017). Discourse in Shakespeare's Twelfth Night. *Spectacular Science, Technology and Superstition in the Age of Shakespeare*, 85.

Jenkins, H. (2015). Shakespeare's *Twelfth Night*. In *Twelfth Night* (pp. 171-189). Routledge.

Kelsey, L. (2006). "Many sorts of music": Musical genre in Twelfth night and the Tempest. *John Donne Journal: Studies in the Age of Donne*. 25(1&2), 129-181.

Lawrence, W.J. (1920). Music in the Elizabethan Theater. *The Music Quarterly,* 6(2), 192-205.

Marder, L. (1950). Shakespeare's Musical Background. *Modern Language Notes*, 65(7), 501-503.

Maus, F. E. (1988). Music as Drama. *Music Theory Spectrum*. 10(1), 56-73.

Meyer, E.R. (1968). Measure for Measure: Shakespeare and Music. *Music Educators Journal*, 54(7), 36-38.

Osipovich, D. (2006). What is a Theatrical Performance? *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64(4), 461-470.

Pizzetti, I. (1931). Music and Drama. *The Musical Quarterly*, 17(4), 419-426.

Schalkwyk, D. (2010). Is love an emotion? Shakespeare's Twelfth Night and Antony and Cleopatra. *Symplokē*, *18*(1-2), 99-130.

Shakespeare, W. (2019). Twelfth night. dalam *One-Hour Shakespeare* (pp. 208-272). Routledge.

Sternfeld, F.W. (1963). *Music in Shakespearean Tragedy*. Oxford: Routledge.

Von Ende, R.C. (1965). Music and Shakespeare. *Music Educators Journal*, 51(3), 48-50.

Winkler, A.E. (2018). A Tale of *Twelfth Night*: Music, Performance, and the Pursuit of Authenticity. *Shakespeare Bulletin 36*(2), 251-270.

05

NARATIF MASKULINITAS DALAM THE CANTERBURY TALES KARYA GEOFFREY CHAUCER: Sebuah Perspektif Dari Indonesia

Danial Hidayatullah & Tsanya Zahra

Pendahuluan

The Canterbury Tales [Kisah Canterbury] karya Geoffrey Chaucer telah diakui sebagai karya adiluhung era Inggris Abad Pertengahan. Meskipun diakui oleh Chaucer bahwa *The Canterbury Tales* terinspirasi dengan *Decameron* karya Boccaccio karena kemiripan jalan cerita, namun *The Canterbury Tales* memiliki pesonanya sendiri. Chaucer menulis *The Canterbury Tales* tidak hanya sekedar menulis cerita namun dia memiliki agenda atau misi. Ironi dan satire sebagai mode retorika hampir menyelimuti seluruh cerita dalam *The Canterbury Tales*. Mode retorika inilah yang digunakan Chaucer untuk mengkritik dua institusi yang dibencinya kala itu: gereja (Katolik Roma) dengan kehipokritannya dan pernikahan yang cenderung merugikan perempuan.

The Canterbury Tales bercerita tentang rombongan peziarah yang dari suatu kota kecil di pinggir sungai Thames dekat London yang menuju ke gereja di kota Canterbury yang di dalamnya dimakamkan seorang martir-Thomas Becket. Dalam perjalanan

ziarah itu, setiap peziarah menceritakan kisah mereka masing-masing yang mencerminkan kepribadian dan latar belakang sosial mereka, yang merupakan potret satir masyarakat Inggris abad pertengahan. Karya ini memadukan humor, moralitas, dan wawasan tentang sifat manusia.

Lalu, bagaimana *The Canterbury Tales* menggambarkan maskulinitas dalam konteks sosio historisnya? *The Canterbury Tales* menawarkan penggambaran maskulinitas yang kompleks dalam konteks sosio historisnya. Kisah-kisah tersebut mengeksplorasi berbagai aspek kejantanan, termasuk maskulinitas borjuis, homososialitas, dan maskulinitas performative (Beidler, 1998). Konsep "maskulinitas *felawe*" menonjol, di mana pria menggunakan kecabulan dan agresi seksual untuk mengikat dan menegaskan dominasi atas wanita (Harris, 2018). Ini dicontohkan dalam Fragmen I, di mana tiga karakter laki-laki menggunakan kata kerja cabul "*swyve*" dalam cerita mereka. Karakter Harry Bailly mewujudkan cita-cita maskulin tradisional, digambarkan sebagai "pria jantan" dan sosok maskulinitas borjuis (Pugh, 2006). Namun, kisah-kisah tersebut juga menyajikan penggambaran peran gender yang bermasalah, sering menyoroti penindasan perempuan. *The Canterbury Tales* menawarkan perenungan maskulinitas yang bernuansa, mencerminkan dinamika sosial yang kompleks dari Chaucer.

Perspektif Indonesia tentang *The Canterbury Tales* menawarkan wawasan segar tentang narasi maskulinitas Chaucer dengan mengulik ceritanya melalui lensa konstruksi gender Indonesia, khususnya persimpangan maskulinitas tradisional dan modern. Di luar perihal tersebut, penelitian semacam ini penting karena beberapa alasan. Dengan menyandingkan penggambaran maskulinitas Chaucer dengan tradisi sastra dan budaya Indonesia, studi ini mengungkap aspek kejantanan yang universal dan konteks-spesifik. Membandingkan tokoh-tokoh seperti elit priyayi yang dipengaruhi oleh ksatria atau maskulinitas santri Islam dengan ksatria dan pendeta, *The Canterbury Tales*

memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana maskulinitas dinegosiasikan lintas budaya yang berbeda.

Meneliti karya Chaucer dari perspektif Indonesia memberikan kontribusi pada studi maskulinitas yang lebih luas dengan menghubungkan sastra Inggris Abad Pertengahan dengan keprihatinan bangsa Indonesia saat ini, seperti maskulinitas *toxic*, otoritas agama, maupun pergeseran ekspektasi gender dalam masyarakat modern. Studi ini menunjukkan bagaimana narasi maskulinitas yang menyejarah menginformasikan dan menantang diskusi kontemporer di Indonesia. Perspektif Indonesia memberikan pandangan yang segar tentang narasi maskulinitas Chaucer dengan mengulik bagaimana maskulinitas Inggris abad pertengahan beresonansi dengan, atau bahkan berbeda dari, konstruksi maskulinitas Indonesia kontemporer maupun historisnya, terutama dalam kaitannya dengan struktur kekuasaan hierarkis dan pengaruh agama. Lensa komparatif antara dunia Chaucer dan Indonesia memungkinkan eksplorasi yang bernuansa otoritas gender. Dengan kata lain, menelusuri bagaimana maskulinitas dalam *The Canterbury Tales* selaras dengan atau menantang gagasan dominasi laki-laki dalam wacana Jawa, Islam, dan kolonial.

Studi ini menjembatani sastra Inggris abad pertengahan dan tradisi lisan Indonesia, khususnya teater wayang bayangan (*wayang*) dan penceritaan Islam, sekaligus menawarkan paralelisme baru antara penggunaan ungkapan sindiran, pelajaran moral, dan performativitas Chaucer serta elemen serupa dalam tradisi sastra dan performativitas Indonesia. Perspektif Indonesia dapat menerangi persimpangan agama dan hierarki sosial dalam *The Canterbury Tales*, serta menarik paralel antara Inggris Kristen abad pertengahan dan masyarakat mayoritas Islam kontemporer Indonesia, di mana identitas agama dan dinamika kelas juga membentuk narasi budaya. Pendekatan komparatif ini dapat mengungkapkan bagaimana struktur agama

dan sosial memengaruhi narasi dan konstruksi karakter di berbagai konteks sejarah dan budaya.

Meneliti bagaimana Chaucer menggambarkan gender dan kekuasaan melalui lensa Indonesia dapat pula mengungkap sikap budaya yang sama dan yang berbeda atas agensi perempuan, terutama jika dibandingkan dengan peran gender tradisional Indonesia dalam sastra dan masyarakat. Analisis semacam ini dapat memperdalam pemahaman kita tentang bagaimana sistem patriarki direpresentasikan dan ditantang dalam konteks Eropa abad pertengahan dan Indonesia modern. Perspektif Indonesia tentang *The Canterbury Tales* tidak saja dapat menyoroti tradisi lisan dan praktik naratif komunal yang beresonansi dengan warisan cerita rakyat Indonesia yang kaya, tetapi juga menawarkan kerangka kerja baru untuk menganalisis penggunaan ziarah Chaucer sebagai perangkat naratif.

The Canterbury Tales adalah teks seminal dalam sastra Inggris yang menawarkan penggambaran maskulinitas yang kaya, namun studi tentang narasi gendernya seringkali bersifat Eurosentris. Dengan menggabungkan lensa Indonesia, makalah ini adalah usaha singkat untuk menjembatani maskulinitas Inggris abad pertengahan dengan perspektif non-Barat, memperluas studi maskulinitas global. Studi ini berkontribusi pada studi keilmuan Chaucerian dan maskulinitas dengan menarik wawasan komparatif antara maskulinitas Indonesia abad pertengahan dan kontemporer.

Maskulinitas dan Metode Kritik Sastra

Konsep maskulinitas hegemonik Raewyn Connell dan transformasi historisnya. Konsep maskulinitas hegemonik Raewyn Connell telah berpengaruh dalam studi gender, menganalisis struktur kekuasaan dan hierarki antara pria dan wanita (Johansson & Ottemo, 2015). Meskipun sering ditafsirkan sebagai mereproduksi norma-norma patriarki, beberapa sarjana berpendapat untuk mengenali potensi progresifnya dan memahaminya melalui mekanisme dominasi

daripada sifat maskulin tetap (Yang, 2020). Sejarawan kemudian menyadari bahwa konsep ini berharga untuk mencermati hubungan kekuasaan antara maskulinitas, meskipun kritik telah mengarah pada seruan untuk kerangka analitis baru (Griffin, 2018). Kerangka kerja ini menekankan pentingnya mempelajari model normatif maskulinitas selain proses bagaimana individu mengidentifikasi dan diakui dalam model-model ini. Konsep ini terus berkembang, mempertahankan relevansinya dalam mengeksplorasi ketidaksetaraan gender dan sifat maskulinitas yang kompleks dan dinamis dalam masyarakat kontemporer (Griffin, 2018).

Analisis Michael Kimmel tentang maskulinitas sebagai konstruksi sosio historis menekankan sifat relasionalnya terhadap feminitas dan reaktivitasnya terhadap perubahan historis (Michael S. Kimmel, 2018). Dia mengeksplorasi bagaimana transformasi sosial menciptakan kondisi untuk krisis gender, seperti yang terlihat dalam Restorasi Inggris dan Amerika awal abad ke-20 (Michael S. Kimmel, 2018). Kimmel memperkenalkan konsep "*Guyland*", fase liminal antara masa remaja dan dewasa di mana laki-laki muda berjuang dengan identitas yang tidak pasti dan harapan masyarakat (L. Rapp, 2008). Kimmel berpendapat bahwa maskulinitas dibangun melalui ketakutan, rasa malu, dan keheningan, berakar pada konteks sejarah dan sosial (M. S Kimmel, 1997). Karya Kimmel juga menyelidiki seksualitas laki-laki, meneliti konstruksinya, dampak pornografi, dan kekerasan seksual (Michael S Kimmel, Hearn, & Connell, 2005). Penelitian Kimmel berkontribusi secara signifikan pada studi maskulinitas, sosiologi, teori queer, dan masalah gender, menawarkan wawasan tentang sifat kompleks pembentukan dan ekspresi identitas laki-laki dalam masyarakat (Michael S Kimmel et al., 2005).

Metode perbandingan naratif digunakan dalam penelitian ini untuk mengamati fenomena gender di kedua kebudayaan ini. Beberapa konsep dan cerita dalam dua kebudayaan ini diperbandingkan untuk melihat dan mengidentifikasi *common*

ground sehingga kesimpulan dapat ditarik untuk mendapatkan penjelasan atas fenomena gender dari dua negara dan budaya yang terpisahkan oleh rentang waktu yang cukup lama.

Maskulinitas Inggris Abad Pertengahan

Kode ksatria dan maskulinitas ksatria di Inggris abad pertengahan adalah konsep yang kompleks dan berkembang. Sementara ksatria awalnya mengacu pada ksatria dan pengawal berkuda, itu kemudian mencakup cita-cita ksatria dan maskulinitas beradab (Taylor, 2019). Namun, cita-cita ini sering menekankan kualitas bela diri seperti kehebatan dan keberanian daripada perilaku sopan (Taylor, 2019). Pada akhir abad ke-19, cita-cita ksatria menuai kritik karena perubahan masyarakat yang menentang gagasan maskulinitas tradisional (Schwab, 2005).

Konsep ksatria berkembang dari kode permainan abad pertengahan menjadi hukum perang dan etiket sosial yang dikodifikasi, meskipun tetap menjadi ideologi maskulin yang mengecualikan perempuan dari profesi militer (Moelker & Kümmel, 2007). Bagi lelaki biasa di Inggris abad pertengahan akhir, maskulinitas didefinisikan tidak hanya oleh kekuatan patriarki tetapi juga oleh hubungan sosial antara pria berdasarkan kejujuran dan pengendalian diri (Neal, 2008). Pemahaman maskulinitas yang beragam ini mencakup aspek eksterior dan interior kehidupan pria (Neal, 2008).

Maskulinitas Indonesia

Maskulinitas Indonesia dibentuk oleh norma-norma tradisional (misalnya, maskulinitas priyayi Jawa, maskulinitas berbasis pesantren). Penelitian tentang maskulinitas Indonesia mengungkapkan norma-norma yang berkembang yang dibentuk oleh perubahan sosial dan budaya. Pandangan tradisional menekankan dominasi laki-laki, dengan beberapa laki-laki menjunjung tinggi nilai-nilai patriarki dan mengobjektifikasi perempuan. Namun, maskulinitas kontemporer di Indonesia menunjukkan spektrum sikap, dari tradisionalis hingga egaliter,

mengenai peran gender dan penerimaan kekerasan dalam rumah tangga (Hayati et al, 2014).

Analisis bahasa menunjukkan pergeseran representasi maskulinitas, dengan istilah yang berbeda untuk "laki-laki" yang digunakan dalam berbagai konteks (Mika Wulan Dari et al, 2024). Penggambaran media memengaruhi identitas pria muda, menghadirkan bentuk-bentuk baru kepemimpinan budaya yang menantang stereotip bapak yang patriarkis sambil tetap mempertahankan aspek maskulinitas hegemonik (Nilan, 2009). Studi ini menyoroti interaksi kompleks antara norma-norma tradisional, keyakinan agama, dan pengaruh global dalam membentuk maskulinitas Indonesia, karena laki-laki menavigasi tekanan untuk menjadi penyedia (*provider*) dan mewujudkan cita-cita "hipermaskulinitas" dalam domain sekuler dan agama (Hayati et al, 2014; Nilan, 2009). Penelitian tentang maskulinitas Indonesia mengungkapkan transisi yang kompleks dari norma tradisional ke norma modern.

Di pedesaan Jawa, tiga posisi maskulinitas diidentifikasi: tradisionalis, pragmatis, dan egaliter, masing-masing dengan penerimaan kekerasan dalam rumah tangga yang berbeda-beda. Perubahan sosial dan budaya, bersama dengan paparan ajaran agama, memengaruhi posisi ini (Hayati et al, 2014). Pandangan tradisionalis menjunjung tinggi superioritas laki-laki dan menerima kekerasan, sementara perspektif egaliter mempromosikan kesetaraan gender. Studi ini menyoroti transformasi maskulinitas Indonesia yang sedang berlangsung, yang dibentuk oleh perubahan masyarakat, pengaruh global, dan interpretasi agama.

Kisah Ksatria dan Idealisasi Maskulinitas Pejuang

Penggambaran maskulinitas ksatria dalam sastra abad pertengahan mengungkapkan persimpangan yang kompleks dengan kekuasaan, kehormatan, dan norma-norma masyarakat pada saat itu. Karya-karya Marie de France menggambarkan ksatria dengan identitas hibrid atau campuran, menyeimbangkan

stabilitas dan transformasi (Schneider, 2016). Kesatria menekankan kerendahan hati sebagai kebajikan yang utama, yang berfungsi untuk menjaga hubungan homososial dan struktur kekuasaan (McDougall, 2020). Namun, kesatria juga memuji kekerasan heroik, yang kemudian menciptakan paradoks di mana kehebatan ksatria dirayakan sekaligus dikritik (Kaeuper, 1999, p. 47). Cita-cita maskulinitas ini menghadapi tantangan pada akhir abad ke-19 karena perubahan masyarakat dan kemajuan ilmiah mengacaukan struktur kekuasaan tradisional dan peran gender (Schwab, 2005). Konsep ksatria terus memengaruhi persepsi modern tentang maskulinitas dan dinamika gender, sering digunakan untuk melegitimasi dan mempromosikan kepentingan mereka yang berkuasa (McDougall, 2020). Studi ini menyoroti dampak abadi dari cita-cita ksatria pada norma-norma masyarakat dan hubungan kekuasaan.

Budaya Jawa menekankan konsep maskulinitas yang unik dan berakar pada cita-cita ksatria tradisional (*Satriya*). Gagasan maskulinitas ini dicontohkan oleh Arjuna, karakter dari Mahabharata versi Jawa, yang mewujudkan sifat-sifat seperti menjadi "roda besar", kokoh, dan tegas. Budaya ksatria Jawa, yang ditandai dengan etiket dan kesatria yang halus, meresap ke dalam kehidupan aristokrat dan petani melalui bentuk seni seperti teater wayang (J.M. Kroef, 1955). Pria Muslim Jawa modern mendefinisikan maskulinitas melalui peran seperti kepemimpinan keluarga, kekuatan, dan hubungan yang konstruktif, dengan religiusitas secara positif mempengaruhi cita-cita maskulin dan kepuasan pernikahan ini (Wade & Wiloso, 2016). Konsep pemimpin Jawa yang ideal, seperti yang digambarkan dalam Serat Wedhatama, mencakup nilai-nilai moral seperti keberanian (satriya), kesederhanaan, kebaikan, keikhlasan, dan religiusitas, atribut yang diyakini dapat membawa kesejahteraan bagi rakyat (Sudrajat, Suryo, & Siswoyo, 2018).

The Miller's Tale and Maskulinitas Subversif

Maskulinitas dalam kelas pekerja sangat identik dengan humor yang seringkali dianggap tidak sopan. Penelitian tentang maskulinitas kelas pekerja dan humor kasar mengungkapkan peran kedua hal tersebut dalam membangun dan mempertahankan identitas maskulin. Humor berfungsi sebagai alat pertahanan untuk melestarikan hierarki pria tradisional, yang sering kali menggabungkan unsur-unsur misoginis dan homofobia (Barnes, 2012). Dalam lanskap industri, pekerja menggunakan lelucon dan permainan kuda selain untuk menegaskan maskulinitas mereka dan mengkritik eksploitasi,juga untuk mencerminkan dorongan yang menegaskan kehidupan (Ramaswami, 2006). Humor di kawasan pertokoan menunjukkan perlawanan kolektif dan perpecahan internal di antara pekerja, menyoroti kontradiksi dalam budaya kelas pekerja (Collinson, 1988).

Di lingkungan sekolah, laki-laki muda menggunakan berbagai interaksi lucu, termasuk permainan dan penghinaan ritual, untuk mengatur maskulinitas dan menegosiasikan hierarki gender-seksual (Kehily & Nayak, 1997). Sementara humor dapat menjadi jalan keluar kreatif bagi pria kelas pekerja, humor sering memperkuat dinamika yang menindas dan aspek konformis dari maskulinitas. Studi-studi ini secara kolektif menekankan hubungan kompleks antara humor, maskulinitas, dan kekuasaan dalam konteks kelas pekerja.

Peran maskulinitas penipu dan kemiripannya dengan narasi komedi dan rakyat dalam budaya Indonesia.

Pola dasar penipu (*trickster*) dalam budaya Indonesia bermanifestasi melalui berbagai bentuk humor dan kinerja, yang menentang norma sosial dan harapan gender. Di Jawa Barat, sandiwara komedi yang menampilkan laki-laki dalam kostum wanita memparodikan penghibur wanita tradisional, mengkritik kebijakan gender Orde Baru dan memperkuat ideologi gender Sunda (Spiller, 2012). Pedagang kaki lima Banyumasan di Jakarta menggunakan lelucon dan lelucon sebagai sarana untuk

menavigasi hierarki sosial dan mengekspresikan agensi dalam lingkungan kerja perkotaan (Sudana, 2021).

Ekspresi lucu ini dapat dilihat sebagai inkarnasi modern dari tokoh-tokoh penipu mitos, yang secara historis berfungsi untuk menantang dan menegakkan nilai-nilai budaya di berbagai masyarakat (W. Hynes, 1993). Konsep maskulinitas di Indonesia, yang dibentuk oleh pengaruh kolonial, telah bergeser dari nilai-nilai komunal tradisional ke cita-cita yang lebih individualistis, seperti yang tercermin dalam majalah gaya hidup pria dari tahun 1970-an hingga 2015 (Prianti, 2019).

Kisah Pengampun dan Maskulinitas Queer

Pengampun dalam *The Canterbury Tales* karya Chaucer menantang maskulinitas heteronormatif melalui identitas *queer* dan kehadirannya yang mengganggu. Zeikowitz (2002) mengidentifikasi Pardoner sebagai karakter "queer" yang menimbulkan ancaman bagi keinginan homososial normatif. Whitney (2011) mengeksplorasi ambiguitas fisik dan seksual Pardoner, menunjukkan bahwa kategori seksualitas abad pertengahan mungkin lebih menjelaskan identitasnya yang kompleks. Burger (2014) berpendapat bahwa ciuman Pengampun dengan Hosti mengganggu upaya untuk mengendalikan maknanya, menyoroti kemiripannya dengan peziarah lain daripada kelainannya. Stockton (2008) menafsirkan pengampun sebagai sosok erotis anal yang secara aneh merendahkan realitas logosentris dan terlibat dalam "teologi privy" dengan peziarah lainnya. Analisis ini secara kolektif menyajikan Pardoner sebagai karakter yang menantang maskulinitas dan seksualitas tradisional, menawarkan kritik terhadap asumsi heteronormatif dan mengundang pembaca untuk mempertimbangkan kembali konsep abad pertengahan tentang gender dan hasrat.

Pembacaan komparatif dengan identitas waria (transgender) Indonesia dan maskulinitas non-normatif dalam konteks Asia Tenggara. Waria Indonesia (perempuan

transgender) menavigasi dinamika spasial dan sosial yang kompleks di lingkungan perkotaan. Meskipun menghadapi pengucilan dan kekerasan, waria menciptakan ruang agensi dan penegasan diri di salon kecantikan dan kehidupan malam jalanan (Toomistu, 2019). Ruang-ruang ini menumbuhkan subjektivitas waria dan rasa memiliki, sementara juga berfungsi sebagai tempat untuk pekerjaan seks, yang sering didorong oleh kebutuhan ekonomi tetapi juga memberikan kesenangan dan penegasan diri (Toomistu, 2019).

Representasi identitas waria, gay, dan lesbi dalam perfilman Indonesia telah berkembang sejak tahun 1960-an, mencerminkan perubahan sikap masyarakat (Murtagh, 2013). Waria menavigasi hubungan yang kompleks dengan keluarga mereka, sering melihat identitas transgender mereka sebagai penyimpangan sementara dari harapan heteronormatif. Banyak waria pada akhirnya berusaha untuk menggabungkan pengalaman queer mereka dengan struktur keluarga tradisional, menunjukkan interaksi antara hubungan non-heteronormatif dan norma masyarakat di Indonesia (Tidey, 2019, p. 145).

The Wife of Bath dan Kecemasan Pria

"Prolog dan *The Wife of Bath*" karya Chaucer menantang dinamika gender tradisional dan otoritas maskulin dalam sastra abad pertengahan. *The Wife of Bath*, Alison, mewakili suara wanita subversif yang menghadapi norma-norma patriarki (Tinkle, 2010). Melalui karakternya, Chaucer mengeksplorasi kompleksitas feminisme dan gender dalam masyarakat yang didominasi laki-laki (Al-Abdulrazaq, Khaled Al-Jezawi, Alzoubi, & Rababah, 2024). Penggunaan eufemisme dan sindiran seksual oleh Istri menunjukkan kecerdasan perempuan dan mengkonfigurasi ulang dinamika kekuasaan dalam hubungan seksual (Arias, 2024).

Karya Chaucer mengungkapkan investasinya dalam wacana patriarki dan kesadarannya akan keterbatasannya, sebagaimana

dibuktikan dengan penciptaan narator maskulin yang tegas yang mencoba mengendalikan feminin (Dinshaw, 1989). Narasi *The Wife of Bath* berfungsi sebagai kritik terhadap hermeneutika patriarki dan menyoroti perjuangan yang sedang berlangsung antara kekuatan masyarakat dan agen perempuan dalam sastra abad pertengahan (Al-Abdulrazaq et al., 2024; Dinshaw, 1989)

Membandingkan *The Wife of Bath* dari *The Canterbury Tales* karya Chaucer dengan kecemasan maskulin dalam sastra dan cerita rakyat Indonesia membuka dialog transhistoris dan transkultural yang menarik tentang gender, kekuasaan, dan suara naratif. *The Wife of Bath*, Alisoun, adalah sosok yang berani dan terampil secara retoris yang menantang norma-norma patriarki dengan secara terbuka mendiskusikan seksualitasnya, pengalaman dengan pernikahan ganda, dan keinginan untuk berdaulat atas laki-laki. Kisah dan prolognya meresahkan otoritas maskulin yang dominan di Inggris abad pertengahan dengan memposisikan pengalaman dan keinginan perempuan di pusat narasi dan moralitas. Sosok ini beresonansi dengan beberapa representasi cerita rakyat dan sastra Indonesia yang meresahkan atau memancing kecemasan maskulin—terutama pada tokoh-tokoh seperti Calon Arang, Nyi Roro Kidul, atau Nyi Blorong. Wanita-wanita ini sering dicirikan oleh otonomi, kekuasaan, dan bahaya mereka terhadap tatanan laki-laki. Misalnya, Calon Arang adalah seorang janda yang penolakannya untuk dikendalikan oleh otoritas politik laki-laki menyebabkan demonisasinya. Demikian pula, Nyi Blorong menawarkan kekayaan melalui pakta yang mengkastrasi atau menghancurkan pria yang mencarinya. Dalam kedua kasus tersebut—Inggris dan Indonesia—perempuan menjadi kuat justru melalui pengetahuan, tubuh, dan penyimpangan dari peran gender yang ditentukan. Perbedaannya, bagaimanapun, terletak pada posisi naratif: sementara Chaucer memberikan agensi naratif Istri Bath dan kesadaran diri yang ironis, cerita rakyat Indonesia sering memposisikan para wanita ini dari perspektif eksternal, membuat mereka mengerikan atau

mistis, mewujudkan ketakutan maskulin akan kehilangan kendali atau pelanggaran sosial.

Kerangka komparatif ini menunjukkan bahwa kedua objek material memotret kecemasan patriarki melalui sosok wanita yang kuat dan otonom secara seksual—namun mereka menyimpang dalam nada dan fungsi. *The Wife of Bath* mengundang perdebatan, simpati, dan ambiguitas, sementara tokoh-tokoh Indonesia sering berfungsi sebagai peringatan atau peringatan supernatural. Kesenjangan tersebut mungkin mencerminkan tujuan naratif yang berbeda: sastra Inggris abad pertengahan menggoda kompleksitas karakter proto-humanis, sementara cerita rakyat Indonesia sering memperkuat norma-norma komunal melalui alegori mitos atau moral.

Penutup

Maskulinitas dalam *The Canterbury Tales* adalah cair, kompleks, dan berakar kuat dalam konteks sosio-historis Inggris abad pertengahan. Perspektif Indonesia mengungkapkan wawasan baru tentang maskulinitas sebagai konstruksi performatif dan transformative serta memperluas studi maskulinitas di luar konteks Barat dalam sastra abad pertengahan. Meneliti maskulinitas melalui kerangka kerja budaya dan sejarah komparatif perlu terus dilakukan agar pemahaman antar budaya menjadi lebih baik. Selain itu, usaha-usaha ini merupakan langkah awal untuk melepaskan diri dari jerat Eurosentrisme.

Daftar Pustaka

Al-Abdulrazaq, M., Khaled Al-Jezawi, H., Alzoubi, M., & Rababah, M. (2024). Unveiling Gender Dynamics. *Journal of Literary Studies*, *40*. https://doi.org/10.25159/1753-5387/15288

Arias, R. M. (2024). *Is that Sexual Innuendo?:* Stanford.

Barnes, C. (2012). It's no laughing matter... Boys' humour and the performance of defensive masculinities in the classroom. *Journal of Gender Studies*, *21*(3), 239–251. https://doi.org/10.1080/09589236.2012.691648

Beidler, P. G. (Ed.). (1998). *Masculinities in Chaucer: Approaches to Maleness in the Canterbury Tales and Troilus and Criseyde*. D.S Brewer.

Burger, G. (2014). *Kissing the Pardoner*. *107*(5), 1143–1156.

Collinson, D. L. (1988). 'Engineering Humour': Masculinity, Joking and Conflict in Shop-floor Relations. *Organization Studies*, *9*(2), 181–199. https://doi.org/10.1177/017084068800900203

Dinshaw, C. (1989). *Chaucer's Sexual Poetics*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Griffin, B. (2018). Hegemonic Masculinity as a Historical Problem. *Gender & History*, *30*(2), 377–400. https://doi.org/10.1111/1468-0424.12363

Harris, C. M. (2018). Obscene Pedagogies transgressive talk and sexual education in late medieval Britain. In *Cornell University Press*. https://doi.org/10.7591/9781501730412

Hayati et al. (2014). "We no longer live in the old days" : A qualitative study on the role of masculinity and religion for men's views on violence within marriage in rural Java, Indonesia. *BMC Women's Health*, *14*, 1–13.

J.M. Kroef. (1955). Folklore and tradition in Javanese Society. *American Folklore Society*, *68*(267), 25–33. https://doi.org/10.31724/rihjj.44.2.1

Johansson, T., & Ottemo, A. (2015). Ruptures in hegemonic masculinity: the dialectic between ideology and utopia. *Journal of Gender Studies*, *24*(2), 192–206. https://doi.org/10.1080/09589236.2013.812514

Kaeuper, R. (1999). Chivalry and Violence in Medieval Europe. In *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. New York: Oxford University Press.

Kehily, M. J., & Nayak, A. (1997). "Lads and Laughter": Humour and the production of heterosexual hierarchies. *Gender and Education*, *9*(1), 1–22. https://doi.org/10.1080/09540259721466

Kimmel, M. S. (1997). Masculinity as homophobia: Fear, shame and silence in the construction of gender identity. In M. M. Gergen & S. N. Davis (Eds.), *Masculinity as homophobia: Fear, shame and silence in the construction of gender identity* (pp. 223–242). Taylor & Frances/Routledge.

Kimmel, Michael S. (2018). The contemporary "Crisis" of masculinity in historical perspective. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*, pp. 121–153. https://doi.org/10.4324/9781315738505-8

Kimmel, Michael S, Hearn, J., & Connell, R. . (2005). Handbook of Studies on Men & Masculinity. In Michael S Kimmel, J. Hearn, & R. . Connell (Eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. London: SAGE Publications.

L. Rapp, M. A. (2008). Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men (review). *Sociological Forum*, 945–948. https://doi.org/10.1353/csd.0.0067

McDougall, G. M. (2020). All Roads Lead to Homosociality: The Role of Chivalry in Medieval and Modern Society. *IU Journal of Undergraduate Research*, *5*(1), 24–29. https://doi.org/10.14434/iujur.v5i1.27065

Mika Wulan Dari et al. (2024). Collocations of Pria, Lelaki, and Jantan as Representations of Masculinity in Indonesia. *GEMA Online Journal of Language Studies*, *24*(4), 214–239. https://doi.org/10.17576/gema-2024-2404-12

Moelker, R., & Kümmel, G. (2007). Chivalry and Codes of Conduct: Can the Virtue of Chivalry Epitomize Guidelines

for Interpersonal Conduct? *Journal of Military Ethics*, *6*(4), 292–302. https://doi.org/10.1080/15027570701846338

Murtagh, B. (2013). Genders and sexualities in Indonesian cinema: Constructing gay, lesbi and waria identities on screen. In *Genders and Sexualities in Indonesian Cinema: Constructing Gay, Lesbi and Waria Identities on Screen*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203796993

Neal. (2008). The Masculine Self in Late Medieval England. In *The Journal of English and Germanic Philology* (Vol. 110). https://doi.org/10.5406/jenglgermphil.110.2.0262

Nilan, P. (2009). Contemporary masculinities and young men in Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, *37*(109), 327–344. https://doi.org/10.1080/13639810903269318

Prianti, D. D. (2019). The Identity Politics of Masculinity as a Colonial Legacy. *Journal of Intercultural Studies*, *40*(6), 700–719. https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1675612

Pugh, T. (2006). queering harry bailly: gendered carnival, social ideologies, and masculinity under duress in the Canterbury Tales. In *Sexuality and its Queer Discontents in Middle English Literature* (pp. 49–50). Palgrave Macmillan.

Ramaswami, S. (2006). Masculinity, respect, and the tragic: Themes of proletarian humor in contemporary industrial Delhi. *International Review of Social History*, *51*(SUPPL. 14), 203–227. https://doi.org/10.1017/S0020859006002665

Schneider, T. R. (2016). The chivalric masculinity of Marie de France's shape-changers. *Arthuriana*, *26*(3), 25–40. https://doi.org/10.1353/art.2016.0016

Schwab, S. M. (2005). What is a man?: The refuting of the chivalric ideal at the turn of the century. In *Beyond Arthurian Romances: The Reach of Victorian Medievalism*. https://doi.org/10.1057/9781403981165_12

Spiller, H. (2012). How not to act like a woman: Gender ideology and humor in West Java, Indonesia. *Asian Theatre Journal*, *29*(1), 31–53. https://doi.org/10.1353/atj.2012.0008

Stockton, W. (2008). Cynicism and the anal erotics of Chaucer's Pardoner. *Exemplaria*, *20*(2), 143–164. https://doi.org/10.1179/175330708X311326

Sudana, T. M. (2021). Young Banyumasan Street Traders as Shapeshifters of Modernity: Refreshment, Production, and the Pursuit of Pranks and Jokes in Jakarta. *Jeunesse: Young People, Texts, Cultures*, *13*(1), 205–236. https://doi.org/10.1353/jeu.2021.0008

Sudrajat, S., Suryo, D., & Siswoyo, D. (2018). Moral Values of Javanese Leader in Serat Wedhatama. *Asian Social Science*, *14*(3), 49. https://doi.org/10.5539/ass.v14n3p49

Taylor, C. (2019). Chivalty. In *Geoffrey Chaucer in Context* (p. 331). New York: Cambridge University Press.

Tidey, S. (2019). Merging Queer Lines and Straight Ties: Love in Indonesian Transgender Family Intimacies. In D. . Byrne & W. . Ade (Eds.), *Fluid Gender, Fluid Love* (p. 145). Leiden: Brill Rodopi.

Tinkle. (2010). Gender and Power in Medieval Exegesis. In *The Journal of English and Germanic Philology*. https://doi.org/10.5406/jenglgermphil.112.3.0377

Toomistu, T. (2019). Between Abjection and World-Making: Spatial Dynamics in the Lives of Indonesian Waria. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, *13*(2), 90–107. https://doi.org/10.2478/jef-2019-0015

W. Hynes, W. G. D. (1993). My ethical trickster figures Contours, Contexts, and Criticisms. In *The University of Alabama Press*. The University of Alabama Press.

Wade, J. C., & Wiloso, P. G. (2016). Religiosity, masculinity, and marital satisfaction among Javanese Muslim men.

International Journal of Research Studies in Psychology, *5*(3). https://doi.org/10.5861/ijrsp.2016.1468

Whitney. (2011). What's Wrong with the Pardoner? Complexion Theory, the Phlegmatic Man, and Effeminacy. *The Chaucer Review*, *45*(4), 357. https://doi.org/10.5325/chaucerrev.45.4.0357

Yang, Y. (2020). What's Hegemonic about Hegemonic Masculinity? Legitimation and Beyond. *Sociological Theory*, *38*(4), 318–333. https://doi.org/10.1177/0735275120960792

Zeikowitz, R. E. (2002). Befriending the Medieval Queer: A Pedagogy for Literature Classes. *College English*, *65*(1), 67–80. https://doi.org/10.58680/ce20021279

06

PERKEMBANGAN SASTRA ARAB DIGITAL: Tinjauan Historis dan Kultural

Moh. Kanif Anwari

Pendahuluan

Sastra digital merupakan genre sastra baru yang diproduksi, didistribusikan, dan dinikmati melalui perangkat digital seperti komputer dan ponsel. Genre baru ini memanfaatkan teknologi seperti *hyperlink*, multimedia (audio-video) dan interaktivitas untuk menciptakan pengalaman pembaca yang lebih kaya dan imersif, baik sebagai teks maupun bentuk lain seperti cerita dan puisi digital. Beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut sastra digital antara lain: sastra elektronik, sastra komputer, sastra interaktif, sastra hiperteks, sastra logaritma, dan sastra informasi. (Hamdawi, 2016a)

Dalam dua dekade terakhir, dunia kesusastraan telah mengalami transformasi mendasar akibat revolusi digital yang melanda hampir semua aspek kehidupan manusia. Sastra Arab, sebagai bagian dari tradisi sastra dunia yang kaya dan kompleks, juga mengalami pergeseran signifikan sejak berkembangnya media digital. Fenomena ini melahirkan bentuk baru dari produksi, distribusi, dan konsumsi karya sastra Arab, yang kini

dikenal sebagai sastra Arab digital (*al-Adab al-ʿArabiy al-Raqmiy*) (Bik, 2011). Perubahan ini tidak hanya terjadi pada medium atau platform, tetapi juga mempengaruhi struktur naratif, gaya bahasa, dan interaksi antara penulis dan pembaca. Struktur naratif sastra Arab tradisional cenderung linear, mengikuti alur yang runtut dari awal–tengah–akhir. Novel dan cerpen pun disusun dalam kerangka klasik yang bersifat tertutup. Namun dalam sastra digital, narasi bisa terfragmentasi, mengikuti format potongan seperti *thread*, *caption*, *zine*; bersifat interaktif, memungkinkan pembaca memilih jalan cerita (misalnya dalam *web fiction*); dan non-linear, seperti dalam *hypertext literature* dan *interactive storytelling* (Hamdawi, 2016b). Fenomena ini tampak, misalnya, dalam novel *Wujuh Al-Samt* karya Salma Al-Zahrani (Arab Saudi) diterbitkan berseri di *Wattpad*, (*The Future of Fiction: Wattpad Research Reveals Generational Shift in Reading Habits, Skepticism of AI in Publishing — Wattpad*, 2024) dimana pembaca turut menentukan arah cerita selanjutnya. Begitu pula, dalam proyek *remake* dari *Alf Lailah wa Lailah* oleh Khayal Interactive (Mesir), memungkinkan pembaca memilih jalur cerita melalui antarmuka digital (*Khayal Interactive Entertainment | IGDB.Com*, n.d.-a).

Sastra digital Arab memperlihatkan pergeseran gaya dari bahasa Arab *fusha* klasik ke gaya yang lebih *luwes*, kolokial, dan multibahasa (Arab-Inggris atau Arab-Perancis), serta memanfaatkan bahasa visual berupa emoji, tipografi, ilustrasi. Ini menyesuaikan dengan konteks media sosial dan pembaca muda. Fenomena ini tampak pada karya Aya Al-Rahbani (Lebanon) yang menulis puisi satu baris bergaya minimalis urban, disertai ilustrasi monokrom di Instagram dan Hind Al-Eryani (Yaman) menulis puisi pendek di Twitter (@HindAleryani) yang memadukan frasa Arab *slang* dan *fusha* untuk menyampaikan kritik feminis dengan gaya langsung.

Dalam hal interaksi antara pembaca dan pengarang, sastra tradisional menempatkan pembaca sebagai penerima pasif

sedangkan dalam era digital pembaca bisa berkomentar langsung pada teks (*Wattpad, Instagram, blog*); memberi masukan *real-time* yang mempengaruhi alur cerita; dan membentuk komunitas virtual yang membahas atau bahkan ikut menyunting karya. Penulis pun menjadi lebih terbuka, fleksibel, dan terkoneksi secara sosial. Hal ini dapat ditemukan, misalnya, pada Komunitas *Shababeek* (Mesir) di *Telegram* yang mengadakan tantangan mingguan menulis, di mana cerita pendek dipublikasikan dan dikritik langsung oleh pembaca dan sesama penulis. Atau, pada akun Instagram *@AklamQari'ah* (Maroko) yang menjadi sarana kurasi karya digital yang mendekatkan penulis dan pembaca melalui diskusi terbuka.

Beberapa literatur yang spesifik membahas tentang sastra Arab digital antara lain *Al-Adab Al-Raqami fi al-Bilad al-'Arabiyya* (Sastra Digital di Dunia Arab) yang ditulis oleh Huda Al-Khazraji, diterbitkan oleh Dar Al-Ma'arif, Beirut pada tahun 2022. Buku ini memetakan genre-genre baru dalam sastra digital Arab seperti novel media sosial, puisi *Instagram*, dan cerita *Twitter*. Dengan menggunakan analisis konten dan pendekatan deskriptif berbasis observasi terhadap platform digital populer (*Wattpad, Twitter, Instagram*) buku ini berfokus pada gejala populer kontemporer dan respons pembaca muda. Hanya saja, buku ini kurang memberikan analisis historis atau periodisasi perkembangan sastra digital secara kronologis.

Jamal al-Jinan (2023) pernah mengkaji bagaimana komunitas sastra Arab berpindah dari ruang cetak ke ruang digital dan menciptakan model interaksi baru antara penulis dan pembaca. Metodologi yang digunakan adalah etnografi digital dan wawancara dengan penulis Arab muda di Mesir, Lebanon, dan Tunisia. Tulisan ini memberikan bukti empiris tentang dinamika komunitas digital sastra Arab, namun fokusnya lebih pada komunitas daripada analisis tekstual karya sastra digital. (Jamal, 2023)

Satu lagi kajian tentang sastra Arab digital adalah disertasi di University of Michigan yang ditulis oleh Zeinab Ahmad (2020) berjudul *Narrative Disruption and Digital Literature in Contemporary Arab Writing*. Disertasi ini mengulas bagaimana narasi digital dalam sastra Arab menciptakan bentuk naratif baru yang tidak terikat oleh linearitas konvensional. Metodologi yang digunakan disertasi ini merupakan kombinasi antara analisis struktural naratif, *close reading*, dan teori interaktivitas dalam media digital. *Novelty* disertasi ini berfokus pada perubahan bentuk dan struktur karya sastra digital (seperti puisi interaktif dan novel *hypertext*). (*Zainab Ahmad (@zainabjahmad)*, n.d.) Kajian ini, bagaimanapun, merupakan karya penting sekalipun hanya berorientasi pada teori naratif Barat dan kurang mengeksplorasi konteks sosial politik Arab.

Urgensi mempelajari perkembangan sastra Arab digital terletak pada beberapa hal. *Pertama*, sastra digital menjadi salah satu alat ekspresi budaya dan politik generasi muda Arab pasca *Arab Springs*, terutama dalam merespons represi, diaspora, identitas, dan krisis sosial. *Kedua*, kehadiran teknologi telah mengubah ekosistem sastra, dari penerbit konvensional ke media sosial dan aplikasi sastra. *Ketiga*, digitalisasi juga memperluas inklusi: penulis perempuan dan marginal kini lebih mudah mengakses dan menyebarkan karya mereka.

Melalui pendekatan sejarah dan analisis tekstual, artikel ini berusaha menelusuri dinamika sastra Arab digital dalam kurun waktu satu dasawarsa terakhir di sejumlah negara, dengan mempertimbangkan keragaman konteks sosial-politik dan teknologi di wilayah Arab. Untuk itu, artikel ini difokuskan pada dua rumusan masalah utama: 1) bagaimana sejarah perkembangan sastra Arab digital, dan apa faktor historis yang melatarbelakanginya?, dan 2) bagaimana bentuk, tema, dan gaya penulisan sastra Arab digital itu?

Pembahasan

1. Sejarah dan Latar Belakang Perkembangan Sastra Arab Digital

1. Awal Mula Sastra Arab Digital: Dari Eksperimen ke Ekspansi

Kemunculan sastra Arab digital tidak dapat dipisahkan dari evolusi teknologi komunikasi dan informasi yang melanda dunia Arab sejak awal 2000-an. Dalam dekade pertama abad ke-21, beberapa penulis Arab mulai mengeksplorasi media digital sebagai alternatif distribusi karya sastra, khususnya karena keterbatasan sistem penerbitan tradisional yang seringkali eksklusif, politis, dan tidak ramah terhadap penulis muda atau marginal.

Salah satu pionir dalam eksperimen sastra digital Arab adalah Muhammad Sanajlah (Yordania), yang pada awal tahun 2000-an menerbitkan puisi-puisi interaktif berbasis *Flash* di situs pribadinya. Karya-karya ini tidak hanya menampilkan teks, tetapi juga suara dan animasi, menandai kemunculan *hyperliterature* dalam konteks Arab. Meski terbatas dalam penyebarannya, eksperimen tersebut membuka wacana baru mengenai intermedialitas dan multimodalitas dalam sastra. (رواية المؤلف محمد سناجلة, n.d.)

Menurut Hanaa Mohamed Araby dalam artikelnya *Digital Narrative for Transcontinental Media (Podcast) Analytical Study* (2023), transisi ini memperkenalkan logika baru dalam literasi, yaitu dari *close reading* ke *interactive reading*. Pembaca bukan hanya konsumen, tetapi menjadi bagian dari proses makna. Namun, saat itu kendala infrastruktur digital dan rendahnya penetrasi internet di banyak negara Arab membuat perkembangannya lambat dan eksklusif pada kalangan elit perkotaan (Araby, 2023).

2. Faktor Historis: Arab Springs dan Kebangkitan Literasi Digital

Puncak awal transformasi besar sastra Arab digital terjadi setelah *Arab Springs* (2011). Peristiwa ini menjadi titik balik penggunaan teknologi digital dalam ekspresi politik dan budaya. *Facebook, Twitter*, dan blog menjadi platform tidak hanya untuk aktivisme, tetapi juga untuk ekspresi sastra.

Banyak penulis muda menggunakan blog dan media sosial untuk menerbitkan cerpen, puisi, dan bahkan novel berseri. Di Mesir, misalnya, Ahmed Khaled Towfik (*Ahmed Khaled Tawfik Poetry | TikTok*, n.d.) dan Mohamed Sadek memanfaatkan platform daring untuk menjangkau generasi muda yang mulai meninggalkan buku cetak. Novel *Hepta* karya Sadek (2014) yang populer di kalangan anak muda Mesir merupakan contoh dari narasi yang berakar dari budaya digital dan kemudian diadaptasi ke film.(Mohamed Sadek - محمد صادق (_ mohamedsadek_), n.d.)

Sementara itu, di Suriah, sastra digital menjadi sarana ekspresi trauma dan eksil. Karya-karya seperti *Diary of a Young Syrian Girl* (2013–2016), blog anonim dari Damaskus, menggabungkan puisi, narasi pendek, dan catatan harian, menjadi salah satu contoh literasi digital yang lahir dari konteks konflik.(*Diary Of A Young Syrian Girl*, n.d.)

3. Perkembangan Sastra Arab Digital

Dalam sepuluh tahun terakhir, perkembangan sastra Arab digital mengalami akselerasi pesat. Terdapat tiga kecenderungan historis utama:

a. Migrasi ke Platform Baru: *Wattpad*, Instagram, dan *Podcast*

Generasi baru penulis Arab, khususnya di Arab Teluk dan Levant, mulai menggunakan *Linkedln* sebagai

ruang penerbitan. Di Arab Saudi, Nojoud Al-Khamis menulis novel-novel romantis dalam format serial digital yang menggabungkan komentar pembaca secara langsung.(*Nojoud A. | LinkedIn*, n.d.)

Sementara di Sudan dan Lebanon, muncul tren puisi visual di *Instagram*, seperti yang dilakukan oleh Rania Mamoun (*Rania Mamoun (@raniamamoun)* n.d.) dan Lina Mahmoud (*Lina Mahmoud (@lina_mahmoud)*, n.d.) yang menyajikan puisi Arab kontemporer dalam bentuk infografik atau ilustrasi kaligrafi digital.

Podcast sastra juga berkembang pesat, seperti «Fusha» Podcast dari Mesir yang mendiskusikan cerpen Arab klasik dalam format audio digital yang interaktif. (*Stream Fusha Podcast | Listen to Podcast Episodes Online for Free on SoundCloud*, n.d.).

b. Digitalisasi Arsip dan Kebangkitan Kembali Sastra Arab Klasik

Bersamaan dengan tren kontemporer, lima tahun terakhir juga menyaksikan gelombang digitalisasi karya sastra klasik Arab. Proyek seperti Al-Jahiz Project dan Shamela Library 2.0 menyediakan akses terbuka terhadap ribuan manuskrip dan karya klasik dengan antarmuka modern.

Digitalisasi ini tidak hanya untuk pelestarian, tetapi juga melahirkan *remix culture*, yaitu tren menulis ulang atau memodernisasi karya klasik secara digital—misalnya, *remake* dari *Alf Lailah wa Lailah* dalam bentuk *interactive storytelling game* oleh startup sastra *Khayal Interactive* (2021).(*Khayal Interactive Entertainment | IGDB.Com*, n.d.-a)

c. Penyelenggaraan Festival dan Kompetisi Sastra Digital

Beberapa even public di beberapa negara Arab terkait sastra digital, antara lain:

- *The 4th Arab Digital Content Forum «The Future of Arabic Content on the Internet»* diselenggarakan di

Qatar pada tanggal 5-7 Oktober 2020.(*The 4th Arab Digital Content Forum "The Future of Arabic Content on the Internet" | Union Of Arab Chambers*, n.d.)

- *Qatar Digital Storytelling Award* (2021–2024), yang mengapresiasi karya sastra dalam bentuk interaktif dan visual.(*Digital Creator Awards – It's Your Choice*, n.d.)
- *The Hilla Cultural Festival* (2024), yang mempertemukan para penyair diaspora dan lokal melalui *Zoom* dan platform puisi suara.(*Hilla Cultural Festival Unites Iraqi and Arab Poets, Celebrating Iraq's Rich Literary Heritage » 964media*, n.d.)
- *The Fourth Mali Arab Poetry Forum Celebrates the Creatives of the Language of Ḍād* diselenggarakan di Mali pada 28 Juli 2025 yang lalu.(*The Fourth Mali Arab Poetry Forum Celebrates the Creatives of The...*, n.d.)

Festival-festival ini tidak hanya menyoroti karya digital, tetapi juga memperkuat komunitas virtual antar penulis dari berbagai negara Arab.

4. Tinjauan Negara-Negara Arab: Sebuah Perbandingan Singkat

Negara Arab	Ciri Khas Sastra Digital (2019–2024)	Contoh Tokoh atau Platform
Mesir	Sastra remaja di *Wattpad, fan fiction*, dan puisi digital	Mohamed Sadek, *Riwaq Misr*
Arab Saudi	Novel daring perempuan, narasi cinta urban	Nojoud Al-Khamis, *Al-Adab al-Raqami*
UEA	Eksperimen AI dan puisi digital	Festival ADLF, *Rashid AI Poetry Bot*
Suriah & Lebanon	Sastra diaspora, trauma conflict, blog naratif	Lina Mahmoud, *Sard Narratives*
Irak	Komunitas penyair daring, puisi spoken word	*Bayt al-Qasid al-Dijitali*
Maroko & Tunisia	Revitalisasi sastra Amazigh-Arab melalui media sosial	Zineb Laouedj, *Poème Numérique Maghrébin*

2. Perubahan Tema, Bentuk, dan Estetika Sastra Arab Digital

1. Transformasi Tema: Dari Perlawanan hingga Introspeksi Diri

Seiring berjalannya waktu, tema-tema dalam sastra Arab digital berkembang mencerminkan pergulatan personal, sosial, dan politik yang terjadi di dunia Arab. Lima tahun terakhir menunjukkan peningkatan tajam dalam tema-tema introspektif, identitas, trauma diaspora, pemberdayaan perempuan, serta relasi cinta dalam era digital.

a. Tema Identitas dan Diaspora

Karya-karya dari penulis Suriah, Palestina, dan Irak memperlihatkan kedalaman refleksi atas keterasingan dan keterputusan dari tanah air. Salah satu contohnya adalah Yara Bamieh, penulis dan ilustrator Palestina yang menerbitkan *zine digital* berjudul *Tadkirah Ila Falastin* (2020), yang menyatukan puisi bebas, catatan harian, dan ilustrasi grafis. Karya ini dieksplorasi secara daring dan dibagikan melalui platform *Issuu* dan *Instagram*.(النقش | أثر القراءة, n.d.-a)

Yara Bamia lahir di Yerusalem pada tahun 1986. Ia menempuh pendidikan arsitektur yang ia terapkan dalam pekerjaannya di Institut Rawaq saat ini. Pengalaman pertamanya dalam menulis untuk anak-anak dimulai pada tahun 2012, ketika ia menggambar dan menulis buku pertamanya, "The Little Secret". Yara mengkhususkan diri dalam ilustrasi cerita, dan hingga saat ini telah menghasilkan 15 cerita untuk anak-anak dan remaja. Buku "The Little Secret" telah diterjemahkan ke dalam bahasa Swedia.(النقش | أثر القراءة, n.d.-b)

Bentuk penulisan digital memungkinkan narasi personal menjadi publik dengan cepat, dan membuka ruang solidaritas virtual. Karya-karya ini seringkali berbentuk narasi pendek yang menggabungkan teks

dan gambar—sebuah perkembangan dari bentuk sastra konvensional.

Cerita-cerita kini hadir di hadapan kita melalui layar komputer, namun dalam bentuk baru yang berbeda dari bentuk aslinya Narasi digital menggunakan teknologi multimedia dan grafis yang disediakan oleh teknologi informasi, sehingga tidak dibaca secara berurutan mengikuti peristiwa yang digambarkan oleh penulis, seperti halnya dalam novel kertas, melainkan melompat-lompat melalui tautan dan jembatan yang dibuat oleh penulis, di mana novel tersebut terhubung dengan teks lain, gambar, dan suara lain juga, dan Ahmed Fadel Syablul menyebut jenis novel ini sebagai "novel dalam novel" (klip), yaitu novel yang berisi adegan-adegan video langsung yang nyata, yang disebutkan dalam narasi novel, seolah-olah narator berbicara tentang nasionalisasi Terusan Suez, atau peristiwa 11 September, atau pembunuhan salah satu tokoh politik, sehingga menimbulkan konflik dalam novel (kata) yang dapat diaktifkan sehingga pembaca langsung diarahkan ke klip video pada waktunya, dengan syarat penerima (*online*) yaitu terhubung langsung ke jaringan internet. (Busylaq, 2020)

Penulis Arab, meskipun berada di pengasingan dan karena kemajuan teknologi komunikasi, tetap hadir di tanah airnya secara rohani dan ingatan, meskipun secara fisik ia jauh darinya. Sampai saat ini, ia belum dapat menerima gagasan tentang kehidupan baru, karena imajinasi penulis masih terbenam dalam lautan kenangan pahitnya di tanah airnya pada tahun-tahun terakhirnya. Rasa rindu belum tertanam dalam dirinya, karena masa pengasingannya masih baru dan alasan yang mendorongnya meninggalkan tanah airnya masih ada. mesin perang masih beroperasi di sebagian besar negara Arab. Di sisi lain, kabut yang menyelimuti gambaran Eropa

impian yang digambarkan penulis dalam imajinasinya sebelum imigrasi mulai menghilang, karena ia belum mengalaminya, ia masih hidup dalam keterkejutan dan kepahitan kedatangan, ia masih membawa luka yang masih segar yang berdarah rasa sakit atas tanah airnya.

Gerakan sastra Arab di Eropa dalam beberapa tahun terakhir, dicatat bahwa sejumlah publikasi mulai bermunculan, tetapi hingga saat ini belum ada statistik yang akurat tentang jumlah publikasi tersebut. Di Jerman, misalnya, penulis Dr. Hamid Fadlallah telah menerbitkan banyak buku, serta karya-karya Dr. Amir Hamad dan penulis Abdul Hakim Shabat. Penyair Hassan Ibrahim Al-Hassan menerbitkan tiga kumpulan puisi, Muhammad Al-Matroud satu kumpulan puisi, Rami Al-Ashiq dua kumpulan puisi, Lina Atfa satu kumpulan puisi, Asaf Al-Asaf kumpulan cerita pendek, dan Ibrahim Al-Jibin novel, serta lainnya.(Na'im, n.d.)

b. Tema Gender dan Seksualitas

Penulis perempuan dari Arab Teluk, Maghrib, dan Mesir semakin berani mengekspresikan tema-tema yang dahulu dianggap tabu. Melalui medium digital, mereka menghindari sensor lembaga penerbit tradisional. Salah satu figur penting adalah Hind Al-Eryani (Yaman), yang menulis blog puisi bebas tentang pengalaman perempuan Yaman dalam sistem patriarki dan konflik.

Hind Aleryani adalah seorang penulis, jurnalis, pembicara publik, dan anggota Perjanjian Perempuan Yaman untuk Perdamaian dan Keamanan PBB-Perempuan. Dia dianugerahi gelar "*Arab Woman of the Year in Social Change*". Dia adalah anggota Jaringan Jurnalis Marie Colvin dan memiliki program mingguan di Radio Monte Carlo Doualiya.

Beberapa artikelnya telah diterbitkan di berbagai surat kabar Arab dan Barat, termasuk The Washington

Post, TV5 Monde Prancis, Aftonbladet, MiddleEast Eye, dan Al-Arabiya. Salah satu artikelnya berjudul *"Mengapa Pria Tidak Menutupi Wajah Mereka"* diterjemahkan ke dalam 5 bahasa dan direkomendasikan oleh *The Mirror*.

Dia menerima Penghargaan *Arab Women of the Year 2017* dalam kategori kesadaran publik, yang diselenggarakan oleh *London Arabia Organisation* dengan dukungan dari Wali Kota London dan *Regent›s University* di London. Penghargaan ini diberikan atas advokasinya untuk perdamaian, hak-hak perempuan, dan keberlanjutan di Yaman.(*Hind Aleryani | Frilanskatalogen*, n.d.)

Puisinya *La Ahdul Liljunun* (2021) yang viral di *Twitter*, mengkritik budaya kontrol terhadap tubuh perempuan.(*Hind Al-Eryani (@HindAleryani) / X*, n.d.-هند الإرياني)

Tema tentang peran, perilaku, identitas, dan karakteristik yang dikonstruksikan secara sosial juga dapat kita temukan di Maroko. Muncul novel berjudul "*La Atanafas*" (Aku Tak Bisa Bernapas) yang ditulis oleh penulis dan kritikus, Zuhur Karram. Novel ini, seperti yang ia katakan, "menyatu dengan dunia pandemi." Seiring dengan garis penulisan, Zohour Ikram tampak sebagai salah satu akademisi Maroko yang paling tertarik dalam mengamati manifestasi hubungan antara teknologi dan kreativitas; hal ini membuatnya memimpin konferensi khusus tentang "Sastra Elektronik Arab".(زهور كرّام: الدخول إلى عالم الأدب الرقمي يتطلب ميثاقاً جديداً وثقافة مختلفة, n.d.-a)

Menurut pengakuan, Zuhur, "*La Atanafas*" merupakan karya yang mengejutkan dirinya ketika ia selesai menulisnya, dan ketika ia membacanya kembali, ia menemukan bahwa novel ini bergerak di dunia yang berbeda, di tempat yang berbeda, bergerak di seluruh dunia dan menceritakan apa yang terjadi pada

kemanusiaan manusia dalam hubungan yang mendalam dengan teknologi, dan dengan zaman di mana kita hidup, yaitu realitas media sosial. Novel ini hidup di halaman *Facebook*, di mana karakter-karakternya melarikan diri ke halaman tersebut dengan masalah, isu, dan krisis mereka, berharap halaman tersebut akan menerangi keberadaan mereka. (زهور كرّام: الدخول إلى عالم الأدب الرقمي يتطلب ميثاقاً جديداً وثقافة مختلفة, n.d.-b) Namun, halaman tersebut berubah menjadi semacam cermin yang mengungkap kebenaran karakter-karakter tersebut setelah memasukkannya ke dalam zaman topeng dan membiarkan mereka bertindak, sehingga terjadi kejutan yang ia biarkan menjadi kejutan bagi pembaca novel ini.

Kritikus Dr. Husam Aql, dosen di Fakultas Pendidikan Universitas Ain Shams, mengemukakan bahwa kisah tentang seks sejak banyak karya puisi dan prosa mulai menembus batas tabu telah terbentuk dalam pikiran pembaca Arab, dan secara bertahap muncul apa yang disebut pada tahun 1980-an sebagai puisi tubuh atau puisi tentang tubuh, diwakili oleh sekelompok penyair yang menulis puisi erotis dalam aliran ini, di antaranya Ahmad Abdul Muti Hijazi dalam puisi *Naht* (Hijazi, 1982) dan puisi *Sundus al-Jasad* karya Hasan Talib.

Pengalaman puitis mencapai upaya untuk memprovokasi pembaca Arab, seperti dalam kumpulan puisi penyair Ahmad al-Shahawi *Al-Wasaya fi 'Isyq al-Nisa*' (Wasiat dalam Cinta Wanita),(Al-Syahawi, 2003) yang menimbulkan kegemparan dan membuat Al-Azhar mengeluarkan fatwa untuk menyita buku tersebut dan mengutuk penyairnya dengan *Kufran Sarihan* (Kafir Terang-terangan), dan mengancam kelompok *Ansar al-Islam* dan *Ansar Allah* untuk membunuhnya karena bukunya.

Tidak ada yang terorganisir, ditulis secara berurutan, dan tulisan-tulisan seksual bermunculan dalam hal ini, dan di antara mereka yang menulis dengan cara ini adalah Mahmoud al-Ghitani dan Ahmed Abdul Latif, hingga muncul gelombang sastra yang dikenal sebagai "erotika" yang menarik perhatian dan menggoda nafsu. (Al-Syadziliy, 2018)

c. Cinta, Urbanitas, dan Teknologi

Banyak penulis generasi muda menggunakan digital sebagai ruang untuk mengekspresikan cinta, kerinduan, dan kegelisahan eksistensial. Di Arab Saudi dan UEA, muncul gelombang *micro fiction* bertema cinta urban yang dipublikasikan melalui *InstaStories* dan *Twitter Threads*. Karya Sultan Al-Maqbali di UEA menjadi contoh bagaimana bentuk cerpen berubah menjadi status berseri di *Instagram*, dengan gaya naratif minimalis dan emosional.(Hijazi, 1982)

2. Perubahan Bentuk: Dari Novel ke Web Fiction dan Sastra Multimedia

Digitalisasi membuka kemungkinan baru bagi transformasi bentuk sastra. Sastra Arab tidak lagi berbentuk cetak atau *e-book* semata, tetapi juga berupa:

a. Sastra Serial dan Web Fiction

Platform seperti *Wattpad, Riwaq Misr*, dan *Aghani. fm* mendukung publikasi serial novel digital. Misalnya, novel *Jarih Al-Sumt Ya Qalbi* oleh Salma Al-Zahrani dari Arab Saudi diterbitkan dalam 40 episode dengan ilustrasi digital per bab. Format ini memungkinkan interaksi pembaca melalui komentar yang mempengaruhi arah cerita.(| رواية جريح الصمت يا قلبي *مكتملة* – شبكة روايتي الثقافية أكبر منتدى عربي للروايات والقصص, n.d.)

Web fiction juga memanfaatkan *vote-based storytelling*, di mana pembaca memilih perkembangan

alur cerita. Hal ini menjadikan pembaca bagian aktif dari proses kreatif. *Web fiction* ini merupakan novel atau cerita berseri yang diterbitkan secara online, biasanya di *platform web* atau media sosial. Genre populer adalah romance atau kisah yang ditujukan untuk pembaca wanita, sering disampaikan dalam bentuk serial.(*Arabic Novels & Books - WebNovel*, n.d.)

b. Puisi Visual dan Kaligrafi Digital

Puisi tidak lagi hanya hadir sebagai teks, tetapi juga sebagai visual. Lina Ghaibeh dari Lebanon (*Lina Ghaibeh*, n.d.) dan Rania al-Tumi dari Tunisia menciptakan karya puisi visual yang memadukan fotografi, tipografi Arab, dan teks puitik. (فنانات تونسية من هي رانيا التومي من ملكة جمال إلى مذيعة وفنانة تونسية – اليمن الغد, n.d.) Platform seperti *Behance.net* menjadi galeri daring yang menampilkan karya-karya semacam ini. Lihat, (*Showcase, Discover, and Hire Creatives: Behance*, n.d.)

Puisi visual memperkuat pengalaman estetika sekaligus merefleksikan *visual culture* yang berkembang pesat di kalangan pembaca muda Arab. Puisi ini menggunakan kombinasi teks dan elemen visual seperti bentuk, warna, dan tata letak untuk menyampaikan makna, di mana aspek visual sama pentingnya dengan kata-kata untuk pemahaman puisi secara keseluruhan. (*Tentang Puisi Visual | Yayasan Puisi*, n.d.) Gaya ini menggabungkan seni sastra dan seni visual, menciptakan pengalaman membaca yang unik dengan membentuk kata-kata menjadi gambar atau menggunakan desain grafis untuk memperkuat gagasan penyair.

c. Sastra Interaktif dan AI-generated Literature

Sastra interaktif merupakan bentuk sastra yang lahir di era digital di mana pembaca terlibat secara aktif dan memiliki kendali atas alur cerita melalui pilihan tindakan

atau arah narasi, serta dapat berinteraksi dengan elemen-elemen multimedia seperti teks bergerak, animasi, atau suara, menciptakan pengalaman membaca yang dinamis dan kompleks. (Al-Bariki, 2006)

Beberapa penulis Arab mulai mengeksplorasi sastra interaktif dengan teknologi baru. Startup seperti *Khayal Interactive* (Mesir) mengembangkan aplikasi narasi interaktif berbasis *branching narrative*, di mana pengguna memilih jalannya cerita. (*Khayal Interactive Entertainment | IGDB.Com*, n.d.-b) Pada 2023, mereka meluncurkan aplikasi *Layla 2.0*—remake futuristik dari *Alf Lailah wa Lailah* yang memungkinkan pengguna memilih takdir Layla melalui tombol interaktif.

Sementara itu, di UEA, *Rashid Poetry AI Bot* menghasilkan puisi Arab klasik dengan algoritma AI, dan dibahas secara luas dalam *Abu Dhabi International Book Fair* 2023. Berkembang pula perangkat yang membantu penggunanya untuk mengekspresikan perasaan, pikiran, dan segala keinginan batinnya dalam bentuk puisi. (*Free AI Poem Generator - QuillBot AI*, n.d.)

3. Estetika Baru: Fragmentasi, Kolase, dan Minimalisme

Format digital tidak hanya mengubah medium, tetapi juga mempengaruhi estetika naratif dan linguistik sastra Arab.

a. Fragmentasi dan Kolase

Sastra digital sering bersifat *fragmentaris*, mencerminkan struktur media sosial dan alur perhatian digital. Cerita pendek berbentuk *Thread* Twitter (karya Khaled Ameen di Kuwait) atau *WhatsApp chat fiction* (oleh komunitas *Shababeek* di Mesir) adalah contoh nyata. Cerita dikisahkan dalam bentuk dialog singkat seolah-olah berasal dari percakapan pesan instan.

Dalam tradisi puisi Arab klasik sendiri pun mengenal fragmentasi: bait-bait syair yang bisa berdiri sendiri. Oleh

karenanya sastra Arab digital telah menghidupkan kembali tradisi ini dalam format baru (misalnya postingan singkat di Facebook, Instagram, atau Twitter). Sastra Arab digital menjadikan karya hadir sebagai potongan-potongan teks yang cair, interaktif, dan sering tidak linear. Fragmentasi ini bisa dilihat sebagai keterbatasan (tidak utuh, mudah hilang) tetapi juga kekuatan (memberi kebebasan, kedekatan dengan pembaca, dan sesuai dengan pola konsumsi sastra di era digital).

Estetika kolase juga terlihat dalam zine digital, yang menggabungkan kutipan, gambar, dan puisi menjadi narasi utuh non-linear. berarti bahwa karya-karya kontemporer Arab tidak hanya berwujud teks linear, tetapi juga berupa *montase fragmen* (teks, gambar, kutipan, simbol digital). Zine digital Arab menjadi ruang alternatif bagi ekspresi generasi baru: eksperimental, politis, estetis, sekaligus mencerminkan kehidupan Arab modern yang penuh fragmen, layar, dan suara yang bersilang.

Fenomena ini bisa kita temukan pada majalah online independen seperti *Mizna* (diaspora Arab, meski basisnya di AS) (مجلة مزنة - *Google Search*, n.d.) atau *Rusted Radishes* (Beirut)(*Homepage - Rusted Radishes*, n.d.) sering memakai estetika kolase dalam edisi digitalnya. Zine feminis Arab digital: menggabungkan puisi, testimoni personal, foto tubuh, dan kutipan politik. Seniman muda Mesir dan Palestina di Instagram: membuat "puisi-kolase" digital, dengan teks Arab tipografi modern + gambar protes atau seni jalanan.

b. Minimalisme dan Ekspresi Singkat

Puisi-puisi di media sosial cenderung pendek, ringkas, dan sarat makna. Banyak karya hanya terdiri dari dua atau tiga baris, mirip haiku, tetapi dengan emosi padat. Hal ini tampak pada karya Ilyas Al-Rahbani (Libanon), (إلياس الرحباني.. آخر عنقود الرحبانية (بروفايل, n.d.)

yang menulis puisi satu-baris dengan irisan visual latar urban Beirut.

4. Perbandingan Ragam Bentuk dan Tema

Negara Arab	Tema Dominan	Bentuk dan Estetika Khas
Mesir	Urbanitas, cinta, komentar sosial	Wattpad, Twitter fiction, WhatsApp fiction
Arab Saudi	Romansa, kritik sosial gender	Novel berseri daring, *vote-based storytelling*
Lebanon	Trauma, diaspora, puisi visual	Fragmentasi, puisi visual dan kaligrafi modern
Suriah	Perang, kehilangan, eksil	Narasi pendek blog, puisi digital, *photo-poem*
Tunisia	Perempuan, aktivisme, minimalisme	Zine digital, puisi satu-baris

Penutup

Perkembangan sastra Arab digital merupakan hasil dialektika antara teknologi, sejarah, dan budaya. Sejak awal kemunculannya, ia telah bertransformasi dari sekadar eksperimen estetika menjadi gerakan literasi yang masif dan inklusif, dengan ragam ekspresi dari trauma hingga romansa. Hal ini menunjukkan betapa kompleks dan beragamnya lanskap sastra Arab digital di berbagai wilayah Arab, dari Teluk hingga Maghrib. Sastra Arab digital setidaknya memiliki tiga kecenderungan historis: migrasi platform, digitalisasi arsip dan kebangkitan kembali sastra Arab klasik, dan semaraknya kompetisi sastra digital. Adapun faktor utama kecenderungan ini adalah terjadinya Arab Springs dan kebangkitan literasi digital bangsa Arab.

Sastra Arab digital tidak hanya berekspansi dalam hal penyebaran, tetapi juga mengalami evolusi estetika dan tematik yang mendalam. Perubahan ini tampak pada keberanian mengeksplorasi tema pribadi dan politis, bentuk eksperimental seperti *web fiction* dan puisi visual, serta estetika baru yang lahir dari interaksi dengan budaya digital: fragmentasi, kolase, dan

minimalisme. Ini semua mencerminkan dinamika baru dalam dunia sastra Arab kontemporer, yang tidak dapat dipisahkan dari teknologi dan transformasi sosial di dunia Arab.

Daftar Pustaka

Ahmed Khaled Tawfik Poetry | TikTok. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.tiktok.com/discover/ahmed-khaled-tawfik-poetry?lang=id-ID

Al-Bariki, F. (2006). *Madkhal ila al-Adab al-Tafa'uliy.pdf*.

Al-Syadziliy, M. (2018). Al-Jins fi 'l-Adab al-'Arabiy. *Noonpost*, 1–6.

Al-Syahawi, A. (2003). *Al-Wasaya fi "Isyq al-Nisa."* Al-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah.

Arabic Novels & Books - WebNovel. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://www.webnovel.com/search?keywords=arabic

Araby, H. M. (2023). Digital Narrative for Transcontinental Media (Podcast) Analytical Study. *Al-Majallah al-'Ilmiyyah Li Dirasat al-I'lam Wa 'l-Ra'y al-'Am*, 1–33.

Bik, M. K. et. all. (2011). Al-Adab al-Raqmiy fi 'l-Saqafah al-'Arabiyyah. *Markaz Tanwir li 'l-Buhus wa 'l-Dirasat al-Tanmiwiyyah*, *No 183; 15 Mei 2011*, 1–12.

Busylaq, H. (2020). *Al-Kitabah al-Adabiyah min al-Waraqiyah ila al-Raqmiyyah*. 29–45.

Diary Of A Young Syrian Girl. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://diary.thesyriacampaign.org/diary-of-a-young-syrian-girl/

Digital Creator Awards – it's your choice. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://digitalcreatorawards.com/

Free AI Poem Generator - QuillBot AI. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://quillbot.com/ai-writing-tools/ai-poem-generator

Hamdawi, J. (2016a). *Al-Adab al-Raqmiy Bayn al-Nadhariyya wa 'l-Tabiq*. Al-Alukah.

Hamdawi, J. (2016b). *Al-Adab al-Raqmiy Bayn al-Nazariyyah wa 'l-Tatbiq*.

Hijazi, A. 'Abd al-M. (1982). *Diwan Ahmad 'Abd al-Mu'ti Hijazi*. Dar al-'Awdah.

Hilla Cultural Festival unites Iraqi and Arab poets, celebrating Iraq's rich literary heritage » 964media. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://en.964media.com/24713/

Hind Aleryani | Frilanskatalogen. (n.d.). Retrieved August 26, 2025, from https://www.sjf.se/frilans/frilanskatalogen/hind-aleryani

Homepage - Rusted Radishes. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://rustedradishes.com/

Jamal, D. (2023). *Al Jinan* نانجلا *Digital Literature : A Modern Concept of Contemporary Literature Digital Literature : A Modern Concept of Contemporary Literature*. *18*. https://doi.org/10.339860522-/

Khayal Interactive Entertainment | IGDB.com. (n.d.-a). Retrieved August 19, 2025, from https://www.igdb.com/companies/khayal-interactive-entertainment

Khayal Interactive Entertainment | IGDB.com. (n.d.-b). Retrieved September 3, 2025, from https://www.igdb.com/companies/khayal-interactive-entertainment

Lina Ghaibeh. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://www.aub.edu.lb/aubpress/pages/ghaibehlina.aspx

Lina Mahmoud (@lina_mahmoud) • Foto dan video Instagram. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.instagram.com/lina_mahmoud/

Mohamed Sadek - محمد صادق (@_mohamedsadek_) • Foto dan video Instagram. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.instagram.com/_mohamedsadek_/

Na'im, M. (n.d.). ملامح الأدب المهجري الجديد - *Dalil Verlag*. Retrieved August 25, 2025, from https://www.dalil.de/ملامح-الأدب-المهجري-الجديد/

Nojoud A. | LinkedIn. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.linkedin.com/in/nojoudaltayar/?originalSubdomain=sa

Rania Mamoun (@raniamamoun) • Foto dan video Instagram. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.instagram.com/raniamamoun/

Showcase, Discover, and Hire Creatives :: Behance. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://www.behance.net/

Stream Fusha podcast | Listen to podcast episodes online for free on SoundCloud. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://soundcloud.com/almoallem

Tentang Puisi Visual | Yayasan Puisi. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://www.poetryfoundation.org/articles/158477/on-visual-poetry

The 4th Arab Digital Content Forum "The Future of Arabic Content on the Internet" | UNION OF ARAB CHAMBERS. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://uac-org.org/en/news/details/3031/المنتدى-الإقليمي-الرابع-للمحتوى-الرقمي-العربي-

The Fourth Mali Arab Poetry Forum Celebrates the Creatives of the... (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://sdc.gov.ae/en/media-center/news/282025/7//the-fourth-mali-arab-poetry-forum-celebrates-the-creators-of-the-language-of-ḍād

The Future of Fiction: Wattpad Research Reveals Generational Shift in Reading Habits, Skepticism of AI in Publishing — wattpad. (2024). https://company.wattpad.com/blog/the-future-of-fiction-wattpad-research-reveals-generational-shift-in-reading-habits-skepticism-of-ai-in-publishingnbsp

Wellek Rene, & Warren Austin. (1976). *Theory of literature*.

zainab j ahmad © (@zainabjahmad). (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://www.instagram.com/zainabjahmad/

إلياس الرحباني.. آخر عنقود الرحبانية (بروفايل). (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://al-ain.com/article/elias-rahbani-corona-virus

النقش | أثر القراءة. (n.d.-a). Retrieved August 21, 2025, from https://alnqsh.com/authors/735/يارا-بامية

النقش | أثر القراءة. (n.d.-b). Retrieved August 21, 2025, from https://alnqsh.com/books/420/السّر-الصّغير

رواية المؤلف محمد سناجلة. (n.d.). Retrieved August 20, 2025, from https://sanajleh-shades.com/

رواية جريح الصمت يا قلبي *مكتملة* – شبكة روايتي الثقافية | أكبر منتدى عربي للروايات والقصص. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from https://www.rewity.com/forum/t487354.html#google_vignette

زهور كرّام: الدخول إلى عالم الأدب الرقمي يتطلب ميثاقاً جديداً وثقافة مختلفة. (n.d.-a). Retrieved August 26, 2025, from https://aawsat.com/home/article/3202281/زهور-كرّام-الدخول-إلى-عالم-الأدب-الرقمي-يتطلب-ميثاقاً-جديداً-وثقافة-مختلفة?page=1

زهور كرّام: الدخول إلى عالم الأدب الرقمي يتطلب ميثاقاً جديداً وثقافة مختلفة. (n.d.-b). Retrieved August 26, 2025, from https://aawsat.com/home/article/3202281/زهور-كرّام-الدخول-إلى-عالم-الأدب-الرقمي-يتطلب-ميثاقاً-جديداً-وثقافة-مختلفة

فنانات تونسية من هي رانيا التومي من ملكة جمال إلى مذيعة وفنانة تونسية - اليمن الغد. (n.d.). Retrieved September 3, 2025, from

مجلة نزهة - *Google Search*. (n.d.). Retrieved September 3, 2025.

Hind Al-Eryani (@HindAleryani) / X. (n.d.). Retrieved August 26, 2025, from https://x.com/hindaleryani

07

ESTETIKA STRUKTUR SYAIR LAGU SEBUJUR BANGKAI KARYA RHOMA IRAMA

Bermawy Munthe

Pendahuluan

Makalah penelitian ini akan menganalisis naskah syair lagu berjudul "Sebujur Bangkai"[1] karya Haji Rhoma Irama dengan mendiskusikan struktur syair yang dibangun dari beberapa unsur, yaitu unsur tokoh/karakter, unsur tema/amanat, unsur alur/plot, unsur latar waktu dan tempat dan keutuhan antar unsur serta keindahan rajutan semua elemen teks sebagai satu struktur bangunan. Penelitian ini[2] menggunakan teori strukturalise[3]

[1] Lagu ini diciptakan Soneta Group yang dirilis pada tahun 1982. https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222

[2] Di samping penelitian kritik sastra pada syair-syair lagu Oma Irama, kajian pada alternatif obyek penelitian yang sama dilakukan oleh dengan pendekatan ilmu sejarah kebudayaan juga seperti yang dilakukan oleh M. Romandhon dalam Skripsinya berjudul *Nilai-Nilai Keislaman Dalam Lagu-Lagu Album "Sahabat" Rhoma Irama* mengatakan bahwa: "Diskursus sejarah kesenian masyarakat Islam, lagu-lagu (karya) Rhoma Irama memberikan jawaban bahwa Dangdut turut berkontribusi besar dalam lahirnya gerakan seni musik yang benapaskan keislaman.", Yogyakarta: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015, hal 83.

[3] Robert Stanton menjelaskan bahwa sebuah teks terdiri dari tiga unsur utama, yaitu pertama unsur tema sebuah teks. Kedua, unsur fakta cerita yang

yang mengatakan bahwa sebuah teks prosa memiliki tiga unsur besar. Pertama unsur amanat atau tema dalam arti bahwa sebuah teks syair membawa sebuah pesan besar yang diusung oleh lakon dalam sebuah alur perasaan dan atau pikiran dan dalam satu latar waktu dan tempat tertentu pula. Kedua, unsur lakon atau karakter sebagai pelaku yang secara aktif mengusung dan mengerjakan amanat atau tema dalam sebuah alur perasaan dan atau pikiran dan dalam satu latar waktu dan tempat tertentu pula. Ketiga, unsur alur yang merupakan unsur yang merupakan rangkaian peristiwa-peristiwa sebagai sebuah sunnah kauniyah atau kausalitas yang dialami oleh lakon sebagai subjek dalam mengusung dan mengerjakan amanat dalam satu latar waktu dan latar tempat tertentu dalam sebuah narasi. Keempat, unsur bahasa dalam bentuk gaya bahasa atau uslub yang digunakan oleh unsur lakon untuk mengusung dan mengerjakan amanat dalam sebuah alur dan dalam sebauh latar waktu dan latar tempat tertentu sebuah naskah. Gaya bahasa yang digunakan lakon sebagai subyek dapat beragam bentuk seperti tasybih, isti'arah, majaz, kinayah atau imaji lainnya termasuk kerumitan, ritme, panjang-pendek kalimat, detail, humor, kekonkretan.

Penelitian syair lagu berjudul "Sebujur Bangkai" ini dilatarbelakangi oleh sejumlah pikiran. Pertama, lagu ini ditulis oleh dan dilantunkan oleh Raden Haji Oma Irama[4] seorang Raja Dhankdhut (King of Dhankdhut) dalam durasi waktu 4 menit dan 57 detik yang termasuk bilangan yang mempunyai penggemar paling banyak di tanah air dan negeri serumpun serta banyak pengalaman panggung luar negeri semisal Jepang dll. Argumen kedua, karya lagu[5] ini termasuk karya yang mengajak manusia

mencakup: tokoh, plot, dan latar cerita, ceriat. Ketiga, sarana cerita; judul, sudut pandang, gaya dan tone, simbolisme, ironi.

[4] Raden Haji Oma Irama lahir 11 Desember 1946 di Tasikmalaya Jawa Barat. Ia membentuk band pada tahun 1963 Lihat https://m.merdeka.com/artis/ternyata-ini-loh-nama-asli-raja-dangdut-rhoma-irama-sudah-tahu-belum.html?page=3

[5] Oma Irama telah memproklamirkan musiknya sebagai musik dakwah (Voice of Moslem) sejak 1973. http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/

untuk lebih menggunakan potensi akliyah atau kognisi yang lebih kompleks untuk melakukan reflektifsi pikiran dan perasaan sebagaimana tertulis dalam tag-line bertajuk "Renungan Dalam Nada". "Karya-karya Rhoma Irama nggak pernah gagal memikat"[6] para penggemarnya. Juga, data yang meng-view video youtube berjumlah 12 juta dalam 11 tahun[7] meskipun telah dilepas ke masyarakat khususnya pencinta musik dhankdhut Haji[8] Oma[9] Irama tahun 1982.[10] Bahkan gitaris kelas dunia Alifbata memetik lagu ini dipersaksikan Bang Haji Oma Irama dalam "Sebujur Bangkai !!! Masterpiece Alip_Ba_Ta !!!"[11] dan juga dalam "Alip Ba Ta feat Lilin Herlina -SEBUJUR BANGKAI- collaboration (singing guitar)".[12] Seniman India Sonu Nigham merespon petikan Alip Ba Ta sampai meneteskan air mata karena terharu tersentuh petikannya dalam lagu "Kal Ho Na Ho"[13]

Alasan ketiga bahwa amanat lagu "Sebujur Bangkai" cukup reflektif untuk melihat aspek proses material manusia menjadi tersisa tulang-tulang meskipun belum mengungkapkan aspek yang lebih asasi yang bersifat ghaibiyah transedental[14] di alam

---

[6] https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222k.html

[7] https://youtu.be/o_UTUxF9Dew

[8] Dia dikenal sebagai penyanyi dangdut senior dan juga bintang film. Semula lebih dikenal dengan nama Oma Irama, namun setelah pulang dari menjalankan ibadah haji namanya berganti, R.H. Oma Irama atau Rhoma Irama. *http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/*

[9] Penyanyi yang banyak membintangi film-film dakwah Islam seperti film "Satria Bergitar" http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/ dan juga dalam film "DAWAI 2 ASMARA" yang juga dibintangi putranya Ridho Rhoma. Lihat: http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/

[10] https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222k.html

[11] https://www.youtube.com/watch?v=rLoijffmxOA

[12] https://www.youtube.com/watch?v=0qHr0SYCSiE&list=TLPQMjgwNTIwMjE7zMCRuZBN0w&index=8

[13] https://www.youtube.com/watch?v=J-IjoynH80s

[14] Bandingkan dengan lagunya berjudul "Kematian" yang melukiskan manusia jauh lebih menyentuh aspek keimanan tentang hidup setelah kematian. baca lebih jauh keseluruhan syair lagunya" "Suatu saat pasti kan dating (1), Saat-saat paling menakutkan (2), Sang malaikat pencabut nyawa (3), Kan merenggut ruhmu dari badan (4), Tak seorang pun yang akan dapat (5), Menolongmu dari

Barzakh seperti apa yang dilukiskan dalam al-Quran. Paling tidak ada dua kali kata "barzakh" disebut dalam al-Quran. Surah Al-Mu'minun Ayat 100 berbunyi: "***Dan di belakang mereka ada (alam) barzah (dinding pembatas) sampai hari mereka dibangkitkan,***" Allah menggunakan kata "barzakh" yang berarti masa kehidupan setelah alam dunia dan sebelum Hari Agama. Pada Surah Ar-Rahman ayat 20 menyatakan "***Di antara keduanya ada pembatas yang tidak dilampaui masing-masing (di mana kedua lautan tidak bercampur)***." Kata "barzakh" sebagai pembatas dua situasi yang berbeda.Di alam barzakh tersebut, jiwa manusia akan tetap memperoleh tetesan kebaikan dari amal jariyahnya dan sebaliknya ia akan memperoleh tetesan amal saiyyah-nya (kejahatan). Demikian juga jiwa manusia akan memperoleh tetesan do'a-do'a yang ditujukan kepadanya dan sebaliknya jiwa manusia akan memperoleh kutukan-kutukan yang ditujukan kepadanya.

Bahkan ungkapan doa dalam kata penutup setelah lagu dinyanyikan belum selaras dengan isi lagu "Sekujur Bangkai". Oma Irama mengakhir dengan kata penutup: "Semoga Allah mematikan kita semua dalam keadaan iman dan Islam, amin". Prakata dinyatakan sebelum mendendangkan lagu "Sebujur Bangkai" dalam Full album Rhoma Irama Album:[15]

> "Terimakasih, kalau tadi kita telah ketahui dari apa dan dari mana asalnya manusia. Nah sekarang mari kita kaji lebih lanjut kemana kita setelah kehidupan ini? dan bagaimana nasib sang badan setelah kematian nanti semoga lagu berikut ini akan memberi jawaban untuk kita semua."

---

kematian (6), Juga hartamu tak akan mampu (7), Menebusmu dari kematian (8), Ada dua cara kematian (9), Tergantung amal dan perbuatan (10), Ada yang bagai rambut dicabut dari tepung (11), Ini mati bagi yang taqwa (12), Namun bagi orang yang durjana (13), Mati kan merupakan derita (14), Sakitnya bagai sutra dicabut dari duri (!5), Ini adzab Tuhan yang nyata (16)." https://lirik.kapanlagi.com/artis/rhoma-irama/kematian/

[15] https://youtu.be/Yk6ib4zfA-w

Post kata dinyatakan setelah menyanyikan lagu "Sebujur Bangkai:

> "Begitulah rupanya, para hadirin akhir perjalanan sang badan yang katanya cantik dan tampan, gagah dan perkasa, uh ternyata ujung-ujungnya hanya jadi santapan cacing tanah belaka. Semoga Allah mematikan kirta semua dalam keadaan iman dan Islam, amin"

Akhirnya latar yang sangat menarik adalah bagi Rhoma Irama, kematian bukan pembicaraan yang tabu. Saat saat peluncuran album "Azza", Ustaz Hasan Bisri seorang sahabat Rhoma Irama pernah menanyakan Raja Dhankdhut tentang suasana latar keadaan ajal kematian seperti apa yang diimpikan oleh Oma Irama ketika Allah memanggilnya seandainya harus meninggal dalam waktu dekat. Ia menjawab: "… saya pengin meninggal di atas panggung ketika menyanyikan lagu Sebujur Bangkai'. Subanallah,"[16] dan "Kematian sejatinya bukan soal kapan, melainkan dengan cara apa."[17] Apalagi setiap menyanyikan lagu itu, Oma Rhoma menangis karena mengingat kematian dan membayangkan ketika seseorang meninggal dalam kuburnya.[18] Tema tentang kematian sekujur bangkai manusia dapat dibalut dalam warna musik Dhankdhut. Hal ini sebagaimana Mustolehudin menyatakan bahwa Melalui lirik musik, Rhoma Irama berusaha mengekpresikan karya-karyanya melalui iringan genre musik dangdut. Lirik-lirik musik yang diperdengarkan kepada pendengarnya, di sam- ping berfungsi sebagai fungsi rekreatif (hiburan) juga berfungsi sebagai sarana atau media penyampaian pesan-pesan moral agama. Sebagian besar lirik-lirik musik yang diciptakan mengandung nilai-nilai ajaran Islam.[19]

---

[16] https://www.liputan6.com/showbiz/read/4353763/ditanya-kematian-rhoma-irama-ingin-meninggal-dunia-di-atas-panggung.

[17] https://www.hops.id/rhoma-irama-saya-mau-dijemput-tuhan-sa…/

[18] https://www.merdeka.com/artis/lagu-sebujur-bangkai-selalu-buat-rhoma-irama-ingat-kematian.html?page=1

[19] Mustolehudin "Nilai Moral Dalam Lirik Dangdut Rhoma Irama Moral Value in Lyrics of Dangdut Compesed by Rhoma Irama, Jurnal "***Analisa"*** Volume 19 Nomor 02 Juli - Desember 2012, hal 215.

Juga lagu "Sebujur Bangkai" termasuk salah satu judul lirik musik yang terkait dengan nilai moral dalam kehidupan individu adalah: "Setetes Air Hina", "Begadang", "Darah Muda", "Banyak Jalan Menuju Roma", "Rupiah", "Ingkar", "Ter- sesat", "*Lâ Ilâ-ha Illallâh*", "Takwa", "Kematian", dan "Sebujur Bangkai". [20]

Unsur Estetika Tokoh

Sebujur Bangkai manusia tampaknya pengusung dan pelaksana amanat dari lagu berjudul "Sebujur Bangkai" ditinggal nyawa yang dinyanyikan oleh Roma Irama. Tokoh Sebujur Bangkai tidak kuasa atas semua kefanaan: kefanaan ragawi, kefanaan waktu, kefanaan benda, kefanaan pergaulan. Ia tidak kuasa menahan kefanaan datangnya waktu ajal sebagaimana dilukiskan dalam al-Quran:"*Dan Allah sekali-kali tidak akan menangguhkan seseorang apabila datang waktu ajal kematiannya. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan*".[21] Keniscayaan ini dilupakan oleh kebanyakan manusia sebagai makhluk dan sebaliknya kebaqaan hanya milik Allah mungkin juga diabaikan oleh sekujur badan manusia. Kefanaan sekujur tubuh mengikuti sunnah kauniyah Allah sebagai satu suratan badan (22) yang dikembalikan ke dalam perut bumi (23). Kenyataan ini oleh kebanyakan manusia terlena sehingga lupa (24) bahwa maut akan datang menjelang (25). Karakter sekujur tubuh sebelum jadi mayat menikmati berbagai kesenangan jasmaniyah dan kesenangan nafsiyah. Tokoh sekujur badan semula banyak yang memuja (6) dan bahkan wajah dan tubuh indah yang dulu dipuja-puja (17) dan anak isteri tercinta hidup bersama dalam suka dan duka. Sekujur badan berdiam di dalam rumah dan rebah istirahat di kamar yang indah bersama kasur empuk tilam putih (8) dan dapat berhiaskan diri (10) dengan emas intan permata bermandi cahaya (11)

[20] Mustolehudin "Nilai Moral Dalam Lirik Dangdut Rhoma Irama Moral Value in Lyrics of Dangdut Compesed by Rhoma Irama, Jurnal "***Analisa"*** Volume 19 Nomor 02 Juli - Desember 2012, hal 218.

[21] Lihat al-Quran pada Surah al-Munafiqun, Ayat 11. وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Sebagai kefanaan, tokoh "Sebujur Bangkai" ditinggal nyawa ada dalam alam liang kubur sebagai alam kenyataan baru. Tokoh ini dillukiskan terputus dari pergaulan (14) untuk mendapatkan segala pertolongan dari anggota keluarga dan kaum kerabat serta handai taulan bahkan tiada lagi orang sudi menyentuhnya (18). Terbujurlah sendirian (15) terbungkus kain kafan (16) beralas tanah, berdinding tanah dan beratap tanah terkubur dalam perut bumi (9). Kefanaan proses perubahan dari alam muka bumi ke dalam perut bumi (9) berlangsung begitu cepat (4) dan tepat dan tidak seorangpun dapat tahu dan juga tidak seorangpun dapat menunda apalagi ketika jasad tidak dibutuhkan lagi (5). Juga di dalam kuburan (12) tokoh ini merasakan kefanaan suasana gelap pekat mencekam tanpa seorang teman (13). Akhirnya, akhir kefanaan sebujur bangkai dalam kuburan menjadi santapan cacing tanah (19 dan 20) hingga tersisa kerangka (21)

Unsur Estetika Amanat

Tampaknya unsur amanat lagu ""Sebujur Bangkai"[22] sebuah lukisan perenungan proses kepasrahan kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur. Mayat manusia meniscayakan kehidupan baru di dalam kuburan. Siti Khodijah dalam makalahnya "Pembelajaran Nasionalisme Melalui lagu-lagu Rhoma Irama" menyatakan bahwa lagu-lagu Rhoma Irama didapati pembelajaran tentang mawas diri, persatuan dan anti korupsi sebagai bahan berdakwah kepada seluruh umat manusia, terutama umat islam agar tidak terjatuh dari hal- hal negatif yang sedang

[22] Bandingkan hasil penelitian dalam Skripsi berjudul *Nilai-Nilai Keislaman Dalam Lagu-Lagu Album "Sahabat" Rhoma Irama* karya M. Romandhon yang mengatakan bahwa nilai keislaman terkait aspek akidah dalam album "Sahabat" terdapat pada lagu berjudul *Tersesat.* Rhoma Irama dalam lagu *Tersesat* ini ingin memperlihatkan cermin dari rendahnya nilai-nilai moral yang dimiliki masyarakat. Seperti kasus korupsi, nepotisme, pembunuhan, penipuan, perzinahan, penistaan agama dan lain sebagainya. Adanya tindakan amoral ini, tidak lain karena lemahnya akidah atau iman yang dimiliki oleh seorang muslim. Dimana ajaran Islam belum dilaksanakan secara *kaffah,* dan tidak adanya nilai *ihsan* dalam pribadi seorang muslim. Yogyakarta: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015, hal 83.

melanda negara ini.[23] Sebelum mempertanggungjawabankan[24] semua garakan jasmani, kerja akal, kerja perasaan dan kerja ruhani di dalam kehidupan duniawi, mayat manusia pasrah pasif berserah suratan di dalam kuburan. Jasad manusia yang telah mengakhiri alam kehidupan (22) terbungkus kain kafan (16) dan dikembalikan ke perut bumi (23) sesuai dengan suratan badan di muka bumi. Kepasrahan jasad ini kebanyakan dilupakan oleh manusia karena terlena oleh kehidupan dunia ini (24) meskipun maut pasti akan 'datang menjelang waktu ajal kematian(25). Jasad badaniah bersama benda jasmaniayah berhenti dari pemujaan pengagumnya (6).

Keindahan nisbiyah wajah dan kemolekan tubuh yang indah hilang dari pujian (17). Bahkan orang yang terdekat sekalipun sirna dari kehadiran anak isteri tercinta yang telah hidup bersama suka dan duka (9). Sosok mayat berbantal tanah lihat berguling batang pisang tidak lagi dapat berdiam di dalam rumah dan rebah istirahat di kamar yang indah bersama kasur empuk tilam putih (8). Mayat tidak membutuhkan perhiasan benda yang selama ini diri berhiaskan kesenangan dan kemewahan (10). Mayat hanya bermandikan kepekatan gelap mencekap dalam liang lahat, ia tidak lagi berteman dengan seorangpun (12) dan terputuslah pergaulan (14) dan bermandikan emas intan permata apalagi bermandikan cahaya (11). Secara umum Kurdiana Suci Kusuma Dewi menyatakan dalam sejumlah lirik lagu Oma Irama bahwa struktur batin tema amanat karya-karya Oma Irama bertemakan ketuhanan yang berkaitan dengan akhlak yang merupakan nilai luhur hidup yang paling utama.[25] Bahkan Kurdiana Suci Kusuma

[23] Lihat lebih detail pada *The Seventh University Research Colloqium 2018 STIKES PKU Muhammadiyah Surakarta*, hal. 259.

[24] Kurdiana Suci Kusuma Dewi Dkk., mengatakan dalam lagu *Hari Berbangkit* menceritakan tentang kehidupan manusia setelah Hari Kematian, manusia akan mengalami masa kebangkitannya kembali dan mempertanggungjawabkan semua perbuatannya selama di dunia, "Nilai Pendidikan Karakter Dalam Lagu Karya Rhoma Irama" Dalam *Artikel Skripsi Universitas Nusantara PGRI Kediri*, hal 1-3.

[25] "Nilai Pendidikan Karakter Dalam Lagu Karya Rhoma Irama" dalam dalam *Jurnal Artikel Skripsi Universitas Nusantara PGRI Kediri*, hal 4 dan 7.

Dewi menyimpulkan bahwa lirik lagu karya Rhoma Irama mengandung nilai pendidikan karakter yang terdapat aspek moral dan aspek akhlak.[26]

Unsur Estetika Alur

Tampaknya alur dalam bait-bait lagu "Sebujur Bangkai" karia Rhoma Irama berbentuk alur maju karena dalam rangkaian peristiwanya menunjukan dari awal kematian hingga tinggal kerangka tulang belulang. Kebanyakan manusia terlena lupa (24) Akan alur kehidupan ini bahwa maut 'kan datang menjelang (25). Setelah menghembuskan nafas, jasad badan pun tak berharga sesaat ditinggal nyawa (1) bahkan anggota keluarga anak istri atau suami tidak kuasa mendampingi apalagi dalam kuburan meskipun ada ungkapan yang mengatakan suami-istri sehidup (2)

Beberapa waktu setelah kematian, jasad manusia itu akan disempurnakan dengan pembungkus dengan lembaran kain kafan (16) putih. Selanjutnya, disempurnakan dengan prosesi penguburan sebagai rangkaian keseluruhan peristiwa jasad ke bumi dikembalikan (23). Perristiwa penguburan jasad manusia diungkapan sangat penting sebagaimana dilukiskan pada bait ketiga dan keempat (3,4). Jasad mayat mansuia sudah jadi bangkai yang tidak lagi dibutuhkan (5) dan tidak lagi berguna (7) dan tidak lagi dipuja (6) serta terbujurlah sendirian (15)

Rangkaian kenyataan alam kubur dilukiskan secara bersahaja. Terkubur dalam perut bumi, jasad mayat berbalut kain kafan (16) terbujur sendirian (15) berada dalam tempat yang gelap pekat mencekam tanpa seorang teman (13). Ia tidak lagi dapat bergaul tetapi terputus dari pergaulan (14) lahiriyah dari kaum kerabat serta handai taulan. Jasad mayat manusia tidak lagi seperti di permukaan bumi (9) yang dapat berada dalam kamar yang indah berkasur empuk serta tilam putih (8). Jasad manusia tidak dapat lagi berhiaskan (10) emas intan permata

[26] Ibid.

dan bermandikan cahaya (11). Wajah dan tubuh indah yang dulu dipuja-puja (17) handai taulan dan kaum kerabat. Bahkan kini tiada lagi orang sudi menyentuhnya (18) karena jasad telah menjadi santapan cacing tanah (19) dan menjadi santapan cacing tanah (20) sepanjang waktu dakam perut bumi suratan badan (22) berakhir tinggal kerangka tulang belulang dikembalikan (23). Tubuh badan manusia yang indah dan dipuja-puja sesaat di kulit bumi tersisa menjadi kerangka (21). Akhir dari peristiwa maut akan datang menjelang (25) dan manusia dikembalikan ke dalam perut bumi (23) dilupakan oleh kebanyakan manusia karena terlena kehidupan lahiriyah.

Unsur Estetika Latar Waktu dan Tempat

Tidak terkecuali teks lagu "Sebujur Bangkai" yang diciptakan dan sekaligus dinyanyikan oleh Oma Irama memiliki unsur latar sebagai keterangan, petunjuk, peengacuan yang berkaitan dengan waktu, ruangan, suasana dan situasi terjadinya peristiwa dan cerita. Berkaitan unsur estetika latar waktu, paling tidak ada 14 latar waktu dalam bait-bait "Sebujur Bangkai". Latar waktu tampak jelas dalam suasana proses kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur sebagaimana terlukis dalam bait-bait "Sebujur Bangkai". Latar waktu yang paling kritis adalah saat-saat ajal datang menjelang (25) merenggut nyawa dilupakan oleh kebanyakan manusia karena terlena kehidupan di muka bumi (24). Sesaat ditinggal nyawa (1) kini jasad mayat segera harus berpindah terkubur dalam perut bumi (9) dan menjadi kenyataan menjadi jasad yang sudah tidak berharga. Bahkan dalam latar secepatnya waktu jasad telah dipendam (3 dan 4) harga jasad mayat manusia semakin tenggelam karena tak lagi dibutuhkan (5). Latar waktu pemujaan (6) dan sanjungan berubah menjadi latar waktu untuk menjadi bangkai yang tidak berguna bagi yang lain (7). Kalau selama ini di muka bumi diri manusia dapat leluasa berhiaskan (10) emas intan permata bermandi cahaya (11) tetapi saat di dalam kuburan (12) jasad mayat berada dalam waktu yang gelap pekat mencekam tanpa

seorang teman (13). Dulu saat di muka bumi wajah dan tubuh indah dipuja-puja (17) tetapi waktu kini dalam perut tiada lagi orang sudi menyentuhnya (18) bahkan waktu dalam perut bumi jadi santapan cacing tanah (19 dan 20). Sampai waktunya jasad mayat tersisa kerangka (21) semata karena memang demikian hukum alam sebagai suratan badan (22).

Di samping latar waktu, paling tidak ada 7 latar tempat dalam bait-bait "Sebujur Bangkai". Latar tempat yang paling kritis adalah perut bumi sebagai tempat penguburan (9) dan ke dalam bumi tempat jasad dikembalikan (23). Meskipun tidak disebut tempat secara langsung, tetapi dua kali kerja pasif "dipendam" (3 dan 4) meniscayakan tempat yaitu kuburan sebagai wahana terakhir untuk jasad ketika ajal telah tiba. Latar tempat yang keempat adalah ruang kamar yang indah berisikan kasur empuk tilam putih (8). Ruang kamar dengan kasur empuk tilam putih memberi nilai estetika keindahan, nilai estetika kesenengan dan nilai estetika ketenangan untuk beristirahat. Latar tempat yang kelima adalah perut bumi sebagai kuburan latar tempat berpindahan (9) yang tiada kasur empuk tilam putih. Kembali latar di dalam kuburan (12) menjadi latar tempat yang kelima. Latar tempat ini dalam suasana Gelap pekat mencekam bahkan tanpa seorang teman (13). Latar tempat yang terakhir adalah bumi tempat jenazah bangkai manusia setelah maut dating menjelang yang merupakan satu suratan badan (22) sebagi keindahan kefanaan manusia. Latar tempat bumi sebagai tempat kembali dilupakan oleh kebanyakan manusia karena terlena.

Unsur Estetika Keselarasan Bahasa

Lagu "Sebujur Bangkai" yang beramanatkan proses kepunahan anggota jasad mayat manusia dalam liang kubur berakhir tinggal puing tulang-tulang yang telah diusung lakon atau karakter tubuh sekujur badan manusia. Kedua unsur ini diperkaya keselarasan dengan kelugasan bahasa sebagaimana tersurat dalam bait demi bait lagu. Hampir semua lafaz tidak berbentuk ungkapan balaghiyah khususnya dari estetika badi'iyah

dan bayaniyah atau figurasi kata seperti tasybih, majaz, isti'arah dan kinayah. Bait pertama "Badan pun tak berharga sesaat ditinggal nyawa (1)" menunjukkan kelugasan bahasa. Ungkapan kalimat ini tidak mengandung kata yang berbentuk tasybih, majaz, isti'arah dan kinayah. Demikian juga bait kedua, ketiga, keempat dan kelima yaitu *"Anak isteri tercinta tak sudi lagi bersama (2), Secepatnya jasad dipendam (3), Secepatnya jasad dipendam (4), Karena tak lagi dibutuhkan (5)"*, Diri yang semula dipuja (6), Kini bangkai tak berguna (7), semua ungkapan sangat lugas dan tidak ditemukan kata yang mempunyai makna semantik yang ruet apalagi ungkapam membingungkan pembacanya. Demikian juga ungkapan berbentuk tasybih, majaz, isti'arah dan kinayah tidak ditemukan pada bait 9-13.[27] Mungkin bait keempatbelas memuat satu kata berbentuk ungkapan balaghiyah yaitu kata "terputuslah" dalam *"Terputuslah pergaulan (14)"*. Kata ini berbentuk majaz. Kata "terputuslah" tidak bermakna seperti putusnya tali goni atau tali benang tetapi lebih menunjukkan tiada lagi hubungan bersifat ragawi antara mayat dalam kuburan dengan pergaulan manusia yang masih di permukaan bumi. Selanjutnya, ungkapan ungkapan dalam bait 15-21 terbungkus dalam bahasa yang sangat lugas dan bersahaja mudah dipahami oleh pendengarnya dan juga pembacanya karena tanpa ungkapan berbentuk tasybih, majaz, isti'arah dan kinayah.[28] Tetapi pada bait keduapuluh-dua memuat satu kata berbentuk ungkapan balaghiyah yaitu kata "suratan" dalam ungkapan "Begitulah suratan badan (22)" Kata ini berbentuk majaz. Kata "suratan" tidak bermakna seperti tercoret dan termaktub di atas secarik kertas tetapi lebih

[27] Silahkan lihat lebih jauh bait 8-13: *"Dari kamar yang indah kasur empuk tilam putih (8), Kini harus berpindah terkubur dalam perut bumi (9), Kalau selama ini diri berhiaskan (10), Emas intan permata bermandi cahaya (11), Tetapi kali ini di dalam kuburan (12) dan Gelap pekat mencekam tanpa seorang teman (13)"*

[28] Lihat lebih detail pada bait-bait ke 15-22: Terbujurlah sendirian (15), Diri terbungkus kain kafan (16), Wajah dan tubuh indah yang dulu dipuja-puja (17), Kini tiada lagi orang sudi menyentuhnya (18), Jadi santapan cacing tanah (19), Jadi santapan cacing tanah (20), Sampai yang tersisa kerangka (21).

menunjukkan kadar nasib tertentu yang telah ditentukan kepada seseorang. Akhirnya, tiga bait terakhir semakin mempertegas kelugasan dan kepolosan keselarasan unsur amanat pesan lagu "Sekujur Badan" dengan apa yang diemban oleh badan sebagai lakon badan bahwa "Ke bumi dikembalikan (23)", "Kebanyakan manusia terlena sehingga lupa (24)" dan "Bahwa maut 'kan datang menjelang (25)".

Estetika Keutuhan Struktur Unsur-Unsur Pembangun

Keutuhan struktur pembangun syair lagu "Sebujur Bangkai" yang dinyanyikan oleh Rhoma Irama menunjukkan keharmonisan keterikatan antara unsur-unsur pembangun. Unsur amanat lagu itu melukiskan proses kepasrahan kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur dan sekujur badan manusia itu meniscayakan kehidupan baru di dalam alam kuburan (alam barzakh tampak serasi dengan unsur lakon atau karakter yaitu Sebujur Bangkai yang mengusung dan melaksanakan amanat proses kepasrahan kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur setekah ditinggal nyawa. Selanjutnya, unsur amanat ketidak berdayaan selaras dengan tokoh bangkai yang sudah tidak berdaya. Tokoh Sebujur Bangkai tidak kuasa atas semua kefanaan: kefanaan ragawi, kefanaan waktu, kefanaan benda, kefanaan pergaulan, kefanaan, Demikian juga keterkaitannya dengan unsur alur.dalam bait-bait lagu *Sebujur Bangkai* karia Rhoma Irama berbentuk alur maju karena **dalam** rangkaian peristiwanya menunjukan dari awal kematian hingga tersisa tinggal kerangka tulang belulang. Selanjutnya, tujuh (7) unsur latar tempat dalam syair bait-bait "Sebujur Bangkai" menunjukkan keharmonisan ketidak terbatasan beban di tempat yang paling kritis perut bumi sebagai tempat penguburan dan ke dalam bumi tempat jasad dikembalikan. Ketujuh latar tempat ini selaras dengan latar Alam Barzakh. Demikian juga latar waktu yang melukiskan kehidupan sebelum kematian, kehidupan dalam alam kubur dan kehidupan setelah tersisah tulang belulang. Latar waktu ini selaras dengan

latar tempat karena tiada satu latar tempat lepas dari satu later waktu dua demensi yang berbeda tetapi sama dalam unsur amanat, lakon dan alur terjadi sebagai satu keutuhan dan kesatuan. Akhirnya semua unsur diungkapkan dalam bahasa yang lugas polos dan bersahaja karena kematian adalah satu kebersahajaan di tempat yang bersahaja. Hampir semua lafaz nihil ungkapan balaghiyah badi'iyah dan bayaniyah atau figurasi dalam bentuk tasybih atau majaz atau isti'arah atau kinayah.

Penutup

Berdasarkan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Unsur amanat lagu "Sebujur Bangkai" yang dinyanyikan oleh Rhoma Irama melukiskan proses kepasrahan kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur dan sekujur badan manusia meniscayakan kehidupan baru di dalam kuburan.
2. Unsur Lakon atau karakter pada lagu "Sebujur Bangkai" adalah Sebujur Bangkai yang mengusung dan melaksanakan amanat proses kepasrahan kepunahan sebagian anggota jasad mayat dalam liang qubur setekah ditinggal nyawa. Tokoh Sebujur Bangkai tidak kuasa atas semua kefanaan: kefanaan ragawi, kefanaan waktu, kefanaan benda, kefanaan pergaulan, kefanaan.
3. A**lur dalam bait-bait lagu *Sebujur Bangkai* karia Rhoma Irama berbentuk alur** maju karena **dalam** rangkaian peristiwanya menunjukan dari awal kematian hingga tinggal kerangka tulang belulang.
4. Di samping latar waktu, paling tidak ada 7 latar tempat dalam bait-bait "Sebujur Bangkai". Latar tempat yang paling kritis adalah perut bumi sebagai tempat penguburan (9) dan ke dalam bumi tempat jasad dikembalikan (23)....
5. Berkaitan unsur estetika latar waktu, paling tidak ada 14 latar waktu dalam bait-bait "Sebujur Bangkai". Latar waktu tampak jelas dalam suasana proses kepunahan sebagian

anggota jasad mayat dalam liang qubur sebagaimana terlukis dalam bait-bait ""Sebujur Bangkai".

6. Unsur bahasa memperkaya kelugasan pesan atau amanat sebagaimana tersurat dalam bait demi bait lagu. Hampir semua lafaz tidak berbentuk ungkapan balaghiyah khususnya dari estetika badi'iyah dan bayaniyah atau figurasi kata seperti tasybih, majaz, isti'arah dan kinayah.
7. Hubungan keutuhan unsur-unsur syair lagu 'Sebujur Bangkai" menunjukan satu keharmonisan keselarasan dan keserasian yang menunjukkan sebagai satu karia seni yang estetis dari perspektif strukturalisme.

Daftar Pusrtaka

Kurdiana Suci Kusuma Dewi Dkk., "Nilai Pendidikan Karakter Dalam Lagu Karya Rhoma Irama" Dalam *Artikel Skripsi Universitas Nusantara PGRI Kediri*.

Mustolehudin "Nilai Moral Dalam Lirik Dangdut Rhoma Irama Moral Value in Lyrics of Dangdut Compesed by Rhoma Irama, Jurnal "***Analisa"*** Volume 19 Nomor 02 Juli - Desember 2012.

Romandhon, M. *Nilai-Nilai Keislaman Dalam Lagu-Lagu Album "Sahabat" Rhoma Irama*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Stanton, Robert, *An introduction to fiction*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965

The Seventh University Research Colloqium 2018 STIKES PKU Muhammadiyah Surakarta.

https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222k.html

https://m.merdeka.com/artis/ternyata-ini-loh-nama-asli-raja-dangdut-rhoma-irama-sudah-tahu-belum.html?page=3

http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/

https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222k.html

https://youtu.be/o_UTUxF9Dew

http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/

http://selebriti.kapanlagi.com/indonesia/r/rhoma_irama/

https://www.diadona.id/d-stories/lirik-lagu-sebujur-bangkai-rhoma-irama-210222k.html

https://www.youtube.com/watch?v=rLoijffmxOA

https://www.youtube.com/watch?v=0qHr0SYCSiE&list=TLPQMjgwNTIwMjE7zMCRuZBN0w&index=8

https://www.youtube.com/watch?v=J-IjoynH80s

https://lirik.kapanlagi.com/artis/rhoma-irama/kematian/

https://youtu.be/Yk6ib4zfA-w

https://www.liputan6.com/showbiz/read/4353763/ditanya-kematian-rhoma-irama-ingin-meninggal-dunia-di-atas-panggung.

https://www.hops.id/rhoma-irama-saya-mau-dijemput-tuhan-sa…/

https://www.merdeka.com/artis/lagu-sebujur-bangkai-selalu-buat-rhoma-irama-ingat-kematian.html?page=1

BAGIAN 3

Perpustakaan dan Informasi

01

PENGEMBANGAN PERPUSTAKAAN PERGURUAN TINGGI SEBAGAI *INFORMATION* DAN *LEARNING COMMONS*

Anis Masruri & Khusnul Khotimah

Pendahuluan

Perpustakaan perguruan tinggi memiliki peranan yang sangat penting dan strategis dalam mendukung tridharma perguruan tinggi, yaitu pendidikan, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat. Saleh (2001) mendefinisikan perpustakaan perguruan tinggi sebagai salah satu jenis sistem informasi khusus, yakni suatu kumpulan dokumen yang terorganisasi, serta terpelihara untuk kepentingan referensi dan rujukan serta bahan ajar. Sedangkan Darwanto, Utami, dan Gusniawati (2015) secara lebih rinci menjelaskan bahwa perpustakaan perguruan tinggi merupakan bagian integral dari institusi pendidikan tinggi yang berfungsi untuk mendukung dua aspek utama, yaitu: 1) mendukung kurikulum dengan menyediakan bahan bacaan, termasuk buku, jurnal, dan sumber referensi yang relevan dengan mata kuliah, menfasilitasi akses ke basis data akademik guna memperkaya materi pembelajaran, mengembangkan layanan peminjaman, pemesanan bahan perpustakaan, serta integrasi

teknologi informasi dalam proses belajar mengajar, 2) mendukung kegiatan penelitian dengan cara menyediakan akses jurnal ilmiah, prosiding, serta berbagai publikasi akademik, menyelenggarakan layanan referensi dan pelatihan literasi informasi bagi mahasiswa dan dosen, mengelola repositori institusi untuk menyimpan dan menyebarluaskan hasil penelitian, serta menfasilitasi peminjaman antar perpustakaan untuk memperoleh bahan yang tidak tersedia di koleksi perpustakaan setempat.

Dengan perannya sebagai pusat informasi, perpustakaan perguruan tinggi berkontribusi dalam menciptakan lingkungan akademik yang kondusif bagi proses pembelajaran dan penelitian yang berkelanjutan. Sebagai pusat sumber informasi akademik, perpustakaan tidak hanya berperan dalam menyediakan koleksi bahan pustaka, tetapi juga menjadi fasilitator dalam pengelolaan dan diseminasi informasi bagi sivitas akademika. Dalam era digital saat ini, perpustakaan dituntut untuk terus berinovasi dengan memanfaatkan teknologi informasi guna meningkatkan aksesibilitas serta pemanfaatan sumber daya informasi yang lebih luas dan efisien. Transformasi perpustakaan berbasis teknologi mencakup berbagai aspek, seperti otomatisasi layanan, pengembangan perpustakaan digital, integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam pencarian informasi, serta pemanfaatan *big data* untuk memahami kebutuhan pengguna secara lebih mendalam (Chowdhury, 2021).

Salah satu bentuk inovasi yang signifikan adalah pengembangan repositori institusi dan perpustakaan digital yang memungkinkan sivitas akademika mengakses koleksi digital seperti *e-book*, *e-journal*, laporan penelitian, dan tesis secara online. Menurut Tenopir et al. (2019), keberadaan repositori institusi tidak hanya meningkatkan visibilitas hasil penelitian dosen dan mahasiswa, tetapi juga mendukung keterbukaan akses (*open access*) dalam penyebaran ilmu pengetahuan. Selain itu, layanan peminjaman buku elektronik (*e-loan*) dan sistem manajemen referensi berbasis *cloud* telah membantu

pengguna dalam mengelola sumber rujukan secara lebih efisien (Sivankalai, 2021).

Perpustakaan juga hendaknya mengembangkan layanan berbasis kecerdasan buatan, seperti *chatbot* yang dapat memberikan respons otomatis terhadap pertanyaan pemustaka serta sistem rekomendasi berbasis *machine learning* yang membantu pemustaka menemukan sumber informasi yang relevan berdasarkan pola pencarian mereka (Mandal, 2024). Selain itu, implementasi teknologi *augmented reality* (AR) dan *virtual reality* (VR) dalam layanan perpustakaan memberikan pengalaman belajar yang lebih interaktif dan menarik, terutama dalam bidang pendidikan dan penelitian (Panda & Kaur, 2023). Melalui berbagai inovasi ini, perpustakaan tidak lagi hanya menjadi tempat penyimpanan informasi, tetapi juga berperan sebagai pusat pembelajaran dan riset yang aktif dalam mendukung keberhasilan akademik para pemustakanya. Oleh karena itu, perpustakaan akademik perlu terus mengadopsi teknologi terkini dan berkolaborasi dengan berbagai pihak untuk menciptakan ekosistem informasi yang inklusif dan berdaya guna dalam menghadapi tantangan era digital.

Dalam mendukung kegiatan pendidikan, perpustakaan perguruan tinggi berfungsi sebagai penyedia bahan ajar yang mendukung proses pembelajaran. Koleksi yang tersedia, baik dalam bentuk cetak maupun digital, diharapkan mampu membantu mahasiswa dan dosen dalam memperoleh referensi yang dibutuhkan untuk mendukung kurikulum. Selain itu, perpustakaan juga hendaknya menyediakan ruang belajar yang kondusif, fasilitas literasi informasi, serta layanan peminjaman dan akses jurnal elektronik untuk memperkaya wawasan akademik.

Di bidang penelitian, perpustakaan perguruan tinggi berperan sebagai pusat referensi yang menyediakan akses ke berbagai sumber informasi ilmiah, seperti jurnal akademik, repositori institusi, dan basis data penelitian. Layanan ini

sangat penting bagi dosen dan mahasiswa dalam menghasilkan penelitian yang berkualitas. Selain itu, perpustakaan juga berperan dalam pengelolaan data penelitian dan penyebarluasan hasil penelitian melalui repositori institusi dan publikasi digital.

Sedangkan dalam aspek pengabdian kepada masyarakat, perpustakaan perguruan tinggi berperan sebagai agen diseminasi ilmu pengetahuan. Melalui berbagai program literasi informasi, seminar, pelatihan, dan kerja sama dengan komunitas, perpustakaan membantu masyarakat dalam memperoleh akses terhadap informasi yang relevan. Kegiatan ini tidak hanya meningkatkan pemanfaatan informasi tetapi juga memperkuat hubungan antara perguruan tinggi dan masyarakat luas.

Dengan berbagai peran tersebut, perpustakaan perguruan tinggi merupakan bagian integral dalam ekosistem akademik yang tidak hanya berperan sebagai pusat sumber daya informasi, tetapi juga sebagai ruang kolaborasi ilmiah yang mendukung pengembangan ilmu pengetahuan, peningkatan kualitas pendidikan, serta kontribusi nyata kepada masyarakat. Dalam menghadapi tantangan pendidikan tinggi di era digital dan globalisasi, optimalisasi fungsi perpustakaan menjadi suatu keharusan. Hal ini mencakup peningkatan layanan berbasis teknologi, penguatan peran pustakawan sebagai fasilitator literasi informasi, serta integrasi sumber daya digital yang relevan dengan kebutuhan akademik dan riset. Dengan demikian, perpustakaan dapat bertransformasi menjadi pusat inovasi akademik yang mampu mendukung pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat secara lebih efektif.

Seiring dengan perkembangan teknologi informasi dan perubahan pola belajar mahasiswa sebagaimana dikelaskan di atas, perpustakaan tidak seharusnya hanya menjadi tempat penyimpanan koleksi, tetapi juga harus menjadi pusat interaksi akademik yang berbasis teknologi. Konsep *Information Commons* dan *Learning Commons* kemudian muncul sebagai pendekatan yang mengintegrasikan antara teknologi, ruang

belajar, dan layanan informasi untuk meningkatkan pengalaman belajar mahasiswa. Seperti yang dikemukakan oleh Beagle (1999), "*Information Commons is a new model for academic libraries that fosters collaborative learning and seamless access to information resources*." Dari penjelasan tersebut di atas dapat dipahami bahwa *Information Commons* adalah sebuah model baru untuk perpustakaan perguruan tinggi yang dapat mendorong pembelajaran kolaboratif dan akses tanpa batas ke sumber informasi.

Pembelajaran kolaboratif dalam pendidikan perguruan tinggi merupakan respon terhadap tuntutan dunia modern yang semakin mengedepankan kemampuan bekerja sama, berpikir kritis, serta keterampilan yang kompleks. Dalam lingkungan akademik yang dinamis, mahasiswa dituntut untuk lebih aktif dan terlibat dalam proses belajar, bukan hanya sebagai penerima informasi, tetapi juga sebagai kontributor dalam menciptakan pengetahuan. Pendekatan ini berakar dari teori konstruktivisme yang menekankan bahwa pengetahuan dibangun melalui interaksi sosial, dan pembelajaran yang bermakna terjadi ketika mahasiswa saling bertukar ide serta pengalaman. Seiring dengan perubahan yang terjadi dalam dunia kerja dan masyarakat, keterampilan bekerja dalam tim, kemampuan berkomunikasi, serta pemecahan masalah bersama menjadi aspek penting yang harus dimiliki lulusan perguruan tinggi. Oleh karena itu, pembelajaran kolaboratif bukan hanya relevan secara akademis, tetapi juga penting dalam membekali mahasiswa dengan keterampilan yang dibutuhkan di masa depan.

Tentu saja untuk dapat menggunakan pendekatan pembelajaran kolaboratif ini, para mahasiswa tidak boleh hanya mengandalkan informasi yang diberikan oleh dosennya saja pada saat di kelas, tetapi mereka harus mampu mengembangkan ide dan pemikirannya melalui penjelajahan pada berbagai sumber informasi. Untuk itu benar apa yang dikatakan oleh Beagle di atas tadi bahwa setiap mahasiswa harus mempunyai kemampuan

mengakses ke sumber informasi tanpa batas. Meskipun demikian, tuntutan terhadap para mahasiswa agar mempunyai kemampuan belajar dengan model pembelajaran kolaboratif serta kemampuan melakukan akses ke sumber informasi tanpa batas itu harus didukung oleh sarana dan fasilitas yang memadahi. Perpustakaan perguruan tinggi harus segera bertransformasi dengan cepat agar dapat mengimbangi apa-apa yang dibutuhkan sivitas akademika terutama kalangan mahasiswa.

Untuk itulah tulisan ini disusun dengan tujuan untuk mendiskusikan tentang konsep *Information Commons* dan *Learning Commons*, strategi apa saja yang perlu dilakukan oleh perpustakaan perguruan tinggi agar dapat mewujudkan *Information Commons* dan *Learning Commons*, serta tantangan dan dampaknya yang dapat terjadi. Masalah-masalah tersebut penting untuk diungkap karena hingga saat ini masih banyak perpustakaan perguruan tinggi yang belum mengubah paradigmannya dari perpustakaan konvensional yang sekadar menyajikan koleksi bahan pustaka, tanpa disertai inovasi yang bermakna dalam pelayanan maupun fungsinya sebagai pusat informasi dan pembelajaran.

Pembahasan

Bagian ini menyajikan pembahasan yang diperoleh berdasarkan kajian literatur yang telah dilakukan. Analisis dilakukan dengan mengacu pada berbagai sumber ilmiah yang relevan guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif terkait topik yang dikaji. Pembahasan ini difokuskan pada sintesis dari berbagai teori, konsep, dan temuan penelitian terdahulu yang telah dikumpulkan. Kajian ini bertujuan untuk mengidentifikasi pola, tren, serta kesenjangan penelitian yang masih perlu diteliti lebih lanjut. Selain itu, pembahasan juga akan mengaitkan hasil analisis dengan kerangka teoritis yang telah digunakan, sehingga dapat memberikan kontribusi akademik maupun implikasi praktis bagi bidang yang dikaji. Untuk memberikan pemahaman yang lebih jelas, pembahasan ini disajikan secara sistematis

berdasarkan temuan utama yang ditemukan dalam literatur yang telah dianalisis. Dengan demikian, bagian ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang komprehensif mengenai topik *Information Commons* dan *Learning Commons* serta menjadi dasar bagi pengembangannya di masa depan.

Konsep *Information Commons* Dan *Learning Commons*

Information Commons adalah model layanan perpustakaan yang mengintegrasikan teknologi informasi dengan akses ke berbagai sumber daya akademik. Model ini berfokus pada penyediaan fasilitas teknologi, akses terbuka ke sumber daya digital, dan bantuan informasi secara kolaboratif. Menurut Bailey dan Tierney (2008), "*The Information Commons creates an environment where students can engage in critical thinking and digital literacy development*." *Learning Commons*, di sisi lain, merupakan pengembangan dari *Information Commons* yang lebih menekankan aspek pembelajaran aktif dan kolaboratif. Konsep ini mencakup ruang fleksibel untuk diskusi kelompok, layanan konsultasi akademik, serta integrasi teknologi untuk mendukung berbagai gaya belajar mahasiswa. Seperti yang dijelaskan oleh Oblinger (2006), *Learning Commons* mendorong pembelajaran aktif dengan menyediakan ruang dinamis serta layanan akademik terintegrasi yang mendukung interaksi dan kolaborasi antar pemustaka.

Sejalan dengan itu, Bennett (2008) menyoroti perubahan paradigma dari perpustakaan tradisional menuju *Information Commons* dan *Learning Commons* sebagai bagian dari pergeseran yang lebih luas dalam struktur dan fokus perpustakaan akademik. Pada awalnya, perpustakaan akademik berpusat pada koleksi, dengan fokus utama pada pengelolaan dan pelestarian bahan pustaka. Namun, dalam paradigma baru yang lebih berorientasi pada pemustaka, perpustakaan dirancang untuk menyediakan akses yang lebih mudah ke berbagai sumber informasi serta ruang yang nyaman, terang, dan kondusif bagi pembelajaran mandiri maupun kolaboratif. Transformasi ini mencerminkan kebutuhan

akan lingkungan pembelajaran yang lebih fleksibel dan berbasis teknologi guna mendukung perkembangan akademik di era digital (Oblinger, 2006; Bennett, 2008).

Konsep *Information Commons* (juga disebut *Information Arcade*, *Information Hub*, *Media Union*, atau *Learning Commons*) mulai berkembang pada tahun 1990-an. Sejak 1980-an, perpustakaan mulai bergeser ke arah model yang lebih berpusat pada pengguna, mendukung pembelajaran, serta ramah pengguna (Bailey & Tierney, 2008). Beberapa perpustakaan yang menerapkan konsep ini mulai muncul pada awal 1990-an dan semakin berkembang pada dekade berikutnya. Sebuah survei tahun 2004 oleh Association of Research Libraries (ARL) menunjukkan bahwa dari 74 perpustakaan yang merespons, lima telah menerapkan *Information Commons* sebelum tahun 1995, delapan lainnya antara tahun 1996–2000, dan sembilan lagi antara tahun 2002–2004 (Haas & Robertson, 2004).

Konsep *Information Commons* dan *Learning Commons* telah menjadi topik penting dalam pengembangan perpustakaan modern, terutama di lingkungan akademik. Kedua konsep ini berfokus pada penyediaan ruang yang mendukung pembelajaran kolaboratif dan akses terhadap teknologi informasi. *Information Commons* merujuk pada fasilitas yang mengintegrasikan layanan perpustakaan dengan teknologi komputer, menyediakan akses ke berbagai sumber informasi digital dan fisik. Menurut IGI Global, *Information Commons* adalah jenis baru fasilitas kolaboratif yang ditingkatkan dengan teknologi di kampus-kampus perguruan tinggi dan universitas yang mengintegrasikan layanan perpustakaan dan aplikasi komputer. Salah satu contoh awal dari implementasi *Information Commons* adalah *Information Arcade* di University of Iowa pada tahun 1992 dan *Information Commons* di University of Southern California pada tahun 1994. Fasilitas ini dirancang untuk menyediakan akses ke sumber daya digital dan mendukung kolaborasi antar pengguna.

Seiring perkembangan waktu, konsep ini berevolusi menjadi *Learning Commons*, yang tidak hanya berfungsi sebagai pusat akses informasi, tetapi juga mendukung berbagai aktivitas pembelajaran, seperti bimbingan akademik, pengembangan profesional dosen, serta penyediaan ruang kolaboratif bagi mahasiswa dan dosen. Beagle (1999) menyatakan bahwa *Learning Commons* terbentuk ketika sumber daya dari *Information Commons* diorganisasikan melalui kolaborasi dengan inisiatif pembelajaran yang disponsori oleh unit akademik lain atau diselaraskan dengan hasil pembelajaran institusional yang telah ditetapkan melalui proses kerja sama lintas disiplin. Konsep ini menekankan integrasi layanan perpustakaan dengan kebutuhan akademik yang lebih luas, sehingga menciptakan lingkungan belajar yang lebih dinamis dan interaktif (Beagle, 2016). Perbedaan utama antara *Information Commons* dan *Learning Commons* terletak pada tingkat kolaborasi dan fokus pada hasil pembelajaran. *Information Commons* lebih berfokus pada penyediaan akses ke teknologi dan sumber informasi, sementara *Learning Commons* menekankan kolaborasi antara perpustakaan, fakultas, dan unit akademik lainnya untuk mendukung hasil pembelajaran yang spesifik. Implementasi *Learning Commons* sering kali melibatkan penataan ulang ruang perpustakaan untuk mendukung pembelajaran kolaboratif. Hal ini mencakup penyediaan ruang untuk kerja kelompok, akses ke teknologi canggih, dan layanan pendukung seperti bimbingan belajar dan konsultasi penulisan. Dalam implementasinya, *Learning Commons* sering kali mencakup ruang fleksibel dengan desain ergonomis, ketersediaan teknologi canggih, serta program-program akademik yang dirancang untuk meningkatkan keterampilan berpikir kritis dan literasi digital mahasiswa (Schmidt & Etches, 2014). Sebagai contoh adalah Daniel M. Soref *Learning Commons* di University of Wisconsin-Milwaukee yang menawarkan ruang belajar yang fleksibel, laboratorium

komputer, layanan referensi, dan kafe, menciptakan lingkungan yang mendukung kolaborasi dan pembelajaran

Gambar 1. Daniel M. Soref *Learning Commons* University of Wisconsin Milwauke

Transformasi dari *Information Commons* ke *Learning Commons* mencerminkan perubahan dalam pendekatan pendidikan di perguruan tinggi, dari model pengajaran tradisional menuju pembelajaran yang lebih kolaboratif dan terintegrasi. Perpustakaan tidak lagi hanya menjadi tempat untuk mengakses informasi, tetapi juga menjadi pusat pembelajaran yang aktif, di mana mahasiswa dapat berinteraksi, berkolaborasi, dan menciptakan pengetahuan baru. Dalam konteks perpustakaan akademik, transformasi dari *Information Commons* ke *Learning Commons* mencerminkan perubahan paradigma dalam layanan perpustakaan, dari sekadar menyediakan sumber daya informasi menjadi pusat pembelajaran interaktif yang berbasis teknologi dan kolaborasi. Kajian yang dilakukan oleh Lippincott (2010) menunjukkan bahwa keberadaan *Learning Commons* dalam perpustakaan universitas berkontribusi secara signifikan terhadap peningkatan keterlibatan mahasiswa dalam pembelajaran, terutama melalui integrasi teknologi dan metode pembelajaran aktif. Oleh karena itu, pengembangan *Learning Commons* menjadi langkah strategis bagi perpustakaan akademik dalam menghadapi tantangan era digital dan kebutuhan akan lingkungan belajar yang lebih adaptif dan inovatif.

Implementasi *Learning Commons* menghadapi berbagai tantangan yang perlu dikelola dengan baik agar dapat berfungsi secara optimal. Tantangan utama mencakup keseimbangan antara ruang untuk belajar individu dan kolaboratif, integrasi teknologi yang terus berkembang, serta keterlibatan berbagai pemangku kepentingan dalam perencanaan dan operasionalnya (Bennett, 2011; Somerville & Harlan, 2008). Menurut Heitsch dan Holley (2011), model ini tetap mempertahankan elemen referensi dan penelitian tradisional dari perpustakaan klasik, tetapi dengan pendekatan yang lebih dinamis melalui penambahan layanan baru yang mendukung kebutuhan pembelajaran modern.

Keberhasilan *Learning Commons* sangat bergantung pada perencanaan yang matang, fleksibilitas dalam desain ruang, serta kolaborasi erat antara pustakawan, pendidik, dan pengguna layanan. Selain itu, penting untuk memastikan bahwa *Learning Commons* dirancang untuk mendukung berbagai gaya belajar dan kebutuhan mahasiswa dengan menyediakan lingkungan yang inklusif dan adaptif. Hal ini mencakup penyediaan berbagai jenis ruang, seperti area tenang untuk belajar individu, ruang kolaboratif untuk diskusi dan kerja kelompok, serta area yang dilengkapi dengan teknologi untuk presentasi dan pembuatan media digital (Beagle, 2016; Bennett, 2011). Dengan demikian, *Learning Commons* dapat berfungsi sebagai pusat pembelajaran yang dinamis dan inovatif, yang tidak hanya mendukung akses terhadap informasi, tetapi juga mendorong interaksi, kreativitas, dan pemecahan masalah dalam komunitas akademik (Lippincott, 2010).

Dalam konteks *Learning Commons*, peran staf perpustakaan telah mengalami transformasi signifikan dari sekadar penjaga koleksi menjadi fasilitator pembelajaran yang aktif. Dalam lingkungan perpustakaan modern, staf tidak hanya bertanggung jawab atas pengelolaan dan pemeliharaan koleksi, tetapi juga berperan dalam membantu pengguna dalam menavigasi informasi, mengembangkan literasi informasi, serta mendukung

pembelajaran berbasis teknologi. Mereka juga terlibat dalam kegiatan seperti pelatihan keterampilan riset, konsultasi akademik, dan kolaborasi dengan dosen untuk mendukung kurikulum. Transformasi ini sejalan dengan perkembangan paradigma perpustakaan sebagai pusat pembelajaran yang dinamis, bukan sekadar tempat penyimpanan informasi (Hernon & Matthews, 2013; Lankes, 2016).

Mereka berkolaborasi dengan fakultas, pusat pembelajaran, dan layanan akademik lainnya untuk merancang program serta menyediakan layanan yang mendukung kesuksesan akademik mahasiswa. Kemitraan ini memungkinkan integrasi layanan dan sumber daya secara lebih efektif, memastikan bahwa *Learning Commons* selaras dengan tujuan institusional dan kebutuhan pengguna. Kolaborasi antara perpustakaan dan unit akademik lainnya juga meningkatkan relevansi perpustakaan dalam mendukung inovasi pembelajaran dan penelitian (Bailey & Tierney, 2008).

Evaluasi dan penilaian juga merupakan komponen penting dari *Learning Commons*. Mengumpulkan data tentang penggunaan ruang, kepuasan pengguna, dan dampak pada hasil pembelajaran dapat membantu dalam perencanaan dan peningkatan berkelanjutan. Secara keseluruhan, konsep *Information Commons* dan *Learning Commons* mewakili evolusi peran perpustakaan dalam pendidikan tinggi, dari penyedia informasi menjadi mitra aktif dalam proses pembelajaran dan pengajaran. Dengan mengintegrasikan teknologi, ruang, dan layanan yang mendukung pembelajaran kolaboratif, *Learning Commons* menawarkan model yang dinamis dan responsif untuk mendukung kebutuhan siswa dan fakultas di abad ke-21.

Implementasi *Learning Commons* yang efektif membutuhkan perencanaan yang cermat, kolaborasi yang kuat, dan komitmen untuk menyesuaikan dengan kebutuhan yang terus berkembang dari komunitas akademik. Dengan pendekatan yang tepat, *Learning Commons* dapat menjadi pusat

inovasi dan keunggulan akademik di kampus. Transformasi dari *Information Commons* ke *Learning Commons* mencerminkan perubahan paradigma dalam pendidikan tinggi, menekankan pentingnya kolaborasi, integrasi teknologi, dan fokus pada hasil pembelajaran. Perpustakaan yang mengadopsi model ini berada pada posisi yang baik untuk mendukung kesuksesan siswa dan memenuhi tuntutan pendidikan di era digital.

Strategi Pengembangan Perpustakaan sebagai Information dan *Learning Commons*

Strategi pengembangan perpustakaan sebagai Information dan *Learning Commons* merupakan langkah inovatif dalam meningkatkan peran perpustakaan sebagai pusat pembelajaran kolaboratif dan akses informasi yang inklusif. Konsep *Information Commons* menekankan penyediaan sumber daya informasi yang terintegrasi dengan teknologi digital, sehingga memungkinkan pemustaka untuk mengakses, berbagi, dan mengelola informasi secara lebih efektif (Bailey & Tierney, 2008). Sementara itu, *Learning Commons* berfokus pada transformasi ruang perpustakaan menjadi lingkungan yang mendukung pembelajaran aktif, kolaboratif, dan berbasis teknologi (Bennett, 2011).

Untuk mewujudkan perpustakaan sebagai Information dan *Learning Commons*, diperlukan strategi komprehensif, seperti redesain tata ruang perpustakaan agar lebih fleksibel, penguatan infrastruktur teknologi, penyediaan layanan konsultasi akademik dan penelitian, serta pengembangan keterampilan literasi informasi bagi pengguna (Beagle, 2016). Selain itu, kolaborasi dengan fakultas, pusat pembelajaran, dan layanan pendukung akademik menjadi kunci dalam memastikan bahwa perpustakaan tidak hanya sebagai penyedia koleksi, tetapi juga sebagai pusat kegiatan intelektual dan inovasi (Schmidt & Etches, 2014). Dengan strategi ini, perpustakaan dapat lebih adaptif terhadap kebutuhan pengguna serta berkontribusi dalam menciptakan lingkungan akademik yang dinamis dan interaktif.

Desain Ruang yang Fleksibel

Perpustakaan sebagai pusat sumber informasi dan pembelajaran harus mampu menanggapi perubahan dalam kebutuhan penggunanya. Dalam konteks ini, desain ruang perpustakaan yang fleksibel menjadi semakin penting untuk memastikan bahwa perpustakaan dapat tetap relevan dan fungsional. Fleksibilitas dalam desain memungkinkan ruang perpustakaan untuk beradaptasi dengan berbagai fungsi dan kebutuhan pengguna yang terus berkembang. Dengan adanya desain fleksibel, perpustakaan dapat menyesuaikan diri dengan perubahan pola penggunaan ruang, kemajuan teknologi, serta kebutuhan sosial dan akademik penggunanya.

Desain fleksibel dalam ruang perpustakaan merujuk pada kemampuan ruang untuk beradaptasi dengan berbagai kebutuhan dan perubahan yang mungkin terjadi, baik itu dari segi fungsi, teknologi, maupun pengaturan ruang. Misalnya, penggunaan furnitur modular dan partisi yang dapat dipindahkan memungkinkan perpustakaan untuk mengubah tata letak ruang sesuai kebutuhan, dari ruang baca individu menjadi ruang diskusi kelompok atau bahkan ruang seminar. Selain itu, perkembangan teknologi informasi juga menuntut perpustakaan untuk mengakomodasi perangkat digital, seperti komputer, tablet, dan fasilitas konferensi video, yang mendukung pembelajaran berbasis teknologi.

Saat ini, perpustakaan tidak hanya berfungsi sebagai tempat untuk membaca buku, tetapi juga sebagai ruang pembelajaran kolaboratif, ruang seminar, serta pusat kegiatan komunitas. Konsep perpustakaan sebagai ruang serbaguna ini semakin penting di era digital, di mana akses informasi tidak lagi terbatas pada koleksi fisik, tetapi juga sumber daya elektronik dan layanan daring. Oleh karena itu, desain fleksibel tidak hanya meningkatkan efisiensi penggunaan ruang, tetapi juga memastikan bahwa perpustakaan tetap menjadi lingkungan yang dinamis, inklusif, dan inovatif bagi seluruh penggunanya.

Karakteristik Desain Ruang Perpustakaan yang Fleksibel

1. Modularitas

Salah satu elemen utama dalam desain ruang fleksibel adalah modularitas. Elemen-elemen ruang seperti furnitur dan ak buku dengan sistem bergerak (*mobile shelving*) yang memungkinkan perubahan tata letak koleksi sesuai dengan kebutuhan ruang. Misalnya, meja dan kursi yang dapat dipindahkan atau disusun ulang untuk mendukung berbagai aktivitas seperti belajar individu, diskusi kelompok, atau presentasi. Perpustakaan perlu menyediakan ruang area baca yang tenang untuk penelitian dan studi mandiri, ruang kolaboratif yang dapat disesuaikan untuk diskusi kelompok, lokakarya, atau seminar kecil, serta ruang serbaguna yang dapat digunakan untuk pameran akademik, pelatihan literasi informasi, atau konferensi kecil.

Perpustakaan juga perlu memperhatikan dan memastikan ketersediaan colokan listrik dan USB yang tersebar di berbagai area untuk mendukung perangkat elektronik pengguna, layar interaktif dan papan tulis digital untuk presentasi atau pembelajaran berbasis teknologi, dan sistem peminjaman mandiri dan penelusuran koleksi berbasis RFID yang mengoptimalkan efisiensi ruang dan layanan. Fleksibilitas dalam desain perpustakaan perguruan tinggi bertujuan untuk memastikan bahwa ruang dapat dengan mudah diadaptasi sesuai dengan perubahan kebutuhan akademik dan pedagogis. Dengan pendekatan ini, perpustakaan tidak hanya berfungsi sebagai penyedia informasi, tetapi juga sebagai pusat pembelajaran yang dinamis dan inovatif.

2. Penggunaan Teknologi

Desain ruang perpustakaan yang fleksibel memainkan peran penting dalam mendukung berbagai aktivitas pengguna. Salah satu pendekatan utama dalam desain ini adalah pemanfaatan teknologi sebagai bagian dari solusi untuk menciptakan lingkungan yang dinamis dan adaptif. Teknologi memungkinkan perpustakaan berkembang menjadi lebih dari

sekadar ruang penyimpanan buku, tetapi juga sebagai pusat pembelajaran yang interaktif dan kolaboratif. Perpustakaan modern harus mengadopsi desain yang memungkinkan fleksibilitas dalam tata letak dan pemanfaatan teknologi untuk memenuhi kebutuhan pengguna yang terus berkembang.

Kehadiran akses internet, komputer, dan ruang presentasi multimedia merupakan elemen penting dalam menciptakan perpustakaan sebagai ruang belajar digital yang terintegrasi dengan teknologi terbaru. Teknologi ini tidak hanya meningkatkan akses terhadap informasi digital, tetapi juga memungkinkan pengguna untuk berinteraksi dengan sumber daya digital secara lebih efektif.

Integrasi teknologi dalam desain ruang perpustakaan juga memungkinkan perpustakaan untuk menyajikan informasi dalam berbagai format, baik fisik maupun digital. Perpustakaan yang mengadopsi teknologi cenderung lebih mampu menyediakan layanan yang sesuai dengan kebutuhan akademik dan riset. Selain itu, teknologi dapat meningkatkan pengalaman pengguna dengan memberikan akses ke basis data akademik, jurnal elektronik, serta alat kolaborasi berbasis *cloud* yang mendukung penelitian dan pembelajaran jarak jauh.

Lebih lanjut, perpustakaan yang dirancang dengan mempertimbangkan aspek teknologi dapat mendukung berbagai aktivitas akademik, termasuk presentasi, diskusi kelompok, hingga pembelajaran kolaboratif. Perpustakaan modern harus memiliki ruang yang dapat disesuaikan untuk berbagai kebutuhan, seperti seminar, lokakarya, dan proyek berbasis tim. Dengan demikian, perpustakaan tidak hanya berfungsi sebagai tempat membaca atau mencari informasi, tetapi juga sebagai pusat kegiatan akademik yang mendukung pembelajaran aktif dan inovatif.

Oleh karena itu, desain perpustakaan yang fleksibel dengan integrasi teknologi menjadi elemen kunci dalam menciptakan lingkungan yang sesuai dengan perkembangan zaman.

Penggunaan teknologi yang tepat dapat memperkuat fungsi perpustakaan sebagai pusat pembelajaran yang inklusif dan kolaboratif. Perpustakaan harus beradaptasi dengan perubahan teknologi untuk tetap relevan dan mendukung berbagai kebutuhan pengguna. Dengan pendekatan ini, perpustakaan dapat menjadi ruang yang lebih fungsional, menarik, dan mendukung berbagai kegiatan akademik secara efektif.

3. Pencahayaan dan Ventilasi yang Optimal

Pencahayaan dan ventilasi yang dapat diatur sesuai kebutuhan merupakan elemen penting dalam desain ruang perpustakaan yang fleksibel. Desain ini memungkinkan perpustakaan beradaptasi dengan berbagai aktivitas pengguna, menciptakan lingkungan yang nyaman dan fungsional. Pencahayaan dan ventilasi yang dirancang dengan baik dapat meningkatkan pengalaman pengguna, menciptakan atmosfer yang mendukung produktivitas dan kenyamanan.

Salah satu aspek utama dalam pencahayaan fleksibel adalah kemampuannya untuk menyesuaikan intensitas cahaya sesuai dengan aktivitas yang dilakukan. Misalnya, ruang baca memerlukan pencahayaan yang cukup terang untuk mengurangi ketegangan mata, sedangkan ruang untuk presentasi atau diskusi kelompok mungkin membutuhkan pencahayaan yang lebih lembut agar tampilan layar lebih jelas.

Selain pencahayaan, ventilasi juga memainkan peran penting dalam menciptakan lingkungan perpustakaan yang nyaman. Ventilasi yang baik dapat meningkatkan sirkulasi udara, mengurangi kadar karbon dioksida, serta menjaga suhu ruangan tetap stabil. Desain perpustakaan modern harus mempertimbangkan sistem ventilasi yang memungkinkan aliran udara yang cukup, baik melalui ventilasi alami maupun mekanis, untuk menciptakan lingkungan yang sehat bagi pengguna.

Pengguna perpustakaan memiliki kebutuhan yang beragam, sehingga desain pencahayaan dan ventilasi yang fleksibel memungkinkan mereka menyesuaikan kondisi ruang

sesuai preferensi. Teknologi seperti sensor cahaya dan sistem ventilasi pintar dapat membantu menciptakan suasana yang lebih responsif terhadap kebutuhan pengguna. Integrasi teknologi dalam pengaturan pencahayaan dan ventilasi dapat meningkatkan efisiensi energi sekaligus memberikan kenyamanan maksimal bagi pengguna perpustakaan.

Dengan demikian, desain pencahayaan dan ventilasi yang adaptif merupakan bagian integral dari perpustakaan modern yang fleksibel. Perpustakaan yang mempertimbangkan aspek pencahayaan dan ventilasi yang dapat diatur akan lebih efektif dalam mendukung produktivitas, kesejahteraan, dan pengalaman pengguna. Oleh karena itu, perpustakaan perlu mengadopsi pendekatan desain yang inovatif untuk menciptakan ruang yang tidak hanya fungsional tetapi juga nyaman bagi seluruh pengguna.

4. Aksesibilitas dan Keterbukaan

Ruang perpustakaan yang fleksibel harus mampu mengakomodasi berbagai jenis pengguna, termasuk penyandang disabilitas. Aksesibilitas yang baik akan memastikan bahwa semua orang dapat mengakses fasilitas yang ada dengan mudah, baik itu rak buku, komputer, atau ruang lainnya. Desain ruang yang inklusif dan dapat diakses oleh semua lapisan masyarakat merupakan salah satu pilar utama dalam menciptakan ruang perpustakaan yang ramah bagi seluruh pengguna.

Prinsip Desain Ruang Perpustakaan yang Fleksibel

1. Keterhubungan Ruang

Ruang perpustakaan yang fleksibel harus mengutamakan keterhubungan antar ruang. Hal ini memungkinkan pergeseran fungsi ruang yang lebih mudah. Misalnya, ruang yang awalnya digunakan untuk membaca buku bisa diubah menjadi ruang seminar atau ruang pameran tanpa banyak hambatan. Keterhubungan antar ruang merupakan elemen kunci dalam

desain fleksibel yang dapat memfasilitasi transisi fungsi ruang dengan lancar.

2. Ruang yang Mendorong Kolaborasi

Perpustakaan fleksibel harus menciptakan ruang yang mendorong interaksi dan kolaborasi antara pengguna. Ini dapat dicapai dengan desain ruang terbuka yang memungkinkan pengguna untuk bekerja sama dalam kelompok kecil maupun besar.

3. Keseimbangan Antara Ruang Pribadi dan Komunal

Desain ruang perpustakaan yang fleksibel juga perlu mempertimbangkan keseimbangan antara ruang pribadi untuk membaca atau belajar secara mandiri dan ruang komunal untuk berinteraksi atau berdiskusi. Ruang yang fleksibel harus mampu menciptakan zona pribadi yang nyaman, namun juga ruang kolaboratif yang mendorong komunikasi dan interaksi.

4. Desain yang Berkelanjutan

Desain ruang yang fleksibel seharusnya juga mempertimbangkan prinsip keberlanjutan, baik dari sisi pemilihan material yang ramah lingkungan, efisiensi energi, maupun pengelolaan sampah yang baik. Perpustakaan dengan desain fleksibel harus memperhatikan keberlanjutan dalam setiap aspek desainnya, mulai dari pemilihan bahan hingga perawatan ruang yang efisien.

Tantangan dalam Menerapkan Desain Fleksibel

Meskipun desain ruang fleksibel menawarkan banyak keuntungan, ada beberapa tantangan yang perlu dihadapi, seperti:

1. Biaya Awal yang Tinggi

Menerapkan Menerapkan desain fleksibel dalam lingkungan perpustakaan atau ruang informasi membutuhkan investasi awal yang signifikan. Hal ini terutama disebabkan oleh kebutuhan akan teknologi canggih, seperti sistem manajemen ruang berbasis *Internet of Things* (IoT), perangkat lunak

yang mendukung layanan digital, serta perabotan yang dapat disesuaikan sesuai dengan kebutuhan pengguna. Selain itu, aspek desain arsitektural yang memungkinkan fleksibilitas penggunaan ruang, seperti partisi bergerak atau tata letak modular, juga menambah biaya awal yang perlu dipertimbangkan. Investasi ini bertujuan untuk meningkatkan kenyamanan pengguna dan efisiensi dalam pemanfaatan ruang, tetapi sering kali menjadi kendala bagi institusi dengan keterbatasan anggaran (Beagle, 2016; Schmidt & Etches, 2018).

Meskipun memerlukan biaya awal yang tinggi, desain fleksibel dapat memberikan manfaat jangka panjang, seperti peningkatan efisiensi operasional, kemudahan adaptasi terhadap perubahan kebutuhan pengguna, dan daya tarik yang lebih besar bagi pengunjung. Ruang yang dirancang dengan fleksibilitas tinggi memungkinkan perpustakaan atau institusi informasi untuk beradaptasi dengan cepat terhadap perkembangan teknologi dan tren pendidikan. Selain itu, investasi dalam furnitur yang dapat disesuaikan dan teknologi berbasis digital dapat mengurangi biaya renovasi di masa mendatang, menjadikannya solusi yang lebih berkelanjutan dalam jangka panjang (Miller & Pellen, 2009). Oleh karena itu, meskipun tantangan biaya awal cukup besar, manfaat jangka panjang dari desain fleksibel dapat menjadi pertimbangan utama dalam perencanaan fasilitas informasi.

Selain itu, implementasi desain fleksibel juga memerlukan biaya tambahan untuk pelatihan staf dan penyesuaian operasional. Pustakawan dan tenaga pengelola perpustakaan perlu memahami cara mengoptimalkan penggunaan ruang dan teknologi baru agar dapat memberikan layanan yang lebih efisien dan responsif terhadap kebutuhan pengguna. Pelatihan ini mencakup pengelolaan sistem digital, pemanfaatan furnitur modular, serta strategi pemrograman ruang yang adaptif. Tanpa persiapan yang matang, institusi mungkin menghadapi kendala dalam mengoperasikan desain fleksibel secara optimal, yang pada akhirnya dapat menghambat efektivitas investasi

yang telah dilakukan. Oleh karena itu, keberhasilan penerapan desain fleksibel tidak hanya bergantung pada aspek finansial, tetapi juga kesiapan sumber daya manusia dalam mendukung perubahan tersebut.

2. Perubahan Kebiasaan Pengguna

Pengguna perpustakaan mungkin memerlukan waktu untuk menyesuaikan diri dengan konsep ruang yang baru dan fleksibel. Perubahan dalam desain ruang, terutama yang mengintegrasikan teknologi dan fleksibilitas dalam penggunaannya, dapat memengaruhi kebiasaan dan cara berinteraksi dengan lingkungan perpustakaan. Menurut Foster & Gibbons (2019), setiap perubahan dalam desain ruang perpustakaan harus disertai dengan strategi komunikasi yang efektif agar pengguna dapat memahami dan memanfaatkan fasilitas yang tersedia secara optimal.

Salah satu tantangan utama dalam memperkenalkan desain ruang fleksibel adalah memastikan bahwa pengguna memahami manfaat dari perubahan tersebut. Penyediaan informasi melalui berbagai saluran, seperti media sosial, brosur, dan papan pengumuman di perpustakaan, dapat membantu meningkatkan pemahaman mereka.

Selain komunikasi pasif melalui materi informasi, perpustakaan juga dapat mengadakan sesi orientasi atau lokakarya untuk memperkenalkan konsep ruang fleksibel kepada pengguna. Kegiatan seperti tur perpustakaan, demonstrasi penggunaan teknologi baru, atau sesi tanya jawab dapat membantu pengguna beradaptasi lebih cepat. Keterlibatan langsung pengguna dalam proses adaptasi terhadap perubahan ruang perpustakaan dapat meningkatkan pengalaman mereka serta membangun keterhubungan yang lebih kuat dengan fasilitas yang tersedia.

Peran pustakawan dalam membantu transisi ini juga sangat penting. Mereka dapat berfungsi sebagai fasilitator yang memberikan panduan dan dukungan kepada pengguna dalam

memahami cara terbaik memanfaatkan ruang yang fleksibel. Seperti yang dinyatakan oleh Bennett (2011), pustakawan harus proaktif dalam mengedukasi pengguna mengenai desain ruang baru serta bagaimana mereka dapat mengoptimalkan penggunaannya sesuai dengan kebutuhan akademik dan penelitian mereka.

Dengan adanya strategi komunikasi yang baik, perpustakaan dapat memastikan bahwa pengguna merasa nyaman dan terdorong untuk menggunakan fasilitas baru secara maksimal. Menurut Foster & Gibbons (2019), keberhasilan implementasi ruang fleksibel tidak hanya bergantung pada desain fisiknya tetapi juga pada kemampuan perpustakaan dalam mengomunikasikan manfaatnya kepada pengguna. Oleh karena itu, pendekatan komunikasi yang sistematis dan inklusif akan membantu menciptakan pengalaman perpustakaan yang lebih efektif dan bermanfaat bagi seluruh komunitas akademik.

3. Pemeliharaan dan Pengelolaan yang Tepat

Ruang perpustakaan yang fleksibel memerlukan pemeliharaan yang lebih intensif dibandingkan dengan ruang konvensional. Fleksibilitas dalam desain, seperti furnitur yang dapat dipindahkan, sistem pencahayaan yang dapat disesuaikan, serta teknologi yang terintegrasi, menuntut perhatian khusus agar tetap berfungsi dengan baik. Menurut Bennett (2011), perpustakaan modern harus mengembangkan sistem pemeliharaan yang berkelanjutan untuk memastikan kenyamanan dan keberlanjutan ruang belajar yang dinamis.

Fasilitas fisik dalam ruang fleksibel, seperti meja modular, kursi ergonomis, dan partisi yang dapat dipindahkan, memerlukan pemeriksaan berkala. Keausan akibat penggunaan yang intensif dapat mengurangi efektivitas elemen-elemen ini jika tidak dikelola dengan baik. Kebijakan perawatan preventif harus diterapkan untuk memastikan bahwa setiap komponen ruang tetap dalam kondisi optimal. Hal ini mencakup

pembersihan rutin, inspeksi struktural, serta perbaikan cepat jika terjadi kerusakan.

Selain aspek fisik, teknologi yang terintegrasi dalam ruang perpustakaan fleksibel juga memerlukan pemeliharaan yang baik. Layanan seperti Wi-Fi, layar interaktif, serta sistem pencahayaan dan ventilasi berbasis sensor harus dipantau secara berkala agar dapat berfungsi dengan maksimal. Perpustakaan perlu bekerja sama dengan tim teknologi informasi untuk memastikan bahwa perangkat keras dan perangkat lunak yang digunakan selalu diperbarui dan berfungsi dengan optimal.

Kebersihan merupakan aspek penting dalam pemeliharaan ruang perpustakaan yang fleksibel. Karena pengguna memiliki kebebasan untuk mengatur ulang ruang sesuai kebutuhan mereka, perpustakaan harus memiliki strategi kebersihan yang adaptif. Sistem kebersihan berbasis jadwal dengan pemantauan langsung dapat meningkatkan kenyamanan pengguna dan memastikan bahwa ruang tetap dalam kondisi higienis, terutama di era pasca-pandemi.

Pengguna perpustakaan juga dapat dilibatkan dalam menjaga ruang fleksibel agar tetap dalam kondisi baik. Edukasi mengenai cara menggunakan fasilitas dengan benar, serta penerapan kebijakan penggunaan ruang yang jelas, dapat membantu mengurangi tingkat kerusakan. Seperti yang dikemukakan oleh Schmid (2020), program kesadaran pengguna tentang pentingnya pemeliharaan fasilitas dapat meningkatkan rasa memiliki dan tanggung jawab mereka terhadap ruang perpustakaan.

Pemeliharaan ruang fleksibel bukan hanya tanggung jawab manajemen perpustakaan, tetapi juga memerlukan pendekatan holistik yang melibatkan pengguna dan tim pemeliharaan. Dengan strategi yang tepat, perpustakaan dapat memastikan bahwa ruang fleksibel tetap nyaman, fungsional, dan dapat mendukung berbagai aktivitas akademik dalam jangka panjang. Menurut Foster & Gibbons (2019), perpustakaan harus terus

mengevaluasi dan menyesuaikan sistem pemeliharaan agar selaras dengan perkembangan kebutuhan pengguna dan inovasi teknologi.

4. Pengaturan ruang yang memungkinkan berbagai aktivitas belajar, baik individu maupun kelompok.

Perpustakaan modern tidak lagi hanya berfungsi sebagai tempat membaca dan menyimpan buku, tetapi juga sebagai pusat pembelajaran aktif yang mendukung berbagai metode akademik. Salah satu aspek penting dalam mendukung proses belajar adalah penyediaan ruang diskusi, ruang multimedia, serta area untuk pembelajaran berbasis proyek. Menurut Sulistyo-Basuki (1991), perpustakaan perlu beradaptasi dengan kebutuhan pengguna yang semakin mengarah pada kolaborasi dan pembelajaran interaktif untuk meningkatkan efektivitas pendidikan.

Ruang diskusi menjadi fasilitas yang sangat dibutuhkan dalam perpustakaan, terutama bagi mahasiswa yang sering bekerja dalam kelompok. Ruang ini memungkinkan mereka untuk bertukar ide, mengerjakan tugas bersama, serta melakukan sesi brainstorming tanpa mengganggu pengunjung lain yang membutuhkan suasana hening. Perpustakaan yang menyediakan ruang diskusi dengan desain yang nyaman dan fasilitas yang memadai, seperti papan tulis, koneksi internet, dan akses ke sumber informasi digital, akan lebih efektif dalam mendukung aktivitas akademik.

Di era digital, perpustakaan juga harus menyediakan ruang multimedia yang dilengkapi dengan komputer, perangkat lunak analisis data, serta akses ke sumber daya elektronik seperti jurnal dan *e-book*. Ruang ini berperan penting bagi mahasiswa dan peneliti dalam mencari informasi secara lebih interaktif dan mendalam. Penggunaan ruang multimedia yang terintegrasi dengan teknologi canggih dapat meningkatkan efektivitas penelitian dan pembelajaran, terutama bagi mereka yang membutuhkan akses ke sumber daya digital dalam berbagai format.

Selain ruang diskusi dan multimedia, perpustakaan juga perlu menyediakan area khusus untuk pembelajaran berbasis proyek (*project-based learning*). Area ini dirancang agar mahasiswa dapat mengembangkan ide, membuat prototipe, dan berkolaborasi dalam proyek akademik maupun kreatif. Ruang pembelajaran berbasis proyek yang fleksibel, dengan furnitur yang dapat disesuaikan, akses listrik yang memadai, dan teknologi pendukung seperti printer 3D atau alat peraga digital, dapat meningkatkan produktivitas mahasiswa dalam mengembangkan proyek inovatif.

Agar ruang-ruang tersebut dapat dimanfaatkan secara optimal, perpustakaan perlu menerapkan strategi pengelolaan yang baik, seperti sistem reservasi, pengaturan jadwal penggunaan, serta kebijakan pemanfaatan ruang yang jelas. Sistem manajemen ruang berbasis teknologi dapat membantu perpustakaan menghindari konflik penggunaan dan memastikan bahwa setiap pengguna mendapatkan kesempatan yang sama dalam memanfaatkan fasilitas yang tersedia.

Penyediaan ruang diskusi, multimedia, dan area pembelajaran berbasis proyek merupakan bagian dari transformasi perpustakaan menjadi pusat pembelajaran aktif yang lebih inklusif dan inovatif. Dengan fasilitas yang mendukung berbagai metode pembelajaran, perpustakaan dapat berkontribusi secara signifikan dalam meningkatkan kualitas pendidikan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Sulistyo-Basuki (1991), perpustakaan yang mampu beradaptasi dengan kebutuhan pengguna modern akan semakin relevan dan tetap menjadi bagian integral dari ekosistem akademik.

Integrasi Teknologi

Integrasi teknologi dalam lingkungan pendidikan tinggi telah menjadi kebutuhan mendesak di era digital. Salah satu langkah awal yang esensial adalah penyediaan perangkat digital yang memadai, seperti komputer, laptop, tablet, dan proyektor yang terstandar untuk mendukung kegiatan pembelajaran,

penelitian, dan administrasi akademik. Ketersediaan perangkat ini memungkinkan dosen dan mahasiswa untuk mengakses berbagai sumber belajar digital serta berinteraksi dalam kegiatan pembelajaran daring maupun luring secara efektif. Di samping itu, penyediaan perangkat lunak akademik—seperti software statistik, analisis bibliometrik, manajemen referensi, hingga aplikasi desain—menjadi penunjang penting bagi keberhasilan kegiatan akademik dan penelitian di perguruan tinggi.

Tak kalah penting adalah akses terhadap jaringan internet berkecepatan tinggi dan stabil di seluruh area kampus. Akses internet yang andal memungkinkan mahasiswa dan dosen mengakses berbagai basis data jurnal ilmiah, *e-book*, platform pembelajaran daring, serta melakukan kolaborasi lintas negara dan institusi. Di beberapa universitas terkemuka, seperti Universitas Indonesia dan Universitas Gadjah Mada, konektivitas internet yang kuat telah menjadi infrastruktur dasar dalam mendukung pembelajaran digital dan kegiatan riset berbasis data besar. Kecepatan dan stabilitas jaringan sangat memengaruhi kelancaran pelaksanaan *hybrid learning* dan pemanfaatan teknologi *cloud* dalam proses pembelajaran.

Lebih jauh, integrasi sistem manajemen pembelajaran (*Learning Management System*/LMS) menjadi aspek sentral dalam mendigitalisasi ekosistem pembelajaran. LMS seperti Moodle, Google Classroom, dan Canvas, telah digunakan untuk mengorganisasi materi pembelajaran, mengelola kuis dan ujian, memantau kehadiran, serta memfasilitasi diskusi daring. Penggunaan LMS tidak hanya meningkatkan efisiensi administrasi pembelajaran, tetapi juga mendukung pendekatan pembelajaran yang fleksibel, personal, dan adaptif sesuai dengan kebutuhan mahasiswa. Dalam konteks ini, LMS berperan sebagai ruang belajar virtual yang memungkinkan proses belajar berlangsung di luar batas ruang dan waktu tradisional.

Selain LMS, kehadiran institutional repository atau repositori institusi sangat penting dalam mendukung

keterbukaan akses informasi ilmiah. Repositori ini menjadi tempat penyimpanan dan penyebarluasan karya ilmiah seperti skripsi, tesis, disertasi, laporan penelitian, artikel jurnal, dan bahan ajar digital. Repositori seperti UIN Sunan Kalijaga e-repository atau UGM e-prints menjadi contoh platform yang memfasilitasi visibilitas dan sitasi karya ilmiah sivitas akademika di ranah global. Dengan demikian, pengelolaan dan pengarsipan informasi ilmiah berbasis digital memperkuat tata kelola ilmu pengetahuan yang transparan, terukur, dan akuntabel.

Secara keseluruhan, integrasi teknologi dalam bentuk penyediaan perangkat digital, jaringan internet, LMS, dan repositori institusi bukan sekadar upaya pemutakhiran infrastruktur, melainkan transformasi mendasar dalam praktik pendidikan tinggi. Penggunaan teknologi secara strategis mendorong peningkatan kualitas pembelajaran, memperluas akses terhadap pengetahuan, serta meningkatkan efisiensi dan produktivitas riset. Oleh karena itu, perencanaan dan investasi berkelanjutan dalam teknologi pendidikan menjadi hal yang tidak bisa ditawar bagi institusi pendidikan tinggi yang ingin bersaing di era revolusi industri 4.0 dan society 5.0

Kolaborasi dengan Fakultas dan Layanan Akademik

Kolaborasi antara perpustakaan, fakultas, dan unit layanan akademik menjadi elemen strategis dalam pengembangan ekosistem pembelajaran yang holistik di perguruan tinggi. Integrasi layanan antara lembaga ini memungkinkan adanya penyelarasan antara kebutuhan pembelajaran di tingkat program studi dan sumber daya yang disediakan oleh perpustakaan. Salah satu bentuk kolaborasi penting adalah penggabungan layanan bimbingan akademik dengan dukungan literasi informasi, sehingga mahasiswa tidak hanya dibimbing dalam aspek substansi keilmuan, tetapi juga dibekali keterampilan menemukan, mengevaluasi, dan menggunakan informasi secara etis dan efektif.

Layanan bimbingan akademik yang terintegrasi dengan pelatihan literasi informasi memungkinkan mahasiswa mengembangkan kemampuan berpikir kritis dan keterampilan riset sejak dini. Perpustakaan dapat bekerja sama dengan fakultas dalam menyusun kurikulum pembelajaran literasi informasi berbasis program studi, baik sebagai bagian dari mata kuliah maupun dalam bentuk workshop tematik.

Kemitraan dengan dosen dalam pembelajaran berbasis proyek (*project-based learning*) juga menjadi bentuk kolaborasi yang berdampak besar. Dalam pendekatan ini, perpustakaan dapat menyediakan koleksi dan sumber daya pendukung berbasis masalah yang relevan, serta melatih mahasiswa dalam pencarian informasi berbasis proyek. Dosen dan pustakawan dapat bersama-sama menyusun modul atau tugas yang menuntut pemanfaatan koleksi digital, data primer, atau sumber referensi ilmiah yang disediakan perpustakaan. Kolaborasi ini terbukti efektif dalam membangun keterampilan riset mandiri dan mendorong mahasiswa untuk belajar secara aktif dan reflektif.

Layanan akademik lain seperti unit penjaminan mutu, pusat bahasa, dan unit pengembangan pembelajaran juga dapat dilibatkan dalam kerja kolaboratif ini, misalnya, perpustakaan dapat bermitra dengan pusat penulisan akademik untuk menyelenggarakan pelatihan penulisan ilmiah atau pengelolaan sitasi menggunakan perangkat lunak seperti Zotero dan Mendeley. Kerja sama ini mendukung mahasiswa dalam penyusunan tugas akhir, proposal riset, hingga publikasi ilmiah. Integrasi semacam ini menciptakan lingkungan pembelajaran yang terkoordinasi, mempercepat pencapaian capaian pembelajaran lulusan, dan meningkatkan mutu pendidikan tinggi secara keseluruhan.

Pada akhirnya, kolaborasi antara perpustakaan, fakultas, dan layanan akademik bukan hanya tentang berbagi peran, tetapi membangun kemitraan strategis untuk meningkatkan mutu proses belajar-mengajar dan penelitian. Perpustakaan tidak lagi sekadar menjadi penyedia informasi, tetapi bertransformasi

menjadi mitra pedagogis yang aktif dalam mendampingi proses akademik. Untuk itu, penting bagi pimpinan institusi pendidikan tinggi untuk mendorong sinergi antar-unit melalui kebijakan kolaboratif, pembiayaan yang memadai, dan pelatihan lintas peran yang berkelanjutan.

Pengembangan Layanan Berbasis Pengguna

Pengembangan layanan perpustakaan berbasis pengguna merupakan pendekatan strategis yang berfokus pada kebutuhan nyata sivitas akademika sebagai pengguna utama perpustakaan. Perpustakaan tidak lagi cukup hanya menyediakan koleksi, tetapi harus bertransformasi menjadi mitra akademik yang proaktif. Dalam konteks ini, penyediaan layanan konsultasi penelitian dan penulisan akademik menjadi layanan kunci. Layanan ini mencakup pendampingan dalam penelusuran informasi ilmiah, penilaian sumber terpercaya, penggunaan perangkat lunak manajemen referensi, serta konsultasi teknis terkait struktur penulisan ilmiah. Universitas seperti ITB, UGM, dan UIN Sunan Kalijaga telah mengembangkan layanan semacam ini sebagai bagian dari layanan referensi dan pendidikan pengguna.

Layanan konsultasi penelitian secara individual maupun kelompok terbukti efektif dalam meningkatkan kualitas riset mahasiswa dan publikasi ilmiah dosen. Pustakawan akademik dapat bertindak sebagai fasilitator dalam proses pencarian literatur, mengidentifikasi kesenjangan informasi (*information gap*), hingga memberikan pelatihan penyusunan citation dan bibliography. Bimbingan literasi informasi yang dipersonalisasi memberikan pengaruh signifikan terhadap kinerja akademik dan motivasi belajar mahasiswa, terutama di tingkat pascasarjana. Oleh karena itu, pustakawan perlu dibekali dengan kompetensi pedagogis dan komunikasi yang mumpuni agar mampu menjalankan fungsi konsultatif secara optimal.

Selain penguatan layanan konsultasi, pengembangan layanan berbasis pengguna juga harus melibatkan partisipasi aktif

pengguna dalam proses evaluasi dan pengambilan keputusan. Salah satu mekanisme yang efektif adalah pelaksanaan survei kepuasan layanan secara berkala kepada mahasiswa dan dosen. Survei ini dapat mencakup aspek kenyamanan ruang, kecepatan akses informasi, ketersediaan koleksi, hingga kualitas interaksi dengan pustakawan. Data yang diperoleh dapat dijadikan dasar untuk inovasi layanan, penambahan koleksi, perbaikan sistem sirkulasi, maupun pengembangan layanan digital. Praktik ini sejalan dengan prinsip *user-centered library services* yang menekankan pentingnya orientasi layanan pada kebutuhan nyata pengguna.

Lebih lanjut, perpustakaan juga dapat mengadakan forum diskusi atau kelompok fokus (*focus group discussion*/FGD) yang melibatkan dosen dan mahasiswa dari berbagai disiplin ilmu. Melalui forum ini, pustakawan memperoleh masukan kontekstual tentang hambatan akses informasi, kebutuhan spesifik koleksi, serta tren riset yang berkembang di masing-masing program studi. Pendekatan partisipatif ini tidak hanya meningkatkan kualitas layanan, tetapi juga mempererat hubungan antara perpustakaan dan fakultas. Dengan melibatkan pengguna sebagai mitra strategis, perpustakaan dapat menyesuaikan layanan dengan cepat terhadap dinamika kebutuhan akademik yang terus berkembang.

Secara keseluruhan, pengembangan layanan berbasis pengguna menuntut adanya perubahan paradigma dalam manajemen perpustakaan, dari pendekatan administratif menjadi pendekatan kolaboratif dan adaptif. Keberhasilan perpustakaan dalam mendukung proses pembelajaran dan penelitian ditentukan oleh kemampuannya untuk memahami kebutuhan pengguna, merespons secara cepat, dan menyediakan solusi yang relevan. Sebagaimana ditegaskan oleh *Association of College and Research Libraries* (ACRL), perpustakaan perguruan tinggi di abad ke-21 harus mengedepankan peran pustakawan sebagai mitra intelektual pengguna, bukan sekadar penjaga koleksi.

Dampak Information dan *Learning Commons* terhadap Pembelajaran

Implementasi *Information Commons* dan *Learning Commons* telah terbukti meningkatkan keterlibatan mahasiswa dalam proses belajar. Penelitian menunjukkan bahwa lingkungan perpustakaan yang interaktif dan berbasis teknologi dapat meningkatkan efektivitas pembelajaran mandiri, kolaborasi, serta keterampilan literasi informasi mahasiswa (Dugdale, 2009). Implementasi konsep *Information Commons* dan *Learning Commons* di perpustakaan perguruan tinggi merepresentasikan transformasi paradigma dari ruang baca tradisional menuju pusat pembelajaran aktif dan kolaboratif. Konsep *Information Commons* merujuk pada integrasi teknologi informasi, sumber daya digital, dan layanan pustakawan dalam satu ruang yang terbuka dan fleksibel, sedangkan *Learning Commons* melibatkan pendekatan multidisiplin, termasuk bimbingan akademik, kolaborasi mahasiswa, dan pelatihan keterampilan belajar. Inovasi ini telah terbukti secara signifikan meningkatkan keterlibatan mahasiswa dalam proses pembelajaran.

Salah satu dampak utama dari penerapan *Learning Commons* adalah meningkatnya efektivitas pembelajaran mandiri dan berbasis kolaborasi. Dugdale (2009) menegaskan bahwa lingkungan perpustakaan yang interaktif dan terintegrasi dengan teknologi memberikan ruang bagi mahasiswa untuk mengeksplorasi informasi secara kreatif, baik secara individu maupun kelompok. Dengan dukungan pustakawan, tutor akademik, dan fasilitas multimedia, mahasiswa lebih mudah mengakses sumber belajar, menyusun proyek, serta berdiskusi secara intensif dalam suasana yang kondusif dan tidak kaku seperti ruang kelas formal.

Selain itu, *Learning Commons* juga memainkan peran penting dalam pengembangan keterampilan literasi informasi mahasiswa. Mahasiswa dituntut untuk menyeleksi informasi dari berbagai sumber digital, mengevaluasi keandalan informasi, serta mengintegrasikannya dalam penulisan akademik. Program

literasi informasi yang diselenggarakan di dalam *Learning Commons* – seperti pelatihan penggunaan *e-journal*, manajemen referensi dengan Zotero/Mendeley, hingga penelusuran database ilmiah – secara langsung meningkatkan kompetensi riset dan kesiapan akademik mahasiswa. Penelitian oleh Bennett (2011) juga menyoroti bahwa *Learning Commons* memperkuat kemampuan berpikir kritis mahasiswa dalam menghadapi tantangan dunia digital.

Dari sisi sosial-psikologis, Information dan *Learning Commons* juga memberikan manfaat dalam membentuk rasa kepemilikan dan komunitas belajar. Ruang-ruang fleksibel dengan desain ergonomis, zona diskusi kelompok, serta area kerja kolaboratif membuat mahasiswa merasa nyaman dan terhubung satu sama lain. Hal ini mendukung teori pembelajaran konstruktivis, di mana pengetahuan dibangun melalui interaksi sosial dan pengalaman belajar nyata. Lingkungan perpustakaan tidak lagi hanya menjadi tempat menyimpan koleksi, tetapi juga menjadi laboratorium ide dan pusat pengembangan keterampilan abad ke-21.

Secara keseluruhan, implementasi *Information Commons* dan *Learning Commons* telah menjadikan perpustakaan sebagai mitra strategis dalam proses pembelajaran. Laporan dari *Council of Australian University Librarians* (CAUL) menunjukkan bahwa universitas yang mengadopsi model ini mengalami peningkatan signifikan dalam keterlibatan akademik dan keberhasilan studi mahasiswa. Oleh karena itu, penting bagi perpustakaan di Indonesia untuk mempertimbangkan pengembangan layanan ini secara berkelanjutan, dengan dukungan kebijakan institusi dan pelatihan pustakawan yang sesuai.

Penutup

Transformasi perpustakaan perguruan tinggi ke arah *Information Commons* dan *Learning Commons* merupakan keniscayaan dalam menjawab tantangan dan kebutuhan

pendidikan tinggi di era digital. Perpustakaan tidak lagi cukup hanya berperan sebagai tempat penyimpanan dan peminjaman koleksi, tetapi harus berfungsi sebagai pusat pembelajaran aktif, kolaboratif, dan berbasis teknologi. Konsep *Information Commons* menekankan pada integrasi sumber informasi dan teknologi untuk mendukung akses terbuka, sementara *Learning Commons* melangkah lebih jauh dengan menyediakan ruang dan layanan yang memungkinkan interaksi, kolaborasi, serta pengembangan keterampilan belajar mahasiswa secara lebih menyeluruh.

Implementasi *Information* dan *Learning Commons* yang efektif terbukti mampu meningkatkan kualitas pembelajaran, memperkuat literasi informasi, serta mendorong keterlibatan mahasiswa dalam proses akademik yang bermakna. Perpustakaan menjadi ruang yang inklusif dan dinamis, di mana mahasiswa, dosen, dan pustakawan dapat saling berinteraksi dalam suasana belajar yang produktif. Hal ini juga menunjukkan bahwa peran pustakawan telah bergeser dari sekadar pengelola koleksi menjadi fasilitator pembelajaran dan mitra akademik yang aktif.

Namun, keberhasilan transformasi ini memerlukan perencanaan yang matang, dukungan kelembagaan, kesiapan infrastruktur, serta kolaborasi lintas unit di lingkungan perguruan tinggi. Perpustakaan yang mampu mengadopsi pendekatan commons secara holistik akan menjadi bagian tak terpisahkan dari sistem pembelajaran abad ke-21, sekaligus menempatkan dirinya sebagai jantung inovasi dan pusat keunggulan akademik institusi. Dengan demikian, pengembangan perpustakaan berbasis Information dan *Learning Commons* merupakan strategi penting untuk mewujudkan ekosistem akademik yang relevan, adaptif, dan berorientasi masa depan.

Berdasarkan simpulan yang telah diuraikan, maka disarankan agar perpustakaan perguruan tinggi segera

mengambil langkah strategis untuk mentransformasi diri menjadi *Information Commons* dan *Learning Commons* secara terencana dan berkelanjutan. Transformasi ini perlu dimulai dari kebijakan institusional yang mendukung perubahan paradigma perpustakaan, tidak hanya sebagai penyedia koleksi, tetapi juga sebagai pusat pembelajaran kolaboratif yang inklusif dan berbasis teknologi. Pihak rektorat atau pimpinan institusi harus memberi dukungan konkret melalui regulasi, alokasi anggaran, serta integrasi visi perpustakaan dalam rencana pengembangan institusi.

Selain itu, penguatan infrastruktur dan penyediaan teknologi digital menjadi keharusan, agar perpustakaan mampu menyediakan akses informasi yang luas, cepat, dan relevan. Hal ini mencakup penyediaan perangkat keras dan lunak yang mendukung kegiatan akademik, jaringan internet yang stabil, serta platform digital seperti *Learning Management System* dan repositori institusi. Bersamaan dengan itu, desain ruang perpustakaan juga harus diarahkan untuk memenuhi prinsip fleksibilitas, kenyamanan, aksesibilitas, dan keberlanjutan, sehingga mampu mengakomodasi berbagai gaya belajar pengguna, termasuk mahasiswa berkebutuhan khusus.

Transformasi ini juga perlu dibarengi dengan peningkatan kapasitas pustakawan sebagai aktor kunci dalam layanan perpustakaan masa kini. Pustakawan harus diposisikan sebagai mitra akademik yang aktif dalam proses pembelajaran dan penelitian, yang memerlukan pelatihan berkelanjutan dalam bidang pedagogi, teknologi informasi, komunikasi akademik, serta pengembangan layanan berbasis pengguna. Lebih jauh, kolaborasi antara perpustakaan dan fakultas, dosen, pusat layanan akademik, maupun unit penjaminan mutu perlu diperkuat agar layanan perpustakaan dapat terintegrasi dengan kurikulum dan proses pembelajaran yang berlangsung di kelas maupun di luar kelas.

Rekomendasi terakhir yang tidak kalah penting adalah perlunya evaluasi dan monitoring secara berkelanjutan terhadap implementasi Information dan *Learning Commons* ini. Perpustakaan perlu mengembangkan instrumen evaluasi layanan, mengadakan survei kepuasan pengguna, dan menyusun indikator keberhasilan berbasis data yang dapat menjadi landasan dalam peningkatan kualitas layanan secara terus-menerus. Dengan pendekatan yang menyeluruh dan berorientasi pada kebutuhan pengguna, perpustakaan perguruan tinggi dapat benar-benar menjelma menjadi pusat unggulan akademik yang relevan, adaptif, dan berdaya saing di era transformasi digital.

Daftar Pustaka

Bailey, D. R., & Tierney, B. (2008). Transforming Library Service through Information Commons: Case Studies for the Digital Age. Chicago: ALA Editions.

Beagle, D. (1999). Conceptualizing an Information Commons. The Journal of Academic Librarianship, 25(2), 82-89.

Beagle, D. (2016). *The Information Commons Handbook*. New York: Neal-Schuman Publishers.

Bennett, S. (2011). *Libraries and learning: A history of paradigm change*. *portal: Libraries and the Academy*, 11(3), 821–841. (cek nama pengarang)

Boyce, P. R. (2014). *Human Factors in Lighting*. Boca Raton, FL: CRC Press.

Chowdhury, G. (2021). *Sustainability of Scholarly Information*. Cambridge University Press.

Darwanto, Anggun Kusumah Tri Utami, dan Nia Gusniawati (2015). *Pedoman Penyelenggaraan Perpustakaan Perguruan Tinggi Tahun 2015.* Jakarta : Perpustakaan Nasional.

Dugdale, S. (2009). Space Strategies for the New *Learning Commons*. Educause Review, 44(2), 51-53.

Febrian Afriadi, Muhammad Fatih hidayah, Gusmaneli (2024), Pembelajaran Kolaboratif Dalam Pendidikan Perguruan Tinggi, *IHSAN : Jurnal Pendidikan Islam,* Volume 2 Nomor 3 Oktober 2024, http://ejournal.yayasanpendidikandzurriyatulquran.id/index.php/ihsan

Foster, N. F., & Gibbons, S. (2019). *Studying Students: The Undergraduate Research Project at the University of Rochester*. Chicago: *Association of College and Research Libraries*.

Haas, Leslie, and Jan Robertson. (2004) *SPEC Kit 281: The Information Commons*. Washington, D.C.: Association of Research Libraries Office of Leadership and Management Services

Heitsch, E. K., & Holley, R. P. (2011). *The information and Learning Commons: Some reflections. New Review of Academic Librarianship, 17*(1), 64-77.

Hernon, P., & Matthews, J. R. (2013). *Library leadership in the United States and Europe: A comparative study of academic and public libraries*. Libraries Unlimited.

Lankes, R. D. (2016). *The new librarianship field guide*. MIT Press.

Lippincott, J. K. (2010). "*Information Commons*: Meeting Millennials' Needs." Journal of Library Administration, 50(1), 27-37.

Lippincott, J. K. (2010). *Library Spaces for 21st-Century Learners: A Planning Guide for Creating New School Library Concepts*. Chicago: American Association of School Librarians.

Machi, L. A., & McEvoy, B. T. (2016). The Literature Review: Six Steps to Success. Corwin Press. (dicek tahunnnya)

Mandal, Moumi (2024). Artificial Intelligence in Academic Libraries: Applications and Impact Review, *International*

Journal of Innovations In Science Engineering And Management, vol. 3, no. 4, 2024, pp. 01–09.

Miller, W., & Pellen, R. M. (2009). *Libraries and Google*. London: Routledge.

Neetha Devan Nv (2020) Role of Academic Libraries in Research https://www.researchgate.net/publication/339473798

Oblinger, D. G. (2006). Learning Spaces. Boulder, CO: EDUCAUSE.

Panda, Subhajit & Navkiran Kaur, (2023). Enhancing User Experience and Accessibility in Digital Libraries through Emerging Technologies. *Conference Paper · November 2023*. this publication at: https://www.researchgate.net/publication/375957312

Saleh, Abdul Rahman (2001), "Fungsi Perpustakaan Kampus Dalam Pembinaan Budaya Baca-Tulis" Seminar Pembinaan Budaya Baca-Tulis, Bandung: Perpustakaan Universitas Islam Bandung

Schmidt, A., & Etches, A. (2014). *Useful, usable, desirable: Applying user experience design to your library*. American Library Association.

Schmidt, A., & Etches, A. (2018). *User Experience (UX) Design for Libraries*. London: Facet Publishing.

Sivankalai, S. "The Impact of *Cloud* Computing on Academic Libraries" (2021). *Library Philosophy and Practice* (*e-journal*). 6207. https://digitalcommons.unl.edu/libphilprac/6207 \

Somerville, M. M., & Harlan, S. (2008). *From Information Commons to Learning Commons and learning spaces: An evolutionary context*. *College & Undergraduate Libraries, 15*(4), 359-372.

Sulistyo-Basuki. (1991). *Pengantar Ilmu Perpustakaan dan Informasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Tenopir, Carol (et.al) (2015). "Research data services in academic libraries: Data repositories and beyond." *Journal of eScience Librarianship, 4*(2) : e1085, doi:10.7191/jeslib.2015.1085

02

IMPLEMENTASI DAN PERAN *LIVING COLLECTION* PERPUSTAKAAN UIN SUNAN KALIJAGA SEBAGAI LAYANAN INKLUSIF

Fadlan Agustina Firdaus & Arina Faila Saufa

Pendahuluan

Inklusivitas masih menjadi isu yang dipertimbangkan dalam sektor pendidikan. Pendidikan inklusif di Indonesia mengacu pada kebijakan Undang-undang 1945 pasal 28H ayat (2) yang menyebutkan bahwa setiap orang berhak untuk mendapat kemudahan dan perlakuan khusus dalam memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan. Selanjutnya diperkuat dengan Undang-undang Nomor 20 Tahun tentang Sistem Pendidikan Nasional, bab IV pasal 5 ayat (1) bahwa setiap warga negara mempunyai hak yang sama untuk memperoleh pendidikan yang bermutu, dan ayat (2) bahwa warga negara yang mempunyai kelainan fisik, emosional, mental, intelektual dan/atau sosial berhak memperoleh pendidikan yang bermutu. Dasar tersebut menjadi instruksi yang komprehensif dalam penyelenggaraan pendidikan inklusif lembaga pendidikan formal maupun informal

Pendidikan inklusif melibatkan sekolah dan pengaturan pembelajaran lainnya yang bekerja secara inklusif untuk menawarkan layanan bagi semua peserta didik, tanpa memandang perbedaan latar belakang budaya, kelompok etnis, dan kemampuan belajar mereka (Alzahrani, 2020, hlm. 1). Pendekatan pendidikan inklusif dikembangkan sebagai serangkaian proses belajar-mengajar yang terencana tanpa membedakan jenis kelamin, kapasitas intelektual, fisik, ras, kondisi mobilitas manusia, memiliki kesempatan untuk terlibat dan tetap berada di kelas reguler untuk mengikuti proses pembelajaran (Villafuerte, 2020, hlm. 3).

Perguruan tinggi sebagai pelaksana pendidikan tingkat tinggi juga turut terlibat dalam merealisasikan pendidikan inklusif di Indonesia. Implementasi kampus inklusif di beberapa Perguruan Tinggi Islam di Indonesia difokuskan pada pelaksanaan kurikulum pluralisme yang berfokus pada keberagaman suku, budaya, agama dan lainnya. Implementasi kampus inklusif dilaksanakan dengan mengadakan lembaga gender dan anak, pusat studi pancasila yang mengarahkan pada pelaksanaan Bhinneka Tunggal Ika, melaksanakan kampus yang berbasis moderasi beragama, serta memberikan kesempatan bagi calon mahasiswa berlatar belakang agama selain Islam untuk dapat melanjutkan pendidikan di kampus tersebut (Ismail, 2022, hlm. 10–14).

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta merupakan salah satu kampus yang mendukung pelaksanaan pemerataan pendidikan melalui kampus inklusif. Dilansir dari (www.uin-suka.ac.id) bahwa pelaksanaan kampus inklusif telah dijabarkan dalam core values UIN Sunan Kalijaga poin 3 yang berbunyi "Inklusif-Continuous Improvement: bersifat terbuka, akuntabel, dan komit terhadap perubahan dan keberlanjutan". Pada pelaksanaan kampus inklusif, UIN Sunan Kalijaga berkomitmen untuk memberikan kesempatan yang sama kepada siapa saja untuk

menjadi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, termasuk para penyandang different ability (difabel).

Perpustakaan yang merupakan lembaga integral turut andil dalam mewujudkan penyelenggaraan pendidikan inklusif di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Perpustakaan memberikan peran strategis di bidang pendidikan sebagai the preservation of knowledge dengan mengumpulkan, memelihara dan mengembangkan ilmu pengetahuan (IFLA, t.t.). Perpustakaan di ranah akademik juga berkaitan erat dengan perannya sebagai sumber belajar dengan berupaya menjaga dan meningkatkan efisiensi dan efektivitas proses pembelajaran, serta menyediakan sarana dan fasilitas pendidikan informal dalam membantu pencapaian pendidikan (Eskha, 2018, hlm. 17). Perpustakaan dapat beradaptasi dengan menyediakan layanan informasi yang relevan dan efektif sesuai dengan kebutuhan dan keinginan pengguna, melalui penyediaan koleksi perpustakaan.

Perpustakaan sebagai penyedia akses informasi dan fasilitator pengembangan ilmu pengetahuan mendorong masyarakat untuk terus berinovasi. Ada banyak literatur ilmiah yang berfokus pada perpustakaan akademik dan inovasi bagi kebutuhan sivitas akademiknya dengan menyediakan makerspace, pusat inovasi, teknologi dan peralatan (seperti printer 3D atau kit Arduino); menciptakan ruang kolaboratif dan ruang kerja bersama bagi para pengunjung, serta mengajari pengguna untuk menemukan informasi paten dan menggunakan basis data bisnis (Pellack, 2022, hlm. 2).

Living Collection merupakan bentuk inovasi baru dari koleksi di perpustakaan yang menyediakan koleksi berupa manusia untuk dapat dipinjam oleh pemustaka dalam mendapatkan sebuah informasi mengenai topik yang berfokus pada kelompok terdiskriminasi, minoritas, marginal dan mendapat stereotip yang kurang baik di masyarakat. Keberadaan *Living Collection* di UIN Sunan Kalijaga menjadi salah satu upaya perpustakaan dalam membantu universitas dalam menyelenggarakan pendidikan

inklusif dengan memberikan peluang untuk melakukan dialog secara langsung berkenaan dengan topik suku, bangsa, kondisi fisik, dan kondisi sosial tertentu yang berbeda dengan mayoritas sivitas akademik UIN Sunan Kalijaga. Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini penting dilakukan sebagai salah satu kontribusi untuk membantu keberhasilan penyelenggaraan pendidikan inklusif di UIN Sunan Kalijaga yang dijabarkan melalui peran perpustakaan dalam menciptakan pemerataan kesempatan pendidikan bagi semua kalangan.

1. *Human Library*

Human Library merupakan seseorang yang secara pribadi mendapatkan stigmatisasi di masyarakat dan secara sukarela dapat menjawab pertanyaan dari pembaca untuk membantu menentang sesuatu dari yang dibicarakan, diceritakan atau dialami mengenai suatu topik tertentu (humanlibrary.org, 2024). Setiap manusia merupakan orang yang mewakili kelompok dalam masyarakat yang sering mengalami prasangka, stigmatisasi, dan diskriminasi karena gaya hidup, diagnosis, kepercayaan, kecacatan, status sosial, asal etnis, dan lainnya (Dreher & Mowbray, 2012, hlm. 8). *Human Library* mempunyai konsep yang sama dengan perpustakaan konvensional, yaitu pengunjung datang dan meminjam buku, hanya saja di sini yang dipinjam adalah orang bukan buku, serta dipinjam untuk diajak berdialog bukan dibaca (Abergel dkk., 2005, hlm. 9).

The Human Library membuka kesempatan bagi siapa saja untuk dapat menjadi *Human Library*. Dilansir dari website resmi (https://humanlibrary.org) bagi orang yang ingin menjadi *Human Library* atau koleksi di perpustakaan dapat mendaftarkan diri pada link berikut ini: (https://humanlibrary.org/get-published/), dengan persyaratan utama yaitu ketertarikan penuh untuk menjadi *Human Library*, secara pribadi pernah mengalami tindakan stigmatisasi, komitmen, serta bersedia untuk berdialog dengan pembaca. Selanjutnya, untuk menjadi relawan yang bertugas sebagai pustakawan, setiap orang dapat

mendaftarkan dirinya dengan langkah-langkah sebagai berikut, yaitu mengunjungi halaman website: https://humanlibrary.org/ volunteer/.

Adapun untuk proses dalam pencarian volunteer yang dilakukan langsung oleh *The Human Library* adalah dengan melakukan putusan terkait koleksi dalam topik apa saja yang akan dihadirkan di perpustakaan tersebut, yang kemudian dapat mulai mencari orang yang sesuai dengan topik yang dibutuhkan oleh perpustakaan tersebut. Strategi yang dapat digunakan dalam pencarian calon relawan adalah sebagai berikut:

a. Rekrutmen yang dilakukan oleh organisasi atau perpustakaan terkait secara langsung, melalui jaringan yang mereka miliki baik secara pribadi ataupun komunitas yang sesuai dengan topik yang dibutuhkan serta yang bersangkutan dapat melakukan secara sukarela.
b. Dapat berasal dari rekomendasi suatu organisasi lain, yang memang memenuhi kriteria dari topik yang dibutuhkan.
c. Dapat melakukan promosi perekrutan melalui berbagai media.
d. Dapat melakukan penarikan dari peserta yang sebelumnya pernah mengikuti acara dan mereka tertarik terhadap topik tertentu, yang selanjutnya akan diadakan pelatihan (Dreher & Mowbray, 2012).

Setiap volunteer baik pustakawan maupun *Human Library* tidak diberikan bayaran, sehingga mereka melakukannya secara sukarela. Hal ini bertujuan untuk mempertahankan kredibilitas, karena ditakutkan kepercayaan pembaca akan berkurang jika diketahui bahwa buku yang mereka pinjam merupakan sesuatu yang dibayar. *Human Library* hanya menyediakan biaya transportasi, dan keramahtamahan saja yang ditanggung oleh pihaknya. Untuk *Human Library* hanya diharuskan hadir jika mendapatkan undangan untuk mengisi topik yang sesuai dengannya saja (humanlibrary.org, 2024).

2. Perpustakaan Perguruan Tinggi

Perpustakaan perguruan tinggi diartikan sebagai suatu Unit Pelaksana Teknis (UPT) perguruan tinggi yang berkolaborasi dengan unit lain dalam mencapai Tri Dharma Perguruan Tinggi dengan cara memilih, menghimpun, mengolah, merawat, dan melayankan sumber informasi kepada lembaga induk serta seluruh sivitas akademik di dalamnya (Qalyubi dkk., 2003, hlm. 10). Perpustakaan menjadi bagian integral dari proses pencapaian tujuan pendidikan, penelitian dan pengabdian masyarakat di perguruan tinggi. Hal ini sejalan dengan Peraturan Kepala Perpustakaan Nasional Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2017 Tentang Standar Nasional Perpustakaan Perguruan Tinggi, yang menyebutkan bahwa:

> "Perpustakaan Perguruan Tinggi merupakan bagian integral dari kegiatan pendidikan, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat dan berfungsi sebagai pusat sumber belajar untuk mendukung tercapainya tujuan pendidikan yang berkedudukan di perguruan tinggi".

Keberadaan, fungsi dan tugas perpustakaan perguruan tinggi akan berhubungan dengan pelaksanaan Tri Dharma Perguruan Tinggi yang meliputi pendidikan, penelitian/ riset dan pengabdian kepada masyarakat (Rahayu, 2017, hlm. 104). Perpustakaan menyediakan learning space untuk mewujudkan tujuan perguruan tinggi (Suharso dkk., 2020, hlm. 273). Tujuan dari perpustakaan perguruan tinggi meliputi:

a. Memenuhi kebutuhan informasi bagi masyarakat akademik
b. Menyediakan bahan pustaka rujukan pada semua tingkat akademis
c. Menyediakan ruangan untuk pengguna
d. Menyediakan jasa peminjaman serta jasa informasi aktif bagi pengguna (Qalyubi dkk., 2003, hlm. 11).

Perpustakaan perguruan tinggi menjalankan fungsinya dalam berbagai bidang yaitu pendidikan, penelitian, informasi, rekreasi dan pelestarian yang dijabarkan sebagai berikut:

a. Fungsi Pendidikan

Perpustakaan menjadi sumber belajar bagi seluruh sivitas akademik di perguruan tinggi dengan menyediakan koleksi yang mendukung pencapaian tujuan pembelajaran, pengorganisasian bahan pembelajaran setiap program studi, koleksi tentang strategi belajar mengajar dan materi pendukung evaluasi pembelajaran (Rahayu, 2017, hlm. 105). Pembelajaran aktif di perguruan tinggi tentunya menuntut mahasiswa untuk mendapatkan sumber pembelajaran selain dari materi di perkuliahan, hal ini mengharuskan perpustakaan untuk dapat menyediakan berbagai macam sumber yang dibutuhkan oleh mahasiswa (Irfan & Fitriasi, 2018, hlm. 62).

b. Fungsi Penelitian

Pada penerapan fungsi ini adalah perpustakaan dapat mendukung pelaksanaan riset yang dilakukan oleh sivitas akademika dengan menyediakan sumber-sumber informasi untuk penelitiannya (Irfan & Fitriasi, 2018, hlm. 62). Perpustakaan juga dapat membantu peneliti agar terhindar dari plagiarisme (Rahayu, 2017, hlm. 106). Perpustakaan melalui pustakawan dapat membantu pengguna untuk menemukan sumber informasi ilmiah yang dibutuhkan secara efektif, efisien dan akurat (Krismayani, 2018, hlm. 235).

c. Fungsi Informasi

Perpustakaan dapat menyediakan serta mengarahkan pengguna untuk mendapatkan kebutuhan informasi yang sedang dicari, baik melalui penyediaan koleksi ataupun dengan melakukan pelayanan untuk mengarahkan pada sumber yang dapat menjawab kebutuhan informasi tersebut (Rahayu, 2017, hlm. 106). Perpustakaan dituntut untuk dapat lebih aktif memberikan layanan kepada pengguna untuk memenuhi

kebutuhan informasi yang berkaitan dengan berbagai macam topik yang dibutuhkan, dan mengacu pada efisiensi dan efektivitas waktu (Endarti, 2022, hlm. 114).

d. Fungsi Rekreasi

Perpustakaan dapat menyediakan berbagai macam koleksi yang dapat memberikan hiburan bagi pengguna (Rahayu, 2017, hlm. 107). Koleksi yang bersifat ringan dan rekreatif dapat digunakan untuk membangkitkan gagasan-gagasan baru yang berguna bagi pengembangan daya kreasi dan imajinasi pemustaka (Endarti, 2022, hlm. 26). Fungsi rekreasi diartikan juga sebagai rekreasi kultural, artinya pengguna dapat membaca koleksi di perpustakaan dan sebagai rekreasi rohani dengan membaca buku yang sesuai dengan minat (Yenianti, 2021, hlm. 115).

e. Fungsi Pelestarian

Fungsi pelestarian di perpustakaan dapat dilakukan dengan melakukan pelestarian pada koleksi perpustakaan (Bahaudin & Wasisto, 2019, hlm. 2). Tujuan pelestarian koleksi akan berhubungan dengan penyelamatan nilai informasi pada koleksi, penyelamatan fisik koleksi, proses penghematan ruang, dan percepatan perolehan informasi (Dila, 2020, hlm. 113). Fungsi pelestarian di perpustakaan berkaitan dengan fungsi melindungi, fungsi pengawetan dan fungsi kesehatan dari koleksi perpustakaan (Karmidi Martoatmodjo, 2016, hlm. 29).

3. Pendidikan Inklusif

Inklusif dan kesetaraan menjadi prinsip utama yang menggambarkan bahwa pendidikan sebagai hak asasi manusia yang memastikan setiap orang berhak mendapatkan pendidikan yang berkualitas dan pedagogik yang memungkinkan peserta didik untuk terus berkembang, serta mengakui nilai intrinsik keberagaman dan penghormatan terhadap martabat manusia (UNESCO, 2017, hlm. 18). Pendidikan inklusif memberikan arti bahwa siswa penyandang disabilitas dan siswa yang memiliki kekurangan lainnya diajar bersama teman sebayanya di kelas

umum selama sebagian besar hari sekolah (Schuelka, 2018, hlm. 2).

Pendidikan inklusif berfokus pada peserta didik dengan kebutuhan khusus (Sahrudin dkk., 2023, hlm. 164). Konsep tentang kebutuhan khusus telah didefinisikan ulang dari waktu ke waktu tidak hanya mencakup kecacatan dan fungsi kognitif saja, tetapi telah diperluas dengan memasukkan gender, status kesehatan dan gizi, bahasa, lokasi geografis, budaya, agama, status ekonomi, variabel-variabel yang sering diasosiasikan sebagai penghambat dalam pencapaian gerakan Pendidikan untuk Semua (EFA) (UNESCO, 2021, hlm. 2).

Pendidikan inklusif tidak sama dengan pendidikan khusus. Konsep pendidikan inklusif mempunyai banyak kesamaan dengan konsep yang mendasari *education for all* dan konsep tentang *schools improvement*. Pendidikan inklusif memiliki cakupan yang lebih luas dari pendidikan formal, memungkinkan struktur, sistem serta metodologi pembelajaran dapat memenuhi kebutuhan semua anak, serta mengakui dan menghargai bahwa setiap anak memiliki perbedaan-perbedaan dalam usia, jenis kelamin, etnik, bahasa, kecacatan, status sosial ekonomi, potensi dan kemampuan (Alimin, 2013, hlm.172)

Dalam sistem pendidikan yang efektif, semua siswa dinilai secara berkelanjutan dalam kaitannya dengan kemajuan mereka melalui kurikulum. Hal ini memungkinkan guru untuk menanggapi berbagai macam siswa secara individu. Guru dalam sistem inklusif perlu mengukur efektivitas pengajaran mereka untuk berbagai siswa dan harus mengetahui apa yang perlu mereka lakukan agar setiap siswa dapat belajar sebaik mungkin. Pada proses pelaksanaan pendidikan inklusif semua sumber daya yang ada harus dapat dimanfaatkan sebaik mungkin, termasuk sumber daya yang berasal dari peserta didik itu sendiri yang dibantu oleh guru dan pihak sekolah dengan menjadi fasilitator dalam mobilisasi tercapainya pendidikan inklusif (UNESCO, 2017, hlm. 33)

Aspek yang harus diperhatikan dalam pendidikan inklusif adalah (a) peserta didik, (b) tenaga pendidik yang meliputi guru kelas, guru mata pelajaran dan guru pendamping khusus, (c) Asesmen yang merupakan proses untuk mengenali kondisi yang dapat menunjang proses pelaksanaan pendidikan inklusif, (d) kurikulum, (e) pengelolaan kelas, dan (f) aksesibilitas. (Irvan & Jauhari, 2021, hlm. 178–183). Pelaksanaan pendidikan inklusif dilakukan dengan menggunakan kurikulum reguler milik instansi yang kemudian diselaraskan dengan kebutuhan semua peserta didik yang ada di dalamnya (Sahrudin dkk., 2023, hlm. 175).

Dalam pendidikan inklusif dikenal istilah sekolah inklusif yang merupakan Sekolah inklusif harus mengenali dan merespons terhadap kebutuhan yang berbeda-beda dari para siswanya, mengakomodasi berbagai macam gaya dan kecepatan belajarnya, dan menjamin diberikannya pendidikan yang berkualitas kepada semua siswa melalui penyusunan kurikulum yang tepat, pengorganisasian yang baik, pemilihan strategi pengajaran yang tepat, pemanfaatan sumber-sumber dengan sebaik-baiknya, dan penggalangan kemitraan dengan masyarakat sekitarnya (Rahim, 2016, hlm. 70–71)

Secara lebih ringkas terdapat lima komponen utama dalam implementasi pendidikan inklusif yang sukses (Schuelka, 2018, hlm. 4):

1. Kebijakan inklusif yang mendorong hasil yang tinggi bagi semua siswa;
2. Kurikulum yang fleksibel dan akomodatif;
3. Kepemimpinan sekolah yang kuat dan mendukung;
4. Distribusi sumber daya yang adil; dan
5. Guru yang terlatih dalam pedagogi inklusif dan memandangnya sebagai peran mereka untuk mengajar semua siswa di kelas yang beragam.

Pembahasan

Living Collection merupakan program yang terinspirasi dari *The Human Library* di Denmark, yang menghadirkan layanan koleksi dalam bentuk manusia sebagai upaya inovatif dalam pengembangan layanan perpustakaan. Konsep *Living Collection* menggabungkan pendekatan inklusif dengan prinsip-prinsip knowledge management. Dalam pendekatan inklusif yang diterapkan pada program *Living Collection*, perpustakaan berusaha menghadirkan koleksi yang mencakup narasi dan pengalaman dari kelompok minoritas dengan atau tanpa mendapatkan stigma di masyarakat. Pendekatan inklusif juga dirancang untuk memastikan bahwa setiap individu, terlepas dari latar belakangnya, memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dan berkontribusi sebagai koleksi perpustakaan. Melalui *Living Collection*, perpustakaan berupaya untuk menciptakan ruang bagi narasi yang seringkali terpinggirkan untuk dapat ditemukan dan didengarkan, sehingga memperkaya pemahaman kolektif tentang keberagaman pengalaman manusia.

Isu sentral yang diangkat oleh *Living Collection* perpustakaan UIN Sunan Kalijaga difokuskan pada dua aspek utama yaitu inklusif dan pengetahuan unik yang dimiliki oleh individu. Isu-isu ini dipilih dengan tujuan untuk menciptakan kerukunan dalam keberagaman dan menyediakan platform bagi individu dengan pemikiran yang unik agar dapat berbagi wawasan mereka kepada publik. Dalam penentuan tokoh *Living Collection*, perpustakaan memiliki kriteria khusus untuk dapat menjaring tokoh yang sesuai dengan kebutuhan perpustakaan. Kriteria tersebut meliputi beberapa aspek penting yang harus ada pada setiap tokoh yang akan dipilih, adalah sebagai berikut, meliputi:

a. Tokoh sesuai dengan tema utama dari *Living Collection*,
b. Tokoh memiliki latar belakang pendidikan dan pengalaman yang mumpuni
c. Memiliki kemampuan komunikasi yang baik

Setiap tokoh yang menjadi bagian dari *Living Collection* di perpustakaan UIN Sunan Kalijaga adalah individu yang secara sukarela berpartisipasi dalam program ini. Hal ini mengindikasikan bahwa tidak ada sistem upah yang diberikan kepada tokoh *Living Collection*. Kesediaan untuk berpartisipasi sebagai sukarelawan menandakan komitmen dan dedikasi tokoh dalam menyebarkan pengetahuan dan mendukung inklusivitas. Pernyataan kesediaan sebagai sukarelawan juga telah disetujui secara formal oleh tokoh dengan menandatangani consent form yang diberikan perpustakaan, yang menandakan peresmiannya sebagai bagian dari *Living Collection* perpustakaan UIN Sunan Kalijaga.

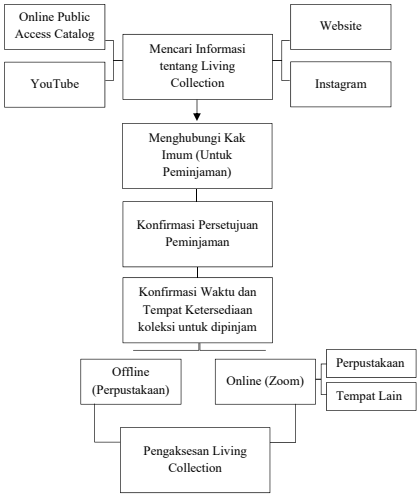
Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga memberikan akses peminjaman *Living Collection* bagi sivitas akademika UIN Sunan Kalijaga serta masyarakat umum. Pemustaka dapat melihat sinopsis koleksi melalui kanal YouTube perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, atau mengecek daftar koleksi yang tersedia melalui OPAC. Berdasarkan hasil observasi peneliti, pencarian di OPAC akan efektif jika menggunakan kata kunci "*Living Collection*" dari pada harus mencari menggunakan nama atau topik yang akan diakses.

Setelah menemukan koleksi yang akan diakses, pemustaka dapat menghubungi pustakawan untuk mengatur dan memberikan akses ke *Living Collection* melalui Kak Imum (+62 812-2999-0074). Perpustakaan akan memastikan bahwa setiap pemustaka dapat dengan mudah untuk mendapatkan akses ke koleksi yang mereka butuhkan. Pustakawan akan berperan sebagai penghubung antara pemustaka dan tokoh *Living Collection*, mengkoordinasikan waktu dan tempat untuk melakukan dialog. Permintaan peminjaman akan diproses oleh perpustakaan dengan menghubungi tokoh *Living Collection* yang bersangkutan dan meminta kesediaan untuk dipinjam sesuai dengan waktu senggang yang dimilikinya. Proses ini berfungsi untuk menyinkronkan waktu yang bisa disempatkan oleh pemustaka dengan tokoh untuk melakukan dialog tersebut. Selain itu, perpustakaan juga memberikan fleksibilitas bagi

pemustaka untuk mengajukan pinjaman ke beberapa *Living Collection* yang tersedia.

Setelah adanya persetujuan waktu dari *Living Collection*, Kak Imum akan menghubungi peminjam untuk mengonfirmasi bahwa peminjaman sudah dapat dilakukan, Peminjaman dilakukan secara online maupun offline sesuai dengan kesediaan koleksi ketika dipinjam. Proses konfirmasi terkait kesediaan *Living Collection* untuk dipinjam tidak selalu dapat diberikan pada hari yang sama dengan permintaan peminjaman. Perpustakaan perlu menunggu respons dari *Living Collection* terlebih dahulu, sehingga memungkinkan pemustaka harus menunggu beberapa waktu sebelum dapat melakukan pinjaman terhadap *Living Collection*. Berikut adalah alur akses *Living Collection* Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga.

Gambar1: Proses akses *Living Collection* Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga



Sumber: Hasil olah data peneliti, tahun 2024.

Pemberitahuan jadwal peminjaman diberikan kepada pemustaka dalam waktu 1x24 jam setelah pengajuan dilakukan pada hari kerja. Untuk pelaksanaan dialog dapat dilakukan online maupun offline disesuaikan dengan kesediaan dari peminjam dan tokoh *Living Collection*. Pada sesi offline, tim *Living Collection* akan menyediakan ruangan di perpustakaan yang akan digunakan

untuk melakukan dialog. Sementara itu, untuk sesi online perpustakaan akan menyediakan platform digital yaitu Zoom untuk melakukan dialog tersebut, pemustaka akan ditawarkan untuk melakukan peminjaman online di perpustakaan, namun itu hanya anjuran, pemustaka dapat menentukan tempat yang paling nyaman untuk melakukan peminjaman tersebut.

Waktu peminjaman *Living Collection* baik untuk akses online maupun offline yang diberikan oleh pihak perpustakaan adalah 30 menit, dan dapat diperpanjang jika disetujui oleh tokoh, maka diperbolehkan sesuai dengan kesepakatan. Setelah itu, tokoh *Living Collection* akan memperkenalkan diri dan mempersilakan peminjam untuk bertanya terkait topik yang akan mereka tanyakan. Pemustaka mulai memperkenalkan diri juga dan mulai bertanya kepada tokoh. Komunikasi dilakukan dua arah yaitu ada pertanyaan yang dilontarkan oleh pemustaka dan jawaban dari tokoh *Living Collection*, pembahasan tentang topik dilakukan dengan semi-formal. Pada setiap sesi, tim akan melakukan dokumentasi kegiatan baik berupa foto maupun video.

Penguraian implementasi program *Living Collection* Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dimulai dari pencarian tokoh yang akan diakses, proses peminjaman kepada pihak perpustakaan dan yang terakhir akses dengan tokoh *Living Collection*. Implementasi ini diharapkan dapat menjadi wadah dialog interaktif antara pemustaka dengan koleksi dalam transfer pengetahuan dan pengalaman terkait dengan isu inklusif dan pengetahuan unik.

Dalam mendukung pendidikan inklusif, *Living Collection* berusaha untuk membangun kesadaran bagi masyarakat akademik kampus untuk menghargai perbedaan dan keberagamaan yang ada. UIN Sunan Kalijaga yang dikenal sebagai kampus inklusif secara aktif menerima, mahasiswa, dosen, dan tenaga pendidik dari berbagai latar belakang yang mungkin saja berbeda dengan mayoritas masyarakat. Perbedaan

tersebut mencakup berbagai aspek seperti suku, ras, agama, dan kondisi fisik.

Melalui *Living Collection*, perpustakaan mencoba untuk menciptakan rasa saling menghargai di antara anggota komunitas kampus, sehingga perbedaan ini tidak menjadi penghalang bagi seseorang untuk dapat melakukan kegiatan akademik di kampus. *Living Collection* hadir sebagai jembatan untuk menghadirkan pemahaman yang lebih baik tentang nilai-nilai inklusivitas dan keberagaman, memperkuat rasa persatuan dan kebersamaan, serta menciptakan lingkungan kampus yang setara.

Dalam merealisasikan peran tersebut, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga mengambil tokoh-tokoh yang masih merupakan sivitas akademik UIN Sunan Kalijaga menjadi *Living Collection*. Perpustakaan menghadirkan tema yang terhubung dengan realita keberadaan minoritas di kampus UIN Sunan Kalijaga. *Living Collection* tersebut yang meliputi tema tentang keberagaman, disabilitas, dan etnis. Hal ini menunjukkan bahwa perpustakaan melalui *Living Collection* mencoba untuk turut berpartisipasi secara aktif dalam penyelenggaraan pendidikan inklusif di kampus. Dengan demikian *Living Collection* diharapkan dapat menjadi alat edukasi yang efektif dalam membentuk karakter dan nilai-nilai inklusif di kalangan masyarakat akademik UIN Sunan Kalijaga.

Fungsi pendidikan, informasi dan pelestarian di perpustakaan, mempengaruhi peran *Living Collection* dalam mendukung pendidikan inklusif. *Living Collection* menciptakan media pendidikan melalui koleksi berupa manusia yang memberikan kebutuhan pengetahuan terkait dengan inklusivitas. Tokoh-tokoh yang ada, memberikan transfer keilmuan secara langsung kepada pemustaka dengan melakukan dialog interaktif antara pengguna dengan sumber utama, sehingga menjadikan komunikasi dua arah yang dapat menghadirkan proses pemberian pengetahuan secara efektif.

Peran pendidikan dari *Living Collection* memperkuat upaya perpustakaan dalam mendukung pendidikan inklusif. Dengan menghadirkan tokoh-tokoh yang beragam, *Living Collection* memperluas cakrawala pengetahuan pemustaka dan mendorong pemahaman yang lebih dalam tentang isu-isu inklusivitas. Proses dialog interaktif memungkinkan pertukaran ide yang dinamis, pemustaka dapat mengajukan pertanyaan dan mendapatkan jawaban langsung dari tokoh yang berpengalaman.

Dalam perspektif fungsi informasi, perpustakaan melalui *Living Collection* memberikan informasi yang dapat membantu pemustaka memahami realitas sosial dan budaya yang kompleks, serta meningkatkan kesadaran mereka tentang isu-isu yang mungkin tidak diperhatikan dalam sumber-sumber tertulis. Selain itu, fungsi pelestarian perpustakaan melalui *Living Collection* memastikan bahwa pengetahuan dan pengalaman yang berharga dari tokoh-tokoh ini tidak hilang. Dengan mendokumentasikan dialog interaktif antara pemustaka dan tokoh *Living Collection*, perpustakaan dapat menyimpan dan merawat informasi untuk generasi mendatang. Hal ini memungkinkan perpustakaan untuk membangun arsip hidup yang mencerminkan keberagaman dan inklusivitas di masyarakat.

Living Collection Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga memainkan peran penting dalam mempromosikan praktik inklusif kepada masyarakat, sebuah tujuan yang sejalan dengan program *The Human Library*. *Human Library* dan *Living Collection* sama-sama menghadirkan tokoh-tokoh dari kalangan terpinggirkan, minoritas dan individu yang sering kali menerima stigma negatif di masyarakat. Tokoh-tokoh tersebut membawa perspektif yang lebih luas dan mendalam tentang realitas yang mereka hadapi.

Kedua program ini berusaha untuk memecahkan stereotip dan prasangka yang ada serta mendorong dialog yang interaktif antara tokoh dengan masyarakat. Tokoh-tokoh ini secara sukarela berbagi pengalaman hidup mereka dan membantu masyarakat

untuk memahami dan mengapresiasi keberagaman yang ada di dalam lingkungan sosialnya. Selain itu, baik *Human Library* atau *Living Collection* juga menjadi sarana untuk membangun jembatan bagi berbagai kelompok di masyarakat. Hal ini dapat diartikan bahwa kedua program tersebut berusaha untuk mengajak masyarakat untuk mendekati perbedaan dengan rasa ingin tahu dan keterbukaan, yang akan menjadi langkah penting dalam menciptakan masyarakat yang lebih inklusif.

Dalam memaksimalkan peran promosi praktik inklusif kepada masyarakat, *Human Library* dan *Living Collection* berusaha untuk memperluas jangkauan programnya dengan memanfaatkan berbagai media yang mudah diakses oleh masyarakat. *Human Library* menampilkan informasi mengenai programnya melalui berbagai platform yaitu Website, YouTube, Instagram, X (Twitter), dan Facebook. Sementara itu, *Living Collection* dipromosikan melalui website, YouTube, Instagram, dan OPAC milik Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga. OPAC menjadi pembeda dalam media promosi karena secara khusus digunakan oleh perpustakaan untuk menghadirkan daftar koleksi yang dimilikinya. Melalui berbagai media ini, baik *Human Library* maupun *Living Collection* dapat lebih efektif untuk menyebarkan pesan inklusivitas dan pemahaman terhadap keberagaman kepada khalayak yang lebih luas.

Meskipun demikian, *Living Collection* Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga tidak hanya sekadar mengadopsi konsep *Human Library*, tetapi juga memperluasnya dengan menggabungkan prinsip inklusivitas dengan knowledge management. Inovasi ini menghadirkan peran penting lain yang tidak dimiliki oleh *Human Library*, yaitu preservasi pengetahuan. Sementara *Human Library* sangat fokus pada gerakan inklusif dengan menghadirkan tokoh-tokoh yang mewakili kelompok-kelompok terpinggirkan, *Living Collection* berusaha untuk menghadirkan tokoh-tokoh yang memiliki pengetahuan unik dan tidak bayak dimiliki oleh masyarakat umum.

Peran inilah yang membedakan antara *Human Library* dengan *Living Collection*. *Living Collection* berusaha untuk melestarikan pengetahuan dari individu-individu yang mungkin tidak terdokumentasikan secara formal dalam literatur atau sumber-sumber informasi konvensional. Ini mencakup pengetahuan tradisional, pengalaman hidup mendalam, keterampilan khusus, dan wawasan unik yang dimiliki oleh tokoh-tokoh tersebut. Dalam konteks ini, *Living Collection* berfungsi sebagai arsip hidup, yang memungkinkan pengetahuan tersebut tetap hidup dan dapat diakses oleh generasi mendatang.

Living Collection yang merupakan bagian dari Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, menghadirkan penambahan jenis koleksi perpustakaan yang inovatif dengan memperkenalkan manusia sebagai koleksi. Hal ini menandai adanya perubahan signifikan dari koleksi yang hanya terbatas pada buku dan dokumen cetak atau non cetak, serta koleksi digital. Berbeda dengan *Human Library* yang berfokus pada satu jenis koleksi yaitu manusia atau yang biasa disebut dengan Human Book.

Living Collection yang merupakan inovasi baru dalam dunia perpustakaan di Indonesia dengan menyajikan tokoh-tokoh yang memiliki wawasan, pengalaman dan pengetahuan berkenaan dengan inklusif dan pemikiran unik, untuk dilakukan dialog antara pemustaka dengan tokoh *Living Collection*. Program ini tentunya memberikan peran pada implementasi inklusif saja, tetapi juga memberikan peran lain yang ditawarkan, yaitu sebagai berikut.

1. Menambah keragaman koleksi perpustakaan

Menghadirkan koleksi perpustakaan dalam bentuk manusia merupakan inovasi baru perpustakaan di Indonesia, dengan menambah jenis koleksi yang tersedia di perpustakaan UIN Sunan Kalijaga. *Living Collection* menghadirkan tokoh-tokoh yang memiliki pengetahuan dan pengalaman unik sebagai koleksi yang dapat diakses dan dipinjam oleh pemustaka untuk berdialog mengenai berbagai topik yang tersedia. *Living*

Collection di perpustakaan ini menawarkan koleksi manusia dengan topik yang beragam, namun masih terbatas pada isu inklusif dan pengetahuan unik yang belum tersedia dalam bentuk tulisan. Dengan menghadirkan koleksi manusia, *Living Collection* memberikan kesempatan bagi pemustaka untuk mengakses informasi dan pengetahuan langsung dari pengalaman hidup dan perspektif pribadi tokoh-tokoh yang dihadirkan.

2. Implementasi kegiatan preservasi pengetahuan

Living Collection yang melibatkan elemen knowledge management memiliki tujuan utama untuk mengelola dan mempertahankan pengetahuan yang berharga. Knowledge management sebagai sebuah disiplin yang berfokus pada pengelolaan informasi dan pengetahuan dalam organisasi, memainkan peran penting dalam memastikan bahwa pengetahuan yang dikumpulkan dan disimpan dapat didistribusikan secara efektif dan efisien. Pengetahuan yang dikelola oleh *Living Collection* merupakan pengetahuan dengan label "unik", artinya, jenis pengetahuan ini masih jarang ditemukan, tidak umum dipegang oleh mayoritas orang, dan memiliki perspektif yang berbeda dari pemikiran umum. Dikarenakan sifatnya yang langka dan berbeda, pengetahuan ini menjadi aset yang harus diinvestasikan dan dijaga demi keberlangsungan pengetahuan itu sendiri.

Penutup

Living Collection Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga merupakan adaptasi dari konsep *Human Library* yang digabungkan dengan nilai-nilai knowledge management dengan menghadirkan tokoh-tokoh yang berhubungan dengan inklusif dan pengetahuan unik sebagai koleksi manusia yang dapat dipinjam oleh pemustaka. Tokoh *Living Collection* merupakan orang yang memiliki kriteria tertentu yang telah ditetapkan oleh pihak perpustakaan yaitu sesuai dengan isu inklusif dan pengetahuan unik, memiliki latar belakang pendidikan dan pengalaman yang mumpuni, dan memiliki komunikasi yang baik.

Implementasi program *Living Collection* dilakukan untuk memberikan kesempatan bagi masyarakat akademik dan umum dalam mengakses pengetahuan dan pengalaman berkenaan dengan inklusif dan pengetahuan, dengan melakukan pencarian dan peminjaman tokoh *Living Collection* kepada Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pengguna dapat melakukan dialog interaktif untuk mendapatkan informasi langsung dari sumber pertamanya.

Melalui pelaksanaan *Living Collection* yang merupakan inovasi baru di perpustakaan tidak hanya memberikan peran penting dalam mempromosikan nilai-nilai inklusivitas dan keberagaman, tetapi juga memperkaya jenis koleksi di perpustakaan. Program ini memberikan kesempatan bagi pemustaka untuk belajar langsung dari sumber pengetahuan hidup yang tidak hanya meningkatkan akurasi informasi tetapi juga memberikan perspektif mendalam tentang isu-isu sosial. Selain itu, *Living Collection* berperan dalam menambah koleksi perpustakaan, khususnya koleksi inklusif serta berperan dalam pelestarian atau preservasi pengetahuan unik dan langka yang berasal dari pengalaman pribadi dan wawasan khusus untuk memastikan bahwa pengetahuan tersebut tetap hidup dan dapat digunakan bagi generasi yang akan datang.

Daftar Pustaka

Abergel, R., Rothemund, A., Titley, G., & Wootsch, P. (2005). The Living Library Organiser's Guide.

Alzahrani, N. (2020). The development of inclusive education practice: A review of literature. International Journal of Early Childhood Special Education, 100–100.

Bahaudin, M. S., & Wasisto, J. (2019). Peran Perpustakaan desa dalam pemberdayaan masyarakat.

Creswell, J. W. (2015). Penelitian kualitatif dan desain riset: Memilih antara 5 pendekatan.

Dila, B. A. (2020). Standard Operating Procedure Preservasi Koleksi di Perpustakaan (Studi Kasus di Perpustakaan Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa Yogyakarta). Pustabiblia: Journal of Library and Information Science, 4(1), 111–128.

Dreher, T., & Mowbray, J. (2012). The Power of One on One: Human Libraries and the Challenges of Antiracism Work.

Endarti, S. (2022). Perpustakaan Sebagai Tempat Rekreasi Informasi. ABDI PUSTAKA: Jurnal Perpustakaan dan Kearsipan, 2(1), 23–28.

Eskha, A. (2018). Peran perpustakaan sebagai sumber belajar. 2(1).

humanlibrary.org. (2024a, Februari 2). About. *The Human Library* Organization. https://humanlibrary.org/about/

humanlibrary.org. (2024b, Februari 2). *The Human Library* Book FAQ. *The Human Library* Organization. https://humanlibrary.org/meet-our-human-books/the-human-library-book-faq/

IFLA, I. F. of L. A. (t.t.). Library Map of the Word Definition. https://librarymap.ifla.org/images/files/librarymapoftheworld_definitions_en.pdf

Irfan, A., & Fitriasi, S. (2018). Peranan perpustakaan dalam menunjang Tri Dharma Perguruan Tinggi. 3(2).

Irvan, M., & Jauhari, M. N. (2021). Implementasi pendidikan inklusif sebagai perubahan paradigma pendidikan di Indonesia.

Ismail, S. (2022). Implementasi Kurikulum Pendidikan Islam Inklusif di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri.

Krismayani, I. (2018). Mewujudkan Fungsi Perpustakaan di Daerah. Anuva, 2(2), 233.

Majelis Permusyawaratan Rakyat Indonesia. (1945). UUD 1945 Perubahan Kedua.

Pellack, L. J. (2022). Academic Library Innovation: A Selective Review. Library Leadership & Management, 36(3).

Qalyubi, S., Purwono, Septiyantono, T., Tafrikhuddin, Arianto, M. S., Masruri, A., HS, L., Zulaikha, S. R., Rohmadi, D., & Laugu, N. (2003). Dasar-dasar Ilmu Perpustakaan dan Informasi.

Rahayu, S. (2017). Mengenal Perpustakaan Perguruan Tinggi Lebih Dekat. Buletin Perpustakaan, 57, Article 57.

Rahim, A. (2016). Pendidikan Inklusif sebagai strategi dalam mewujudkan pendidikan untuk semua. TRIHAYU: Jurnal Pendidikan Ke-SD-an, 3(1), Article 1.

Sahrudin, M., Djafri, N., & Suking, A. (2023). Pengelolaan Pendidikan Inklusif. Jambura Journal of Educational Management, 162–179.

Sarosa, S. (t.t.). Penelitian kualitatif dasar-dasar.

Schuelka, D. M. J. (2018). Implementing inclusive education.

Suharso, P., Arifiyana, I. P., & Wasdiana, M. D. (2020). Layanan Perpustakaan Perguruan Tinggi dalam Menghadapi Pandemi Covid-19. Anuva: Jurnal Kajian Budaya, Perpustakaan, dan Informasi, 4(2), 271–286.

UNESCO. (2021). Sub-Education policy riview report inclusive education (Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, Philipines, Timor-Leste).

UNESCO & UNESCO. (2017). A Guide for ensuring inclusion and equity in education. UNESCO.

UU Nomor 20 Tahun 2003. (2003).

Villafuerte, F. S. U. (2020). Perspectives of teachers and students in the definition of inclusive virtuous schools category. 18(4).

www.uin-suka.ac.id. (t.t.). Sekilas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Diambil 13 November 2023.

Yenianti, I. (2021). Analisis pemikiran Sulstyo Basuki dan Wiji Suwarno tentang fungsi perpustakaan dalam masyarakat. 3(1).

03

PERAN SAPDA JOGJA DALAM MENDUKUNG INKLUSI SOSIAL UNTUK PEREMPUAN DISABILITAS

Eriska Permata Putri & Marwiyah

Pendahuluan

Jumlah penyandang disabilitas tidak dapat diabaikan dan bahkan, satu dari 7 orang di dunia memiliki disabilitas (Nurhaeni dkk., 2023). Pada kenyataannya, penyandang disabilitas ini rentan untuk mendapatkan perlakuan yang diskrimatif atau bahkan kekerasan. Penyandang disabilitas dalam kehidupan masyarakat sering mendapatkan stereotip dimana mereka selalu dianggap sebagai pihak yang "lemah", "pasif", dan "bergantung pada orang lain, stigma di mana disabilitas menjadi beban masyarakat dan mendapatkan penolakan untuk mendapatkan layanan Kesehatan yang (World Health Organization, 2020). Penyandang disabilitas juga rentan mendapatkan ketidakseimbangan dalam mengakses pendidikan sebagaimana disampaikan Badan Pusat Statistik (BPS, 2024)) yang menunjukkan data Statistik Pendidikan 2024 di mana 17,85% penyandang disabilitas berusia lebih dari 5 tahun di Indonesia tidak pernah mengenyam pendidikan formal sebelumnya sementara jumlah kelompok non-disabilitas hanya 5,04%. Terkait dengan disabilitas Perempuan, terdapat

pandangan terhadap perempuan yang dipandang "lemah", "tidak berdaya", dan "pasif", sehingga kaum perempuan penyandang disabilitas mengalami *double* stereotip, stereotip yang melekat karena seorang perempuan, dan stereotip yang melekat karena seorang penyandang disabilitas (Sapda, 2016).

Perempuan penyandang disabilitas merupakan kelompok yang rentan mendapatkan diskriminasi dan kekerasan (Kaban, 2024) termasuk kekerasan seksual (Pratiwi, 2024). Berdasarkan laporan Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), terdapat 105 kasus kekerasan berbasis gender terhadap perempuan penyandang disabilitas di Indonesia yang dilaporkan pada tahun 2023 (Muhamad, 2024). Diskriminasi dan kekerasan yang mereka alami tidak hanya dari keluarga dan lingkungan sosialnya saja, namun juga dari segi budaya dan cara sosial. Dikutip dari Buku Saku Kekerasan Terhadap Perempuan Disabilitas (2016) kerentanan yang dialami berlapis, antara lain: 1. Rentan karena dia adalah perempuan yang dalam segi budaya diasumsikan sebagai makhluk yang lemah, tidak berdaya, dan berada di bawah laki-laki, 2. Rentan karena dia seorang penyandang disabilitas. Penyandang disabilitas secara umum kerap mengalami diskriminasi, kekerasan, dan perampasan HAM, 3. Rentan dengan kemiskinan, informasi, pendidikan, komunikasi, dan pekerjaan.

Belakangan ini banyak lembaga atau organisasi yang semakin menyadari pentingnya memperhatikan kebutuhan dan hak-hak penyandang disabilitas (Maulana & Wasisto, 2019, hlm. 272) . Mereka mendirikan suatu organisasi yang bertujuan untuk; 1) aksesibilitas adalah hak asasi manusia sehingga semua orang berhak mendapatkan kesempatan yang sama, 2) memiliki tanggung jawab sosial untuk memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang diabaikan / dikecualikan dari akses dan kesempatan, dan 3) meningkatnya kesadaran akan inklusi telah menciptakan kebutuhan terkait layanan dan fasilitas yang ramah bagi penyandang disabilitas. Banyak Lembaga yang kemudian

mengupayakan kesetaraan untuk masyarakat yang terpinggirkan termasuk masyarakat penyandang disabilitas melalui kegiatan untuk mendukung inklusi sosial.

Inklusi sosial merupakan proses dan upaya untuk menyediakan kesempatan bagi setiap orang untuk memperoleh kesempatan dan sumber-sumber, juga berpartisipasi dalam segala dimensi kehidupan termasuk ekonomi, social budaya, politik dan lingkungan masyarakat. inklusi sosial juga merupakan bagian dari agenda global sebagaimana dicanangkan oleh PPB dalam *Sustainable Development Goals Agenda* yang menekankan urgensi agenda pengembangan inklusi sosial yang bertujuan untuk mengurangi ketidakseimbangan, menyelaraskan keseimbangan hak bagi masyarakat yang lemah dan memandu keterlibatan dalam berpartisipasi dalam politik (SETARA Institute, 2025). "*Leaving no one behind*" menjadi motto yang digunakan oleh PBB untuk mempromosikan inklusivitas yang menunjukkan kesetaraan dalam mencapai tujuan tanpa harus meninggalkan sekelompok masyarakat tertentu. Selanjutnya. Banyak ditawarkan kegiatan pemberdayaan masyarakat untuk mendukung inklusi sosial. Pengembangan program inklusi sosial diharapkan dapat meningkatkan kualitas hidup penyandang disabilitas (Grogan dkk., 2020).

Salah satu lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang fokus pada pemberdayaan bagi penyandang disabilitas yaitu SAPDA (Sentra Advokasi Perempuan, Difabel, dan Anak). SAPDA (Sentra Advokasi Perempuan, Difabel, dan Anak) merupakan lembaga yang fokus memperjuangkan terciptanya suatu inklusivitas dalam aspek kehidupan sosial yang menjadi hak dasar Perempuan, Difabel, dan Anak di bidang pendidikan, kesehatan, dan pekerjaan berdasarkan persamaan Hak Asasi Manusia. Mempunyai ciri khas berupa isu *cross cutting* menjadikan lembaga SAPDA berfokus pada penyelesaian masalah terkait perempuan penyandang disabilitas korban kekerasan seksual yang bertujuan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan,

memerangi diskriminasi, dan meningkatkan kesadaran akan isu-isu yang mempengaruhi kelompok tersebut di masyarakat. SAPDA merupakan salah satu yayasan yang bertujuan untuk memperjuangkan hak serta perlindungan hukum bagi perempuan difabel dan anak. SAPDA kerap mendampingi korban kekerasan seksual pada perempuan difabel untuk bisa menyampaikan aspirasi atas ketidakadilan yang menimpanya (Ardiyantika, 2016, hlm. 199). Oleh karena itu perlu dikaji peran SAPDA dalam mendukung inklusi sosial bagi Perempuan disabilitas. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi kegiatan yang dilakukan SAPDA dalam mendukung inklusi sosial untuk perempuan disabilitas, serta untuk memahami kendala yang dihadapi baik itu internal maupun eksternal tersebut.

1. Lembaga Swadaya Masyarakat

Menurut Departemen Informasi Publik (DPI) Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyatakan bahwa LSM adalah organisasi masyarakat sukarela nirlaba yang diorganisasikan pada tingkat lokal, nasional, maupun internasional untuk menangani isu-isu yang menjadi kepentingan publik. LSM berorientasi pada tugas dan terdiri dari orang-orang yang memiliki minat yang sama. LSM melaksanakan berbagai layanan dan misi kemanusiaan, menyampaikan keprihatinan warga kepada pemerintah, memantau pelaksanaan kebijakan dan program, serta mendorong partisipasi aktivis masyarakat sipil di tingkat masyarakat (Leverty, 2008). Lembaga Swadaya masyarakat (LSM) merupakan salah satu wadah atau organisasi/perkumpulan yang dibentuk oleh masyarakat di luar pengaruh Negara dan juga merupakan bagian dari *civil society. Civil society* adalah masyarakat yang terdiri dari lembaga-lembaga non pemerintah yang cukup kuat dan independen untuk memegang peran penyeimbang (Latifah, 2024).

Sedangkan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2017 Pasal 6 menegaskan fungsi lembaga swadaya masyarakat antara lain;

a. Alokasi kegiatan sesuai dengan kepentingan anggota atau tujuan organisasi
b. Pembinaan dan pengembangan anggota untuk mencapai tujuan organisasi
c. Komunikasi aspirasi masyarakat
d. Kinerja pelayanan masyarakat
e. Peran serta masyarakat dalam memelihara, menjamin, dan memperkuat persatuan dan kesatuan bangsa

Pemelihara dan pelestari norma, nilai, dan etika dalam kehidupan bermasyarakat, bernegara, dan berbangsa (Utami, 2020).

2. Inklusi Sosial

Inklusi merupakan proses yang sangat penting dalam memastikan bahwa semua individu memiliki akses yang setara terhadap kesempatan dan sumber daya yang ada di masyarakat (Ningrum, 2019, hlm. 125). Hal ini sejalan dengan yang disampaikan PBB yang mendefinisikan inklusi sosial sebagai Tindakan untuk meningkatkan partisipasi dalam masyarakat terutama untuk golongan masyarakat yang kurang beruntung melalui upaya peningkatan kesempatan dan akses terhadap sumber daya, suara dan menghargai hak-haknya (https://www.un.org/esa/socdev/rwss/2016/chapter1.pdf). Dalam sejarahnya, inklusi sosial sering dikaitkan dengan *social exclusion* yaitu istilah yang merujuk pada serangkaian fenomena terkait dan proses yang terkait dengan kemiskinan dan kondisi kekurangan, dan juga digunakan terkait dengan masyarakat yang terpinggirkan (Rimmerman, 2012). Beberapa identitas kelompok yang paling umum yang dapat mengakibatkan eksklusi meliputi gender, ras, kasta, etnisitas, agama, dan status disabilitas (*The World Bank*, 2013, hlm. 5). Ketika seseorang atau kelompok terpinggirkan karena atribut-atribut identitas tersebut, mereka cenderung mengalami penurunan status sosial (*The World Bank*, 2013, hlm. 5). Lebih lanjut, *World Bank* (2024) mengemukakan bahwa

inklusi sosial adalah proses untuk meningkatkan individu dan kelompok untuk dapat berpartisipasi dalam masyarakat. Inklusi sosial bertujuan untuk memungkinkan masyarakat terpinggirkan memanfaatkan peluang dari pembangunan global (Ivers, 2024). Pendekatan ini memastikan bahwa setiap orang memiliki kesempatan yang sama dalam pengambilan keputusan yang mempengaruhi kehidupan mereka dan menikmati akses sosial maupun fisik yang sama ke dalam sistem pasar, layanan, serta ruang politik. Hal ini didukung dengan pernyataan Perserikatan Bangsa-Bangsa (2016) yang menyatakan bahwa inklusi sosial merupakan perlindungan terhadap status, martabat, kesempatan, dan kemampuan orang/kelompok yang mengalami diskriminasi, marginalisasi atau atas dasar identitas mereka (jenis kelamin, usia, etnis, kewarganegaraan, dan karakteristik sosial ekonomi lainnya), agar dapat berpartisipasi secara bermakna dalam pengambilan keputusan secara keseluruhan, mengomunikasikan aspirasi dan kebutuhan mereka, memiliki kemampuan untuk mengakses dan mengendalikan sumber daya dan layanan publik, serta mencapai manfaat yang adil dan setara, sehingga memperoleh manfaat secara adil, inklusif, dan berkelanjutan. Inklusi sosial merupakan bagian penting dari proses pengakuan, pemberdayaan, serta perubahan transformatif agar dapat memastikan bahwa individu/kelompok marginal memiliki akses yang adil dan setara, partisipasi secara aktif dan bermakna untuk menyuarakan aspirasi, kebutuhan dan menentukan pilihan, mempengaruhi pengambilan keputusan, serta mengendalikan dan memiliki kuasa atas sumber daya dan manfaat pembangunan (Inklusi, 2024). Untuk mengimplementasikan inklusi sosial maka perlu untuk melibatkan masyarakat terpinggirkan dalam berbagai kegiatan, salah satunya dengan program pemberdayaan masyarakat. Upaya pemberdayaan masyarakat miskin dan terpinggirkan, diharapkan menjadi pendorong bagi setiap individu di masyarakat untuk dapat memanfaatkan peluang yang ada dalam pembangunan global (Ra'is, 2017, hlm. 92).

Dengan kemampuan memanfaatkan peluang, masyarakat terpinggirkan lebih berpeluang untuk meningkatkan taraf hidup mereka. Oleh karena itu, kegiatan pemberdayaan masyarakat bagi masyarakat terpinggirkan atau kurang beruntung termasuk di sini masyarakat miskin dan difabel dapat menjadi kunci dalam mendukung inklusi sosial untuk meningkatkan kualitas hidup. Oleh karena itu, kegiatan untuk mendukung inklusi bagi masyarakat disabilitas menjadi penting untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Pada dasarnya inklusi bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang mendukung hak asasi manusia dan prinsip kesetaraan. Lebih lanjut, Australia Award (2023) menetapkan prinsip inklusi sosial yang mencakup: 1) meningkatnya akses layanan; 2) meningkatnya terhadap berbagai sumber dan dapat mengambil manfaat dari berbagai Upaya pengembangan; 3) meningkatnya partisipasi dan membuat keputusan bagi masyarakat kurang beruntung; 4) hilangnya halangan baik Lembaga maupun hambatan (Australia Award, 2023).

3. Disabilitas

Menurut Survey Sosial Ekonomi Nasional (2012) dalam (Kementerian Kesehatan RI, 2014) disabilitas merupakan kondisi ketidakmampuan melaksanakan sesuatu aktivitas atau kegiatan tertentu sebagaimana orang normal yang disebabkan kondisi *impairment* (kehilangan / ketidakmampuan) yang berhubungan dengan usia dan masyarakat. Lebih lanjut, Prasetyo (2014) yang dikutip dalam (Tataung, 2024, hlm. 62), menjelaskan bahwa disabilitas adalah hilangnya atau keterbatasan individu dalam berpartisipasi dalam kegiatan sehari-hari di masyarakat, bukan saja semata-mata karena gangguan fisik atau psikis melainkan juga akibat adanya halangan-halangan sosial yang turut berkontribusi.

Dikutip dari Buku Saku Kekerasan Terhadap Perempuan Disabilitas (2016), disabilitas terdiri dari beberapa jenis, berikut masing-masing penjelasannya;

a. Disabilitas Fisik adalah gangguan fungsi gerak,
b. Disabilitas Sensorik adalah gangguan yang terjadi karena terganggu nya salah satu fungsi dari panca indera,
c. Disabilitas Mental adalah terganggu nya fungsi pikir, emosi, dan perilaku,
d. Disabilitas Intelektual adalah disabilitas yang terjadi karena adanya hambatan untuk berpikir cepat atau kompleks dan untuk menyampaikan sesuatu dengan tertata atau rasional karena tingkat kecerdasan di bawah rata-rata,

Disabilitas Ganda adalah keadaan dimana seseorang mempunyai dua atau lebih ragam disabilitas, misalnya rungu-wicara dan netra-tuli (Sapda, 2016).

Perempuan disabilitas sangat rentan untuk mendapatkan kekerasan baik fisik maupun psikis dan juga menghadapi berbagai hambatan. Menurut Buku Catatan Tahunan Penanganan Kekerasan Berbasis Gender dan Disabilitas Yayasan SAPDA (2021), terdapat lima level hambatan bagi penyandang disabilitas, berikut masing-masing penjelasannya:

a. Hambatan Individu berlaku bagi seluruh masyarakat, baik penyandang disabilitas maupun non disabilitas. Namun, bagi penyandang disabilitas, hambatan yang mereka miliki juga berkaitan dengan jenis disabilitas.
b. Hambatan Keluarga berasal dari keluarga penyandang disabilitas, dimana bentuk hambatan hadir dalam keluarga yang menganggap korban sebagai aib, menolak korban di dalam keluarga, dan tidak memenuhi hak-hak dasar.
c. Hambatan Lingkungan adalah hambatan yang berasal dari masyarakat.
d. Hambatan Kebijakan muncul dari kebijakan, peraturan atau prosedur hukum yang merugikan penyandang disabilitas.

Hambatan Infrastruktur dan Fasilitas adalah kesulitan, hambatan yang timbul dari segi fisik infrastruktur, perspektif

sumber daya manusia penyedia layanan, dan keterampilan dalam menangani penyandang disabilitas (Sapda, 2021).

Pembahasan

1. Gambaran Umum SAPDA

Yayasan Sentra Advokasi Perempuan Difabel Dan Anak (SAPDA) adalah lembaga yang memiliki tujuan utama untuk memastikan pemenuhan dan perlindungan hak-hak perempuan, penyandang disabilitas, dan anak dalam masyarakat yang inklusif, berdasarkan prinsip persamaan hak asasi manusia (HAM). SAPDA merupakan organisasi berbadan hukum yang didirikan pada tahun 2005 dengan berdasarkan pada SK Nomor 51 Tahun 2005 dan mengalami perubahan dari bentuk kelembagaan menjadi Yayasan pada tahun 2016 dan disahkan dengan Keputusan Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia RI Nomor AHU-0040582 AH 01 04 tahun 2016. Dalam menjalankan kegiatannya, SAPDA memiliki 2 divisi yaitu:

a. *Women Disability Crisis Center* (WDCC) yang fokus pada kegiatan yang berkaitan dengan penanganan isu-isu terhadap kekerasan, marginalisasi, dan diskriminasi yang dialami oleh perempuan dan anak dengan disabilitas. Oleh karena itu WDCC mengembangkan kegiatan terkait isu kekerasan Perempuan disabilitas, salah satunya adalah layanan RCB (Rumah Cakap Bermartabat) yaitu layanan dalam mengatasi kekerasan yang dialami perempuan dan anak difabel, khususnya yang berkaitan dengan identitas gender dan kondisi disabilitas mereka, perempuan dengan anak disabilitas
b. *Gender, Equality and Social Inclusion* (GEDSI) yang berfokus pada isu-isu gender, kesetaraan, dan inklusi sosial dalam setiap aspek program, kebijakan, dan praktik organisasinya. Beberapa kegiatan yang dilakukan oleh GEDSI.
c. Pusat Sumber Media (PSM) memiliki peran strategis dalam mengelola *platform online* SAPDA untuk

menyebarkan informasi kepada khalayak publik, mengelola hasil proses belajar di SAPDA, serta mengolah pengetahuan atau hasil peningkatan kapasitas maupun karya dalam bentuk buku, video.

Melalui divisi-divisi tersebut SAPDA menjalankan program-programnya guna mencapai visi dan misi, baik dengan dukungan proyek dari pemberi dana maupun secara independen dengan keterlibatan penuh dari pemangku kepentingan antara lain: OXFAM, *Women Fund Asia, Disability Rights Fund*, ACTION EU, Global *Women Fund*, dan lain-lain.

2. Program Pemberdayaan untuk Mendukung Inklusi Sosial

Sebagai Lembaga Swadaya masyarakat yang memiliki perhatian besar terhadap penyandang disabilitas terutama Perempuan disabilitas, SAPDA JOGJA telah melakukan beberapa kegiatan pemberdayaan Perempuan disabilitas yang dilakukan melalui program inklusi, yaitu sebagai berikut:

a. Pengadilan Inklusif Ramah Disabilitas

Sentra Advokasi Perempuan, Difabel, dan Anak (SAPDA), sebagai lembaga yang bergerak dalam isu keadilan untuk penyandang disabilitas memiliki peran penting dalam upaya menciptakan pengadilan inklusif yang ramah difabel yang mencakup 2 aspek yaitu memberikan pendampingan pengadilan dan pelatihan bagi pengadilan dengan tujuan agar berkomitmen untuk menciptakan pengadilan yang lebih inklusif. Untuk mendukung pendampingan pengadilan inklusif ini, SAPDA bekerja sama dengan Pemerintah Australia, melalui program Australia-Indonesia *Partnership for Justice* 2 (AIPJ2). Kemitraan ini berhasil mendorong perubahan signifikan dalam mewujudkan pengadilan yang lebih inklusif, tidak hanya bagi penyandang disabilitas, tetapi juga kelompok rentan lainnya.

Dalam pendampingan pengadilan, SAPDA menjalankan strategi pada dua aspek, yaitu di sisi kebijakan dan layanan. Pada aspek kebijakan, SAPDA mendampingi pengadilan yang

bertujuan untuk meningkatkan pemahaman dan integrasi perspektif disabilitas, aksesibilitas, dan implementasi regulasi mengenai akomodasi yang layak, sedangkan untuk aspek layanan, SAPDA memberikan pendampingan bagi korban perempuan dan anak disabillitas dalam berproses dengan hukum melalui RCB (Rumah Cakap Bermartabat). Pendampingan pengadilan terhadap perempuan dan anak difabel korban kekerasan dimulai atas kesadaran bahwa sistem peradilan di Indonesia belum ramah disabilitas sehingga banyak hambatan sistemik yang dihadapi oleh individu disabilitas dalam proses peradilan. Hal ini juga diimbangi dengan Upaya pendekatan terhadap aparat penegak hukum (polisi, hakim, jaksa dan advokat) dengan memberikan perspektif disabilitas dalam mengawal proses hukun untuk disabilitas, terutama Perempuan dan anak-anak. SAPDA telah mendampingi 152 pengadilan (61 dengan MoU dan 91 tanpa MoU). Pola pendampingan di setiap pengadilan pada dasarnya sama, dengan mengutamakan pemahaman dan perubahan perspektif disabilitas bagi aparatur pengadilan. Di sisi lain, SAPDA memberdayakan Organisasi Penyandang Disabilitas (OPD) di daerah untuk memahami proses hukum sehingga mereka dapat secara mandiri mendampingi korban di daerah serta bekerjasama dengan penegak hukum setempat (Andriani dkk., 2024, hlm. 4).

Selanjutnya, SAPDA mengawal implementasi Undang-Undang Nomor 8 tentang Hak-hak Penyandang Disabilitas yang dalam pelaksanaan membutuhkan peraturan dan pedoman praktis yang mendorong pengembangan Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2020, dengan fokus pada Akomodasi yang Layak bagi Penyandang Disabilitas dalam Sistem Peradilan. Peraturan ini secara tegas mewajibkan semua lembaga penegak hukum dan pihak-pihak terkait dalam proses peradilan untuk menyediakan akomodasi yang layak berdasarkan Pasal 2 PP Nomor 39 Tahun 2020. Akomodasi yang layak terdiri dari dua aspek utama yaitu pelayanan dan sarana prasarana. Detail mengenai cakupan

pelayanan dan sarana prasarana yang tercantum dalam Pasal 6 dan Pasal 20 Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2020 yang dikutip dari Buku Saku Akomodasi yang Layak bagi Penyandang Disabilitas dalam Proses Peradilan (Widijantoro dkk., 2021), sebagai berikut:

Table 1. Akomodasi bagi Pentandang Disabilitas dalam Proses Peradilan

Jenis Disabilitas	Pelayanan	Sarana dan Prasarana
Netra	1. Staf memahami etiket interaksi. 2. Adanya ahli disabilitas netra. 3. Mekanisme laporan. 4. Aparatur memahami etiket.	1. Proses peradilan oral. 2. Dokumen huruf besar/ Braille. 3. Guiding block & handrail. 4. Teknologi audio.
Sensorik Tuli/ Rungu/ Wicara/ Komunikasi	1. Staf memahami etiket interaksi. 2. Staf terampil bahasa isyarat. Ahli (juru bahasa isyarat). 3. Mekanisme laporan.	1. Proses peradilan bahasa isyarat. 2. Komunikasi teks/visual. 3. Alat peraga/bantu.
Fisik	1. Staf memahami etiket interaksi. 2. Mekanisme laporan. 3. Aparatur memahami etiket.	1. Kursi roda, kruk, handrail. 2. Tempat tidur beroda. 3. Ram (rasio 1:12, lebar 1:20). 4. Rambu format braille/ gambar/tulisan. 5. Bangunan & toilet aksesibel.
Intelektual	1. Staf memahami etiket interaksi. 2. Ahli memahami kondisi disabilitas intelektual. 3. Mekanisme laporan.	1. Pendamping disabilitas. 2. Psikolog/psikiater. 3. Alat peraga (gambar, maket, boneka, kalender).
Mental	1. Aparatur memiliki kemampuan interaksi. 2. Pihak penilai personal.	1. Pendamping disabilitas. 2. Psikolog/psikiater. 3. Obat-obatan, fasilitas kesehatan, ruang pribadi.
Dengan Hambatan Mengurus Diri Sendiri	1. Staf memahami etiket interaksi.	1. Pendamping disabilitas. 2. Obat-obatan, ruang pribadi, keperluan khusus.

Meskipun tidak menjadi bagian sentral dari advokasi, SAPDA telah berkontribusi secara signifikan dalam penyusunan

peraturan tersebut. Untuk mengawal implementasi Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2020 , SAPDA bermitra dengan Pengadilan Negeri Yogyakarta (PN Yogyakarta) dan menjadi percontohan untuk pengadilan lainnya.

Selain kegiatan pendampingan, SAPDA juga melakukan pelatihan untuk aparatur penegak hukum yang berkenaan dengan bagaimana berinteraksi dengan penyandang disabilitas, pengenalan OPD (Organisasi Perangkat Daerah) di Yogyakarta, periksa aksesibilitas pengadilan, pembuatan video tentang praktik pengadilan inklusif, prosedur langsung untuk pemantauan pengadilan, dan inisiasi pembuatan penilaian pribadi di pengadilan. Selanjutnya, kegiatan memberikan asistensi dan pelatihan dilakukan lebih luas lagi yang melibatkan 138 pengadilan dari berbagai propinsi yang berkomitmen untuk menjadi lebih inklusif seperti; PTUN Bandar Lampung, Yogyakarta, Palembang, Banda Aceh, Bengkulu, dan lain-lain. Bahkan dari 138 Pengadilan telah mengikuti pelatihan ini, 48 pengadilan mendapatkan dukungan anggaran dari Mahkamah Agung (MA) untuk pengadaan fasilitas serta layanan yang dapat dijangkau dengan mudah oleh difabel. Hal ini merupakan wujud dari keseriusan pemerintah dalam mengembangkan pengadilan berbasis inklusif. Keberhasilan ini merupakan hasil kolaborasi erat antara AIPJ2, Mahkamah Agung, SAPDA, dan berbagai pihak lain yang peduli terhadap isu disabilitas.

b. Pendampingan Anak Disabilitas dan Keluarga dengan Anak Disabilitas

Anak-anak penyandang disabilitas merupakan salah satu kelompok masyarakat yang rentan mengalami perlakuan tidak seimbang masyarakat yang disebabkan oleh cara pandang masyarakat yang kurang tepat terhadap mereka, yang mengakibatkan keterbatasan yang terus mereka rasakan yang pada akhirnya memicu tekanan sosial yang dialami anak penyandang disabilitas. Meningkatnya tekanan sosial dari lingkungan sekitar akan semakin memperbesar permasalahan yang dialami anak-anak penyandang disabilitas (Anlianna dkk., 2023, hlm. 8). Oleh

karena itu, SAPDA melakukan kegiatan pendampingan yang dimulai dengan menyelenggarakan riset pada tahun 2022 yang fokus pada anak penyandang disabilitas dan keluarga dengan anak penyandang disabilitas di Kota Yogyakarta serta Kabupaten Kulon Progo, Daerah Istimewa Yogyakarta dengan dukungan dari *Disability Rights Fund* (DRF). Riset ini merupakan upaya pendokumentasian ilmiah terhadap aspirasi dan tantangan yang diutarakan oleh orang tua dan anak-anak penyandang disabilitas, yang berhasil dihimpun oleh SAPDA melalui lokakarya dan sesi diskusi. Tujuan dilaksanakannya riset ini untuk mendorong partisipasi dan pemberdayaan anak disabilitas, sehingga melalui riset yang melibatkan partisipasi aktif anak disabilitas, suara, dan perspektif mereka dapat didengar dan dipertimbangkan. Penelitian ini juga merupakan langkah awal yang esensial untuk mengidentifikasi secara spesifik dan terukur berbagai kebutuhan yang belum terpenuhi serta aspirasi yang dimiliki oleh anak-anak disabilitas, terlebih dahulu dilakukan perencanaan yang bertujuan agar pelaksanaannya terarah dan terpandu dengan baik. suatu aktivitas.

Pelaksanaan riset ini dimulai dengan pembentukan kelas besar yang kemudian dipecah menjadi kelompok-kelompok kecil berdasarkan ragam disabilitas (fisik, netra, rentan, dan perempuan). Fasilitator dan co-fasilitator akan mendampingi setiap kelompok dalam *Focus Group Discussion* (FGD) untuk menggali secara mendalam kebutuhan dan keinginan spesifik anak-anak disabilitas. Selanjutnya, sesi presentasi individual memberikan ruang bagi setiap kelompok untuk menyampaikan hasil diskusi mereka. Temuan riset mengindikasikan adanya kerentanan signifikan yang dialami anak disabilitas dalam berbagai lingkup kehidupannya, mulai dari rumah, sekolah, hingga panti menunjukkan 3 poin penting yaitu:

1. Kesulitan Pengasuhan Anak Disabilitas di Rumah: Orang tua menghadapi tantangan besar dalam mengasuh anak disabilitas karena ketidaksiapan, keterbatasan akses

informasi dan layanan, kurangnya dukungan sosial, serta minimnya referensi pola asuh dan pendidikan seksualitas. Masalah ini diperparah dengan diagnosis yang salah dan biaya perawatan yang tinggi, serta faktor psikologis, sosial-ekonomi, dan budaya.

2. Tantangan Anak Disabilitas di Panti Asuhan: Anak-anak disabilitas di panti seringkali terlantar dan meskipun ada dukungan administratif dan kesehatan, mereka masih kesulitan dalam inklusi pendidikan, dukungan psikososial, emosional, dan pendidikan kesehatan reproduksi yang belum optimal.
3. Hambatan Pendidikan Anak Disabilitas di Sekolah; Anak-anak disabilitas menghadapi tantangan berlapis dalam pendidikan, termasuk keterbatasan infrastruktur dan pengajar, minimnya akomodasi, stigma, dan risiko kekerasan (terutama seksual). Pendidikan kesehatan reproduksi yang adaptif sangat penting namun implementasinya terkendala. Solusi memerlukan intervensi komprehensif seperti peningkatan akses pendidikan inklusif, pelatihan guru, penguatan perlindungan, dan pengembangan kurikulum kesehatan reproduksi.

Secara umum, riset ini menegaskan bahwa pemenuhan kebutuhan dan keinginan anak disabilitas adalah kunci untuk membangun masyarakat yang benar-benar inklusif. Hal ini memerlukan pendekatan holistik yang melibatkan pemerintah, keluarga, komunitas, dan sektor swasta. Mengingat pentingnya hasil riset ini dalam meningkatkan kesadaran terhadap masyarakat disabilitas, maka hasil riset ini kemudian dipresentasikan di depan pihak-pihak terkait yaitu Pemerintah Kota Yogyakarta, Dinas Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak, Pengendalian Penduduk dan Keluarga Berencana (DP3AP2KB) Kota Yogyakarta, Dinas Sosial, Tenaga Kerja dan Transmigrasi Kota Yogyakarta, Dinas Kesehatan Kota Yogyakarta, dan Dinas Pendidikan Kota Yogyakarta (Sapda, 2022). Hasil riset

ini diharapkan dapat menjadi masukan pada pihak terkait dalam memberikan layanan terhadap penyandag disabilitas. Selain itu, hasil riset ini tidak hanya berhenti pada tahap diseminasi, akan tetapi dilanjutkan dengan audiensi secara proaktif kepada pemerintah DIY. Keberhasilan advokasi ini terbukti dengan direplikasinya praktik baik penjaringan suara anak disabilitas melalui Musrenbang Anak di Kota Yogyakarta selama tiga tahun terakhir, menunjukkan adanya respons positif dan komitmen pemerintah setempat dalam memahami dan mengakomodasi kebutuhan anak disabilitas dari waktu ke waktu.

c. Sekolah Riset Bagi Penyandang Disabilitas

Kegiatan sekolah riset ini merupakan kegiatan melibatkan berbagai Lembaga terkait. Kegiatan ini dimulai dari Program DPO (*Disabled People Organization*) *Lead Research* yang merupakan program afirmasi yang direncanakan oleh pemerintah Republik Indonesia dan Pemerintah Australia *Department of Foreign Affairs and Trade* melalui program KONEKSI (Kolaborasi untuk Pengetahuan, Inovasi, dan Teknologi Australia dan Indonesia) yang diimplementasikan oleh SAPDA dengan dukungan substantif dari CBM Global for Inclusion. Program ini menyediakan pelatihan bagi para periset disabilitas dari organisasi atau komunitas disabilitas di seluruh Indonesia. Peserta pelatihan yang berbasis organisasi atau komunitas disabilitas ini sangat beragam, mencakup penyandang disabilitas fisik, sensorik (penglihatan dan pendengaran), psikososial, dan disabilitas ganda. Keberagaman peserta juga dapat dilihat dari cakupan wilayah asal peserta pelatihan wilayah di Indonesia yaitu Zona Timur, Zona Tengah, Zona Barat, dan Zona Nasional dengan berbagai macam jenis disabilitas. Tujuan dilaksanakannya sekolah riset ini antara lain adanya gerakan riset inklusif DPO (*Disabled People Organization*), peningkatan keterampilan atau keahlian dalam pengembangan riset, serta membangun dan memperkuat jaringan riset antar DPO. Target

kelas riset ini adalah menghasilkan pemimpin riset yang mampu mengadvokasi berdasarkan data lapangan.

Pelaksanaan Sekolah riset bagi penyandang disabilitas ini terbagi menjadi dua jenis kelas yaitu kelas intensif dan kelas jejaring sebagaimana dapat dilihat pada table 2 di bawah ini:

Table 2. Pelaksanaan Sekolah Riset

No	Jenis Kelas	Peserta	Topik
1	Kelas Intensif	21 orang	1. Isu-isu disabilitas, 2. Metode riset 3. logika riset, 4. proposal riset, 5. menyusun pertanyaan riset, 6. Pengambilan data 7. Proses penelitian; termasuk perspektif GEDSI (Gender Equality, Disability, and Social Inclusion) interseksional
2	Kelas jejaring	123 orang	1. Peran riset 2. Pelaksanaan riset, termasuk pelaksanaan riset oleh disabilitas, 3. evaluasi terkait hambatan & tantangannya

Kegiatan sekolah riset ini menuntut keseriusan peserta dan oleh karena itu, dilakukan pembatasan peserta dengan melalui proses seleksi. Dalam kegiatan ini peserta berpartisipasi aktif dalam mengikuti kelas riset ini yaitu merancang pelaksanaan dan mengusulkan tema pembelajaran. Tahap akhir dari kegiatan sekolah riset ini adalah evaluasi yang bertujuan untuk mengkaji efektifitas kegiatan sekolah riset ini, dan mengetahui aspek-aspek yang belum tercapai yang dapat dijadikan sebagai dasar untuk pelaksanaan kegiatan selanjutnya. Berdasarkan hasil wawancara dengan Internal dan Staf SAPDA, evaluasi dimulai dengan refleksi terhadap pembelajaran yang telah diikuti untuk mengetahui kekurangan maupun kelebihan dalam kegiatan ini, dan mengetahui inovasi baru terkait isu-isu yang sedang tren/ menarik.

d. Sekolah Perempuan Disabilitas

Program pemberdayaan selanjutnya yang dikembangkan oleh SAPDA adalah Sekolah Perempuan Disabilitas yang berusia 18-40 tahun dengan dukungan *Women Fund Asia* (WFA). Kegiatan yang diselenggarakan pada bulan Januari - Mei 2025 secara daring (*via zoom*) ini melibatkan 20 perempuan disabilitas dari seluruh Indonesia dengan berbagai ragam disabilitas yaitu; 10 disabilitas fisik, 5 disabilitas sensorik netra, dan 5 disabilitas sensorik rungu/tuli. Tujuan program sekolah riset ini Adalah untuk meningkatkan kapasitas dan memberdayakan perempuan penyandang disabilitas agar mereka dapat berpartisipasi penuh dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk riset dan advokasi. Berdasarkan hasil wawancara dengan tim WDCC dan WFA menunjukkan bahwa program ini dilaksanakan melalui proses yang terencana dengan baik, di mana dalam proses perencanaan melibatkan komunitas disabilitas dan ahli di bidang feminisme dan isu disabilitas. Peserta program ini mencakup berbagai jenis disabilitas dan kelompok usia muda. Kurikulum dikembangkan secara komperehensif yang mencakup aspek personal, sosial, gender, dan kesehatan reproduksi. Program ini diharapkan dapat menjadi bekal bagi perempuan disabilitas untuk mengembangkan pemahaman diri, meningkatkan kesadaran akan hak-hak mereka, dan memperkuat kapasitas mereka. Metode yang digunakan dalam Program sekolah perempuan disabilitas mencakup pemaparan materi, diskusi interaktif, serta penugasan dengan fasilitas moderator/fasilitator. Dalam pelaksanaannya, sekolah perempuan disabilitas ini terbagi menjadi 3 tahapan atau alur kegiatan yaitu;

1. Penyampaian materi dan kegiatan pembelajaran berfokus pada pemberdayaan perempuan disabilitas dengan membantu mereka memahami identitas dan peran mereka di dunia,
2. Peserta sekolah Perempuan disabilitas yang berjumlah 20 orang menyusun Rencana Tindak Lanjut (RTL) yang akan mereka implementasikan di komunitas masing-masing,

3. Fokus pada pembahasan isu Kesehatan Reproduksi dan Seksualitas.

Antusiasme dan respons positif dari peserta sekolah perempuan disabilitas (SPD) menunjukkan bahwa program ini berhasil memenuhi kebutuhan informasi dan pemberdayaan bagi perempuan disabilitas muda. Rangkaian pertanyaan evaluasi dan indikator yang diterapkan oleh penyelenggara pelatihan menunjukkan pendekatan yang berpusat pada peserta dan berorientasi pada peningkatan berkelanjutan. Mereka tidak hanya berupaya mengukur pemahaman materi, tetapi juga menggali pengalaman belajar secara keseluruhan, termasuk preferensi, tantangan, dan saran perbaikan.

3. Peran SAPDA dalam mendukung Inklusi Sosial

Perempuan disabilitias sering mendapatkan stigma negatif dari masyarakat yang memandang mereka sebagai individu yang lemah, bergantung, dan tidak memainkan peran penting dalam masyarakat. Akibatnya, Perempuan disabilitas mengalami kesulitan perempuan disabilitas dalam menikmati hak-hak seperti pendidikan yang tepat, layanan kesehatan yang memadai, fasilitas yang mudah dijangkau, kesempatan kerja yang setara, serta hak-hak yang mereka miliki sebagai perempuan dan warga negara adalah tantangan utama yang dihadapi (Sapda, 2025).

Oleh karena itu, SAPDA berupaya untuk menghilangkan stigma tersebut dengan melakukan kegiatan pemberdayaan Perempuan dengan mengembangkan program berbasis inklusi sosial, sehingga Perempuan disabilitas diharapkan mendapatkan kesetaraan dalam mengakses hak-hak mereka sehingga dapat meningkatkan taraf hidup mereka. Program-program yang sudah dikembangkan dan dilaksanakan oleh SAPDA baik untuk Perempuan maupun anak penyandang disabilitas merupakan bentuk nyata dari peran penting SAPDA dalam mendukung inklusi sosial.

Sebagaimana dinyatakan oleh PBB bahwa inklusi sosial sebagai Tindakan untuk meningkatkan partisipasi dalam masyarakat terutama untuk golongan masyarakat yang kurang

beruntung. SAPDA telah melakukan Tindakan untuk meningkatkan partisipasi perempuan penyandang disabilitas yang merupakan bagian dari masyarakat kurang beruntung dalam berbagai program pemberdayaan. Sekolah Perempuan yang didesain dengan kurikulum yang terstruktur dengan pendekatan yang komprehensif, mencakup aspek personal, sosial, gender, dan kesehatan reproduksi ini berpotensi menjadi wadah penting bagi perempuan disabilitas untuk mengembangkan pemahaman diri, meningkatkan kesadaran akan hak-hak mereka, dan memperkuat kapasitas mereka.

Begitu juga dengan program lain seperti sekolah riset yang bertujuan membekali Perempuan disabilitas dengan kemampuan untuk melakukan riset, sehingga penyandang disablitas ini dapat memiliki kemampuan sebagai peneliti dan bukan lagi hanya sebagai objek dan subyek penelitian. Partisipasi aktif yang dilakukan oleh peserta ini berkorelasi positif dengan peningkatan signifikan dalam kemampuan menyusun proposal riset. Proses latihan dan mentoring yang dilakukan dalam kegiatan ini terbukti efektif dalam mentransformasi pemahaman peserta, bahkan bagi mereka yang sebelumnya memiliki kendala dalam penyusunan proposal. Degan kata lain, kegiatan pelatihan ini yang telah melibatkan Perempuan disabilitas untuk berpartisipasi dalam belajar melakukan riset telah meningkatkan kapasitas sehingga penyandang disabilitas memiliki akses dan kesempatan yang sama dengan non disabilitas dalam pengembangan diri. Dan ini menjadi bukti bahwa kegiatan pemberdayaan ini memberikan dampak positif bagi perempuan disabilitas.

Hal ini sejalan dengan salah satu prinsip inklusi sosial yaitu meningkatnya terhadap berbagai sumber dan dapat mengambil manfaat dari berbagai upaya pengembangan. Program pengembangan yang dilakukan SAPDA juga sesuai dengan prinsip inklusi sosial ini, yaitu mengurangi hambatan yang dihadapi Perempuan disabilitas baik halangan terkait dengan institusi maupun social yang ditunjukkan dari kegiatan pengadilan inklusif ramah disabilitas. Melalui kegiatan ini SAPDA berperan penting dalam

mengawal implementasi Undang-Undang Nomor 8 tentang Hak-hak Penyandang Disabilitas yang dalam pelaksanaan membutuhkan peraturan dan pedoman praktis yang mendorong pengembangan Peraturan Pemerintah Nomor 39 Tahun 2020, dengan fokus pada Akomodasi yang Layak bagi Penyandang Disabilitas dalam Sistem Peradilan. Lahirnya Peraturan Pemerintah tersebut memberikan dampak yang cukup signifikan bagi masyarakat penyandang disabilitas yang sedang menghadapi kasus hukum. Ketersediaan akomodasi yang layak bagi disabilitas berarti menghilangkan hambatan untuk mengakses Lembaga hukum.

Pada dasarnya inklusi bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang mendukung hak asasi manusia, dan SAPDA sudah mengambil peran penting dalam mengimplementasikan masyarakat inklusif terutama untuk perempuan dan anak disabililitas. Meskipun menghadapi kendala baik internal maupun eksternal SAPDA tetap mendukung inklusi sosial.

Penutup

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa SAPDA JOGJA memiliki peran penting dalam mendukung inklusi sosial untuk perempuan disabilitas tidak lepas dari beberapa kegiatan yang terencana dan melibatkan banyak pihak. Kegiatan yang dilakukan yaitu pengadilan inklusif ramah disabilitas, pendampingan anak disabilitas dan keluarga dengan anak disabilitas, sekolah riset bagi penyandang disabilitas, dan sekolah perempuan disabilitas. Kegiatan-kegiatan tersebut merupakan bentuk implementasi dari prinsip inkusi social yaitu mengikutsertakan Perempuan difabel dalam berpartisipasi dalam upaya pemberdayaan masyarakat penyandang disabilitas sehingga mengurangi kesenjangan akses sumber daya (baik lembaga maupun sosial) dan kesempatan pengembangan diri dan secara tidak langsung juga mewujudkan prinsip "*Leaving no one behind*" yang menjadi motto yang dicanangkan oleh PBB dalam mempromosikan inklusif. Hal ini juga sejalan dengan SAPDA yang memiliki visi untuk mewujudkan masyarakat inklusif atas dasar persamaan hak asasi manusia,

terutama bagi perempuan, penyandang disabilitas, dan anak. Dengan implementasi prinsip inklusi sosial ini, diharapkan dapat meningkatkan kualitas hidup dan pemenuhan hak-hak mereka.

Daftar Pustaka

Andriani, N. S., Izzati, A. R., & Sekartaji, H. (2024). *Transformasi Keadilan: Perjalanan Pendampingan Menuju Pengadilan Inklusif di Indonesia*. Yogyakarta: SAPDA.

Anlianna, Sunanto, Nursalim, M., & Rahmasari, D. (2023). Problems Of Children With Intellectual And Mental Disabilities At School. *Jurnal Sentra Cendekia*, *4*(2), 80–92. https://doi.org/10.31331/sencenivet.v4i2.2655

Ardiyantika, S. (2016). Strategi Advokasi Perempuan Difabel Korban Kekerasan di SAPDA. *Journal of Disability Studies*, *3*(2), 139–162. https://doi.org/10.14421/ijds.030203

Australia Award. (2023). *Pre-interview Information Sheet No 5: Social Inclusion – a Development Principle (GEDSI)*. https://australiaawardsafrica.org/wp-content/uploads/2023/09/05%20Social%20Inclusion.pdf

Grogan, C., Campbell, C., Wilczak, A. H., Fox, E., & Melnik, J. W. (2020). *Social Inclusion and Quality of Life for Individuals with Intellectual or Developmental Disabilities*. Urban and Community Studies Institute: University of New Brunswick. https://www.unb.ca/initiatives/_assets/documents/ucsi/social-inclusion.pdf

Inklusi. (2024). *Buku Pegangan Penerapan Strategi Pengarusutamaan Gender, Disabilitas dan Inklusi Sosial dalam Pembangunan*. INKLUSI.

Ivers, L. (2024). Understanding Poverty. *Social Inclusion*. https://www.worldbank.org/en/topic/social-inclusion

Kaban, H. D. (2024). *Perempuan Disabilitas Berpotensi Alami Diskriminasi Berlapis*. Antara News.

Kementerian Kesehatan RI. (2014). *Situasi Penyandang Disabilitas*. Jakarta: Kementerian Kesehatan RI.

Latifah, N. A. (2024). *Peran Lembaga Swadaya masyarakat dalam Menunjang Good Governance untuk Pemberdayaan masyarakat (Studi Pada LSM Gerakan masyarakat Bawah Indonesia Lampung Tengah)* [IAIN Metro]. https://repository.metrouniv.ac.id/id/eprint/10427/

Leverty, S. (2008). *LSM, PBB dan APA*. https://www.apa.org/international/united-nations/publications

Maulana, R. A., & Wasisto, J. (2019). Peran SAPDA Terhadap Kaum Difabel Dalam Pemenuhan Aksesibilitas Informasi. *Jurnal Ilmu Perpustakaan*, *8*(3), 1–10.

Muhamad, N. (2024). *Masih Ada Kekerasan Terhadap Perempuan Disabilitas, ini Sebarannya*. Katadata Media Network.

Ningrum, D. F. (2019). Kegiatan Inklusi Sosial di Perpustakaan Ganesha SMA N 1 Jetis Bantul. *UNILIB: Jurnal Perpustakaan*, *10*(2), 123–131. https://doi.org/10.20885/unilib.vol10.iss2.art9

Nurhaeni, I. D. A., Wiratama, P., Putri, I. S., Nurdin, A., Mulyadi, A. W. E., Haryani, T. N., & Sudibyo, D. P. (2023). Defining Social Inclusion for People with Disabilities in Governance: Scoping and Thematic Literature Review. *BISNIS & BIROKRASI: Jurnal Ilmu Administrasi dan Organisasi*, *30*(2), 75–87. https://doi.org/10.20476/jbb.v30i2.1375

Pratiwi, A. D. C. (2024). Kerentanan Perempuan Penyandang Disabilitas Terhadap Kekerasan Seksual. *Themis: Jurnal Ilmu Hukum*, *2*(1), 7–12. https://doi.org/10.70437/themis.v2i1.561

Ra'is, D. U. (2017). Peta Inklusi Sosial dalam Regulasi Desa. *Reformasi*, *7*(2), 88–106. https://doi.org/10.33366/rfr.v7i2.803

Rimmerman, A. (2012). *Social Inclusion of People with Disabilities National and International Perspectives*. Cambridge Disability Law and Policy Series: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139035668

Salim, & Syahrum. (2012). *Metode Penelitian Kualitatif: Konsep dan Aplikasi dalam Ilmu Sosial, Keagamaan, dan Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media.

Sapda. (2016). *Buku Saku Kekerasan Terhadap Perempuan Disabilitas* (4 ed.). Yogyakarta: SAPDA.

Sapda. (2021). *Catatan Tahunan Penanganan Kekerasan Berbasis Gender & Disabilitas Yayasan SAPDA*. Yogyakarta: SAPDA.

Sapda. (2022). *[Pers Rilis] Riset SAPDA Dorong Pemenuhan Hak Anak Disabilitas*. https://sapdajogja.org/2022/11/riset-sapda-dorong-pemenuhan-hak-anak-disabilitas/

Sapda. (2025). *Perempuan Disabilitas Bergerak: 20 Perempuan Penyandang Disabilitas dari Seluruh Indonesia Ikuti Sekolah Perempuan Disabilitas Tahap Pertama yang Diselenggarakan oleh SAPDA dengan dukungan Women's Fund Asia (WFA)*. https://sapdajogja.org/

SETARA Institute. (2025). *Indonesia Social Inclusion Index (IISI): Executive Summary*. Jakarta: SETARA Institute.

Tataung, J. A. (2024). Peran Manajemen Gereja Terhadap Kaum Disabilitas dan Akses Ke Dalam Pelayanan Gereja. *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, *10*(8), 59–65. https://doi.org/10.5281/zenodo.11063726

The *World Bank*. (2013). *Inclusion Matters: The Foundation For Shared Prosperity*. Washington: International Bank for Reconstruction and Development. https://documents1.worldbank.org/curated/en/114561468154469371/pdf/Inclusion-matters-the-foundation-for-shared-prosperity.pdf

Utami, D. (2020). *Lembaga Swadaya masyarakat dalam Pemberdayaan Komunitas Kampung Hijau di Kelurahan Panjang Utara Kota Bandar Lampung* [UIN Raden Intan]. https://repository.radenintan.ac.id/9700/

Widijantoro, J., Riyadi, E., Syafi'ie, Purwanti, & Rudiana, P. A. (2021). *Buku Saku Akomodasi yang Layak bagi Penyandang Disabilitas dalam Proses Peradilan* (1 ed.). Yogyakarta: Sigab.

04

EVALUASI EFEKTIVITAS OPAC INLIS LITE DI DINAS PERPUSTAKAAN DAN KEARSIPAN KOTA YOGYAKARTA BERDASARKAN *RECALL* DAN *PRECISION*

Fatimatuz Zahro & Ahmad Anwar

Pendahuluan

Di era modern ini, perkembangan teknologi informasi berlangsung sangat pesat dan membawa dampak besar dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam hal pertukaran informasi. Perkembangan ini memberi pengaruh besar di berbagai bidang, seperti bisnis, pendidikan, dan tentu saja, perpustakaan. Perpustakaan memegang peran penting sebagai pusat informasi dan sumber referensi bagi masyarakat. Dengan berkembangnya kebutuhan informasi, perpustakaan harus mampu menyesuaikan diri melalui pemanfaatan teknologi informasi. Menurut Supriyanto (2008) perpustakaan tidak hanya menyimpan informasi dalam bentuk tercetak, tetapi juga dalam format elektronik dan audio visual, serta mengelola sistem temu kembali informasi agar pengguna dapat menemukan dokumen yang dibutuhkan dengan lebih mudah. Temu kembali informasi sendiri merupakan proses penting dalam membantu pengguna

memperoleh informasi yang relevan sesuai dengan kebutuhannya (Marwiyah, 2020).

Tanpa adanya sistem ini, pengguna akan kesulitan dalam mencari dan menemukan informasi yang diinginkan. Oleh karena itu, perpustakaan menyediakan katalog sebagai alat bantu pencarian koleksi. Pada awalnya, katalog perpustakaan berbentuk cetak, namun seiring waktu dan kebutuhan efisiensi, katalog tersebut bertransformasi menjadi bentuk elektronik yang terintegrasi melalui sistem *Online Public Access Catalogue* (OPAC) (Widiyastuti, 2019).

OPAC menjadi bagian penting dari sistem otomasi perpustakaan modern. Melalui OPAC, pengguna dapat mencari koleksi seperti buku, artikel, dan sumber informasi lain secara online tanpa harus datang langsung ke perpustakaan. OPAC berisi berbagai data bibliografis, mulai dari judul, pengarang, edisi, penerbit, hingga informasi lokasi koleksi yang memudahkan pengguna dalam menelusuri bahan yang mereka butuhkan (Wells, 2007).

OPAC berfungsi sebagai antarmuka yang memudahkan pengguna untuk berinteraksi dengan koleksi perpustakaan (Chowdhury, 2010). Salah satu contoh nyata penerapan teknologi ini adalah di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta yang berlokasi di Jalan Suroto No. 9, Kotabaru. Sejak tahun 2019, perpustakaan ini telah menggunakan sistem otomasi berbasis INLIS Lite dan saat ini mengoperasikan versi 3.1. Menurut Kudeikina (2024) peran perpustakaan umum dalam masyarakat adalah sebagai akses informasi, pendidikan dan literasi. Perpustakaan ini berfungsi sebagai jembatan antara masyarakat lokal dan dunia informasi di era yang cepat berubah, serta berperan sebagai ruang untuk pengembangan masyarakat, di mana pengguna beralih dari peran pasif menjadi lebih proaktif dalam mencari dan memanfaatkan informasi (Hosen, 2024).

Berkat lokasinya yang strategis di pusat kota, Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta juga aktif bekerja

sama dengan berbagai organisasi untuk mendukung program-program pendidikan di daerah tersebut. Dalam pengembangan sistem temu kembali informasi, efektivitas pencarian dokumen diukur melalui prinsip *recall* dan *precision*. Menurut Pendit (2018) *recall* mengukur seberapa banyak dokumen relevan yang berhasil ditemukan dalam proses pencarian, sedangkan *precision* mengukur seberapa tepat hasil pencarian tersebut dalam memberikan informasi yang benar-benar sesuai kebutuhan pengguna. *Precision* adalah proporsi jumlah total dokumen relevan dalam koleksi terhadap jumlah dokumen relevan yang diambil. *Recall* adalah proporsi jumlah total dokumen relevan dalam koleksi terhadap jumlah dokumen relevan yang diambil (Arora, 2016).

Dalam sistem OPAC berbasis INLIS Lite yang digunakan di Perpustakaan Kota Yogyakarta, pengguna dapat mencari informasi seperti judul, subjek, pengarang, penerbit, tahun terbit, nomor telepon, ISBN, hingga nomor barcode. Dalam penggunaan OPAC ini, peneliti mengamati bahwa untuk pencarian judul digunakan dua pendekatan, yaitu bahasa terkontrol dan bahasa alamiah.

Pemilihan subjek berbasis bahasa terkontrol dilakukan karena berdasarkan wawancara dengan pustakawan, data mengenai subjek yang sering dicari pemustaka tidak tersedia, yang ada hanya data mengenai subjek yang sering dipinjam. Subjek yang sering dipinjam ini diasumsikan sebagai indikator relevansi terhadap kebutuhan pemustaka. Temuan dari wawancara pada 2 April 2024 menunjukkan bahwa pemustaka lebih sering menggunakan OPAC untuk pencarian sederhana, tanpa memanfaatkan fitur pencarian lanjutan yang tersedia. Lebih jauh, berdasarkan wawancara dengan pustakawan bidang 2 berinisial "A" pada 16 Desember 2024, diketahui bahwa ketidakonsistenan dalam penggunaan subjek untuk katalog koleksi menjadi salah satu faktor yang mempersulit pemustaka dalam menemukan informasi yang mereka butuhkan. Penelitian

terkait evaluasi efektivitas OPAC di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta sebelumnya belum pernah dilakukan. Menurut Wirawan (2012).

Tujuan evaluasi adalah untuk menilai dampak program terhadap masyarakat, menentukan apakah program telah berjalan sesuai dengan rencana, dan menentukan apakah implementasinya mematuhi standar yang ditetapkan. Hal inilah yang mendorong peneliti untuk melakukan eksperimen mengenai tingkat keefektifan sistem OPAC dalam mendukung proses temu kembali informasi di perpustakaan tersebut. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran serta solusi untuk meningkatkan kemudahan akses informasi bagi pemustaka.

Penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Iryanto (2013) dengan judul "Evaluasi Kualitas *Recall* Dan *Precision* OPAC Software IBRA V.3 di Perpustakaan Terpadu Poltekkes Kemenkes Yogyakarta menggunakan metode eksperimen. Teknik pengumpulan data yang digunakan meliputi wawancara, observasi, dan dokumentasi. Berdasarkan hasil analisis, tingkat *precision* 92,78% yang termasuk dalam kategori sangat baik (rentang 75.1% hingga 100%), sementara itu, nilai *recall* dengaan pendekatan subyek pada OPAC IBRA V.3 di Perpustakaan Terpadu Poltekkes Kemenkes Yogyakarta menunjukkan angka 65,6%, yang masuk dalam kategori cukup baik (rentang 50.1% hingga 100%). Kedua penelitian oleh Nadiya Putri (2018) dengan judul "Evaluasi Efektivitas OPAC Berbasis INLISLite di Grahatama Pustaka Yogyakarta Berdasarkan *recall* dan *Precision*". Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan metode eksperimen, sementara data diperoleh melalui observasi, wawancara, tes, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kolom pencarian judul rata-rata *recall* mencapai 77,65003% dan rata-rata *precision* sebesar 82,002735%. Sedangkan pada kolom pencarian subjek rata-rata *recall* 90,11648% dan rata-rata *precision* sebesar 94,13283%. Proses temu kembali melalui OPAC INLISLite di Perpustakaan Grahatama Yogyakarta menunjukkan

bahwa presentase *recall* dan *precision* lebih tinggi dari rata-rata dengan nilai diatas 75%. Persamaan penelitian sebelumnya dengan penelitian ini ada pada metode penelitian yaitu sama-sama menggunakan metode kuantitatif dan menggunakan tinjauan evaluasi yaitu *recall* dan *precision*. Sedangkan perbedaan penelitian sebelumnya dengan penelitian ini ada pada tempat penelitiannya. Pada penelitian yang pertama mengkaji software IBRA V.3 sedangkan pada penelitian ini mengkaji software INLIS Lite.

Pembahasan

Dalam penelitian ini, subjek yang menggunakan bahasa terkontrol dan subjek yang menggunakan bahasa alamiah dipilih dari sepuluh kelas utama DDC, dengan tiga subjek dipilih dari masing-masing dari sepuluh nomor kelas utama, sehingga jumlah subjek keseluruhan adalah 30 subjek. Pada 11 hingga 20 Februari 2024, penelitian dilakukan di Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta untuk mengukur *recall* dan *precison* OPAC berbasis INLIS Lite versi 3.1. Untuk menghitung presentase *recall* dan *precision*, peneliti menggunakan *Microsoft Excel.*

Lancaster (1979) dalam Pendit (2008) merumuskan matriks sebagai ukuran *recall-precision* berikut ini:

Recall = [a/(a+c)] x 100

Precision = [a/(a+b)] x 100

Hasil Pencarian subjek yang menggunakan bahasa terkontrol pada ruas pencarian judul

tabel 2. subjek yang menggunakan bahasa terkontrol

No	Subjek	A	B	C	*Recall*	*Precision*	Waktu
1	Penelitian, Metode	0	0	5	0	0	0.73983693122864 detik
2	Ilmu Komputer	2	0	0	100	100	0.87705492973328 detik
3	Komputer--Perangakat Lunak	0	0	17	0	0	0.68531703948975 detik
4	Filsafat Manusia	2	0	0	100	100	0.99369621276855 detik

5	Motivasi Psikolog	0	0	2	0	0	0.70930504798889 detik
6	Filsafat Yunani	2	0	0	100	100	0.71166586875916 detik
7	Akhlak	49	0	0	100	100	0.645427942276 detik
8	Nabi Dan Rasul	20	3	0	100	86.95652	1.4145112037659 detik
9	Al-Quran--Cerita-Cerita	0	0	4	0	0	1.2028410434723 detik
10	Dongeng	160	78	4	97.56098	67.22689	0.7740650177002 detik
11	Cerita Bianatang	6	0	47	11.32075	100	1.0727891921997 detik
12	Investasi	33	9	0	100	78.57143	0.6591968536377 detik
13	Bahasa Inggris--Tata Bahasa	0	0	0	0	0	
14	Kosakata	11	1	0	100	91.66667	0.64697098731995 detik
15	Bahasa Inggris	64	11	0	100	85.33333	0.65637993812561 detik
16	Matematika	77	26	1	98.71795	74.75728	0.74932193756104 detik
17	Hewan	91	61	38	70.54264	59.86842	1.2267339229584 detik
18	Dinosaurus	36	27	0	100	57.14286	0.71581411361694 detik
19	Manajemen	185	125	6	96.85864	59.67742	0.66007590293884 detik
20	Kesehatan	125	47	3	97.65625	72.67442	0.67289090156555 detik
21	Masakan	51	3	13	79.6875	94.44444	0.70237112045288 detik
22	Komik	143	31	0	100	82.18391	0.68648314476013 detik
23	Fotografi	10	3	0	100	76.92308	0.7414391040802 detik
24	Musik	11	5	6	64.70588	68.75	0.69978880882263 detik

25	Fiksi Indonesia	0	0	0	0	0	
26	Fiksi Inggris	0	0	0	0	0	
27	Fiksi Jepang	0	0	0	0	0	
28	Biografi	54	32	0	100	62.7907	0.87830901145935 detik
29	Kisah Perjalanan	4	1	0	100	80	1.1628940105438 detik
30	Indonesia—Sejarah	0	0	0	0	0	
	Jumlah				**1917.051**	**1698.967**	

Sumber : Olah data peneliti pada tahun 2025

Berdasarkan tabel perhitungan *recall* dan *precision* yang diperoleh dari hasil pencarian subjek yang menggunakan bahasa terkontrol pada ruas pencarian judul bahwa rata-rata *recall* adalah 63,90169 dan *precision* 56,63225. Rata-rata waktu yang diperlukan sistem dalam melakukan pencarian subjek yang menggunakan bahasa terkontrol pada ruas pencarian judul adalah 0,689506 detik.

Hasil Pencarian subjek menggunakan bahasa alamiah pada ruas pencarian judul

berikut adalah hasil dari perhitungan *Recall* dan *Precision* dengan kata kunci subjek berdasarkan bahasa alamiah:

Tabel 3. subjek menggunakan bahasa alamiah

No	Subjek	A	B	C	Recall	Precision	Waktu
1	Metode Penelitian	23	15	5	82,14286	60.52632	0.98879313468933 Detik
2	Ilmu Komputer	2	0	0	100	100	0.93248701095581 Detik
3	Perangkat Lunak	7	0	17	29.16667	100	0.72843313217163 Detik
4	Psikologi	68	36	0	100	65.38462	0.74203300476074 Detik
5	Filsafat Manusia	2	0	2	50	100	0.68748998641968 Detik
6	Filsahat Yunani	2	0	0	100	100	0.70722603797913 Detik

7	Akhlak	49	0	0	100	100	0.74500298500061 Detik
8	Nabi Dan Rasul	20	3	0	100	86.95652	0.82610106468201 Detik
9	Al-Quran	7	0	4	63,63363	100	0.70228004455566 Detik
10	Dongeng	160	78	4	97,56098	67.22689	0.69861006736755 Detik
11	Cerita Binatang	6	0	47	11,32075	100	0.94925999641418 Detik
12	Investasi	33	9	0	100	78.57143	0.64532113075256 Detik
13	Tata Bahasa	29	1	0	100	96.66667	0.69275498390198 Detik
14	Kosakata	11	1	0	100	91.66667	0.72078204154968 Detik
15	Bahasa Inggris	64	11	0	100	85.33333	1.0188879966736 Detik
16	Matematika	77	26	1	98,71795	74.75728	0.84247803688049 Detik
17	Hewan	91	61	38	70,54264	59.86842	0.90561389923096 Detik
18	Dinosaurus	36	27	0	100	57.14286	1.4112529754639 Detik
19	Manajemen	183	125	6	96,8254	59.41558	0.7255871295929 Detik
20	Kesehatan	125	47	3	97,65625	72.67442	0.86487102508545 Detik
21	Masakan	51	3	13	79,68754	94.44444	0.81325697898865 Detik
22	Komik	143	31	0	100	82.18391	0.64830589294434 Detik
23	Fotografi	10	3	0	100	76.92308	0.73071098327637 Detik
24	Musik	11	5	6	64,70588	68.75	0.72225785255432 Detik
25	Novel Indonesia	1	0	0	100	100	0.69943690299988 Detik
26	Novel Inggris	0	0	0	0	0	0
27	Novel Jepang	0	0	0	0	0	0
28	Biografi	54	32	0	100	62.7907	0.97961115837097 Detik

29	Kisah Perjalanan	4	1	0	100	80	0.70406007766724 Detik
30	Sejarah Indonesia	10	4	0	100	71.42857	0.79349613189697 Detik
	Jumlah				**2441,963**	**2292.712**	

Sumber : olah data peneliti pada tahun 2025

Berdasarkan tabel perhitungan *recall* dan *precision* yang diperoleh dari hasil pencarian subjek menggunakan bahasa alamiah bahwa rata-rata *recall* adalah 81,39877 dan *precision* 76,42372. Rata-rata waktu yang diperlukan sistem dalam melakukan pencarian subjek menggunakan bahasa alamiah adalah 0,727764 detik.

Hasil Komparasi antara subjek menggunakan bahasa terkontrol dan bahasa alamiah pada ruas pencarian judul

Hasil komparasi antara penggunaan bahasa terkontrol dan bahasa alamiah pada ruas pencarian judul menunjukkan perbedaan signifikan dalam hal efektivitas sistem temu kembali informasi yang diukur melalui indikator *precision*. Subjek pencarian yang menggunakan bahasa terkontrol menghasilkan nilai *precision* rata-rata sebesar 57, yang berada dalam kategori ketepatan kurang efektif (34–67). Hal ini menunjukkan bahwa meskipun dokumen yang ditampilkan oleh sistem cukup banyak, proporsi dokumen yang benar-benar relevan relatif rendah. Rendahnya *precision* pada penggunaan bahasa terkontrol ini dapat disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya kurangnya pemahaman pemustaka terhadap terminologi baku dalam sistem klasifikasi, serta kemungkinan ketidaksesuaian antara istilah pencarian dengan metadata yang digunakan dalam OPAC.

Sebaliknya, penggunaan bahasa alamiah menghasilkan nilai *precision* rata-rata sebesar 76, yang tergolong dalam kategori efektif (68–100). Temuan ini menunjukkan bahwa pencarian menggunakan bahasa yang lebih natural atau sehari-hari cenderung menghasilkan hasil yang lebih akurat dan relevan. Dalam konteks sistem temu kembali berbasis INLIS Lite, hal ini menekankan pentingnya sistem

yang adaptif terhadap cara berpikir dan berbahasa pengguna. Semakin natural bahasa yang digunakan dalam pencarian, semakin besar kemungkinan sistem mampu mengenali dan mencocokkannya dengan entri metadata yang ada.

Penutup

Berdasarkan hasil analisis, dapat disimpulkan bahwa efektivitas pencarian koleksi pada OPAC berbasis INLIS Lite di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta lebih tinggi ketika pengguna menggunakan bahasa alamiah dibandingkan bahasa terkontrol. Hal ini terlihat dari nilai *recall* dan *precision* yang lebih tinggi pada pencarian dengan bahasa alamiah, yaitu *recall* sebesar 81,40% dan *precision* sebesar 76,42%, dibandingkan dengan pencarian menggunakan bahasa terkontrol yang menghasilkan *recall* sebesar 63,90% dan *precision* sebesar 56,63%. Temuan ini menunjukkan bahwa penggunaan bahasa alamiah memungkinkan sistem menemukan lebih banyak dokumen yang relevan (*recall* tinggi) sekaligus menghasilkan hasil pencarian yang lebih tepat (*precision* tinggi). Dengan demikian, OPAC lebih efektif digunakan oleh pemustaka yang menelusuri koleksi menggunakan bahasa alami, dan hal ini mengindikasikan perlunya pengembangan antarmuka pencarian yang lebih ramah pengguna dan fleksibel terhadap ekspresi bahasa sehari-hari. Lebih lanjut, OPAC INLIS Lite di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta perlu dikembangkan pada fitur pencarian sederhana yang mampu menelusuri seluruh ruas pencarian secara otomatis, sehingga hasil pencarian yang diperoleh menjadi lebih banyak dan relevan bagi pemustaka.

Daftar Pustaka

Arikunto, S. (2013). *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.

Arora, M. (2016). Evaluation of information retrieval *precision* and *recall*. *International Journal of Indian Culture and*

Business Management, *12*(2), 224–235. https://doi.org/10.1504/IJICBM.2016.074482

Chowdhury. (2010). *Introduction Modern Information Retrieval*. London: Facet Publishing.

Hosen, Md. M. (2024). Users' perspectives of public library for a knowledge-based society: Implications for developing countries. *Regional Institute of Information and Knowledge Management*, *9*(02), 158–169. https://doi.org/10.70759/28bx2t54

Iryanto. (2013). *Evaluasi Kualitas Recall dan Precision OPAC Software IBRA V.3 di Perpustakaan Terpadu Poltekkes Kemenkes Yogyakarta*. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Kudeikina, I. (2024). Public Library in Today's World – Social Andlegal Aspects. *Culture Crossroads*, *25*, 59–69. https://doi.org/10.55877/cc.vol25.480

Martin. (2019). *Recall* danPrecision Pada Sistem Temu Kembali Informasi *Online Public Access Catalogue* (OPAC) di Perpustakaan. *Paradigma*, *21*, 77–84.

Marwiyah. (2020). Evaluasi Kapabilitas Dan Efektivitas Online Public Access Catalog (OPAC) Sebagai Sarana Temu Kembali Di Perpustakaan Universitas Islam Negeri Di Indonesia. *IAIN Ponorogo*, *12*(1). https://doi.org/10.21154/pustakaloka.v12i1.1950

Pendit, P. L. (2008). *Perpustakaan Dari A sampai Z*. Jakarta: Cita Karyarasa Mandiri.

Pendit, P. L. (2018). *Memetakan Perkembangan Ilmu Perpustakaan Dan Informasi Di Indonesia: Prosiding Diskusi Keilmuan Perpustakaan Dan Informasi*. Jakarta: ISSIPII.

Putri, N. (2018). *Evaluasi Efektivitas OPAC Berbasis INLIS Lite di Grahatama Pustaka Yogyakarta Berdasarkan Recall dan Precision*. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Sugiyono. (2016). *Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Methods)*. Bandung: Alfabeta.

Sugiyono. (2017). *Metode Penelitian Kuantitatif*. Bandung: Alfabeta.

Supriyanto, W. (2008). *Teknologi Informasi Perpustakaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Taniredja, T. (2014). *Penelitian Kuantitatif (sebuah pengantar)*. Bandung: Alfabeta.

Wells, D. (2007). What is a library OPAC? *Curtin University of Technology*, *25*(4), 386–394. https://doi.org/10.1108/02640470710779790

Widiyastuti, E. Y. (2019). *Evaluasi Sistem Online Public Access Catalogue (OPAC) Ibra V4 Menggunakan Model End- User Computing Satisfaction (EUCS) Di Perpustakaan Umum Kabipaten Bantul*. UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Wirawan. (2012). *Evaluasi: Teori, Model, Standar, Aplikasi, dan Profesi*. Jakarta: Rajawali Press.

05

KETERSEDIAAN DATABASE E-JOURNAL EMERALD DAN PENGARUHNYA TERHADAP PEMENUHAN KEBUTUHAN INFORMASI MAHASISWA FAKULTAS EKONOMI DAN BISNIS ISLAM UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Rahmina Fataya, Muhammad Solihin Arianto

Pendahuluan

Kehadiran perpustakaan saat ini merupakan aspek yang penting sejak diresmikannya Undang-Undang No. 43 Tahun 2007 mengenai perpustakaan, termasuk pada lingkup perpustakaan perguruan tinggi. Undang-undang ini berperan sebagai landasan hukum bagi segala kegiatan yang terkait dengan operasional perpustakaan dan semua unsur yang mendukungnya. Menurut Sulistyo-Basuki (2009) perpustakaan perguruan tinggi adalah perpustakaan yang terletak di area perguruan tinggi, termasuk unit-unit di bawahnya atau lembaga yang memiliki keterkaitan dengan perguruan tinggi tersebut, dengan tujuan utama mendukung pencapaian visi dan misi perguruan tinggi.

Seiring dengan perkembangan produksi pengetahuan yang melimpah, kebutuhan atas informasi menjadi suatu keniscayaan, terutama bagi para sivitas akademika di perguruan tinggi.

Kebutuhan informasi adalah kondisi dalam struktur kognitif seseorang yang muncul ketika terdapat kekurangan informasi atau pengetahuan, baik karena adanya tuntutan tugas maupun dorongan rasa ingin tahu (Yusup & Subekti, 2010, hlm 68). Adanya kekosongan informasi membuat banyak orang ingin memperoleh informasi dengan berbagai cara. Menurut Guha dalam Musfiyah (2020) kebutuhan informasi dapat dianalisis melalui berbagai pendekatan, antara lain *current need approach*, *everyday need approach*, *exhaustic need approach*, dan *catching-up need approach*. Dalam menghadapi tantangan ini, pentingnya informasi akan semakin terasa dan harus senantiasa diikuti perkembangannya. Perpustakaan perguruan tinggi perlu menyediakan informasi dengan mempertimbangkan beberapa aspek, yaitu kerelevanan, berorientasi kepada kebutuhan pengguna, kelengkapan, kemutakhiran dan kerjasama (Yulia & Sujana, 2009, hlm 2.4).

Salah satu institusi yang menyediakan informasi adalah perpustakaan yang bertujuan untuk memastikan bahwa koleksi seperti buku, majalah, jurnal ilmiah dan bahan perpustakaan lainnya, baik analog maupun digital, dapat diakses dengan mudah dan dalam tempo yang sesingkat-singkatnya. Koleksi merupakan komponen utama yang disediakan oleh perpustakaan untuk pemustaka (Julhija, 2022). Oleh karena itu, ketersediaan koleksi yang relevan dengan kebutuhan dapat meningkatkan kepuasan pengguna dan salah satu jenis koleksi yang memainkan peran penting untuk meningkatkan layanan informasi adalah koleksi atau sumber-sumber informasi elektronik. Hal ini sejalan dengan hasil penelitian Dahiru & Mohammed (2020) yang mengidentifikasi bahwa terdapat tingkat aksesibilitas yang tinggi terhadap sumber daya elektronik dalam mendukung aktivitas pendidikan. Salah satu sumber daya elektronik yang biasa ditemui pada perpustakaan perguruan tinggi adalah jurnal elektronik (*e-journal*). Menurut Lukman dalam Astuti (2021) jurnal elektronik atau yang disebut sebagai *e-journal*, adalah

bentuk digital dari jurnal cetak yang memuat informasi dengan format teks maupun gambar.

Menurut Gyesi (2020) prasyarat penting bagi perpustakaan perguruan tinggi dalam menyajikan sumber daya dan menyediakan layanan informasi yang efisien adalah terpenuhinya kebutuhan informasi pemustaka. Oleh sebab itu, perpustakaan perguruan tinggi perlu memberikan akses ke pangkalan data *e-journal* sebagai bentuk dukungan terhadap kebutuhan informasi sivitas akademika. Ketersediaan jurnal elektronik pada perpustakaan perguruan tinggi menjadi keniscayaan karena jenis koleksi ini menyediakan hasil penelitian terbaru, dapat diakses kapan saja, serta mudah diperoleh melalui berbagai *online database*. Selain itu, proses publikasi jurnal elektronik berlangsung lebih cepat dibandingkan dengan buku. Ketersediaan pangkalan data *e-journal* menunjukkan kesiapan perpustakaan perguruan tinggi dalam menyediakan koleksi yang releven dengan kebutuhan pemustaka (Azizah, 2021). Layanan ini diberikan selain untuk memenuhi kebutuhan informasi mahasiswa, juga untuk mendukung perpustakaan dalam meningkatkan reputasi dan akreditasi Perpustakaan Perguruan Tinggi (Rizki dkk, 2023). Sejumlah keunggulan pangkalan data *e-journal* ini telah mendorong Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga melanggan berbagai pangkalan data *e-journal* lebih dari satu setengah dekade yang lalu.

Hingga saat ini, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah melanggan tujuh *database e-journal* untuk memenuhi kebutuhan informasi pemustaka. Adapun *database* yang dilanggan yakni Emerald, Cambridge University Press, American Chemical Society, Arab World Research Source, Taylor & Francis, JSTOR Complete Archive Collection, dan SCOPUS. Dalam penelitian ini, peneliti hanya memfokuskan pada satu *database*, yaitu database Emerald. Emerald merupakan *database* yang memuat *e-book, e-journal, case study,* dan konten akses terbuka dalam berbagai subyek, seperti *Accounting, Finance &*

Economics; Healt and Social Care Journals; Marketing; Education; Library Studies, Operations, Logistic & Quality; Information & Knowledge Management. Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sampai saat ini telah melanggan database Emerald dengan jumlah tujuh subjek yang terdiri 162 judul. Dari tujuh subjek yang tersedia, beberapa subjek mengarah pada kebutuhan informasi mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam. Adapun subjek yang relevan antara lain akuntasi, ekonomi, keuangan, dan pemasaran.

Pada tanggal 13 Februari 2025, peneliti melakukan wawancara dengan 21 mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Wawancara dilakukan dengan mahasiswa FEBI mulai dari angkatan 2021 hingga 2024 dan juga dari berbagai program studi, antara lain Ekonomi Syariah, Perbankan Syariah, Manajemen Keuangan Syariah, dan Akuntasi Syariah. Berdasarkan hasil wawancara, 11 mahasiswa mengatakan tidak mengetahui apa itu pangkalan data *e-journal* Emerald, bahkan baru mendengar Emerald saat diwawancarai oleh peneliti. Selain itu, lima mahasiswa mengetahui adanya database e-journal Emerald namun belum pernah mengakses Emerald dan lima mahasiswa lainnya menggunakan Emerald untuk mencari referensi jurnal internasional.

Jika hasil wawancara di atas dihubungkan dengan laporan tahunan dari pihak Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, maka ditemukan adanya data dan informasi yang berbeda. Misalnya, laporan tahunan yang ditulis Azizah (2023) yang berjudul Analisis Statistik Keterpakaian *Database* Online Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2023 disebutkan bahwa database e-journal Emerald merupakan *database* yang memiliki persentase paling besar dalam penggunaan konten yang sesuai, yaitu 85%. Artinya, pemustaka mendapatkan jurnal yang sesuai dan relevan dengan informasi yang diperlukan. Kemudian, merujuk pada data yang lebih mutakhir berdasarkan wawancara peneliti dengan Koordinator Bidang (Kobid) Layanan Teknis

Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dikemukakan bahwa pada periode Januari-Oktober 2024 diketahui jumlah akses pada database Emerald sebanyak 17.684 akses (hasil wawancara dengan ibu Astuti tanggal 13 Januari 2025). Adanya perbedaan antara data hasil wawancara peneliti dengan mahasiswa FEBI dan laporan dari pihak Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga mengenai ketersediaan pangkalan data Emerald menjadi alasan utama mengapa penelitian ketersediaan dan pemenuhan kebutuhan informasi terkait dengan pangkalan data *e-journal* Emerald menarik untuk dilakukan.

Alasan lain mengapa peneliti tertarik memilih database e-journal Emerald di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah karena Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta merupakan perpustakaan Perguruan Tinggi Negeri (PTN) satu-satunya di Yogyakarta yang melanggan database e-journal Emerald. Perpustakaan PTN lain seperti Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Negeri Yogyakarta (UNY), dan Universitas Pembangunan Nasional (UPN) hanya melanggan *e-book* Emerald saja. Database e-journal Emerald di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta juga memiliki presentase paling besar dalam penggunaan konten yang sesuai dibandingkan dengan *database e-journal* lainnya. Selain itu, beberapa subjek yang dilanggan oleh perpustakaan dalam database Emerald memiliki relevansi dengan populasi penelitian yaitu Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Berdasarkan latar belakang yang sudah dipaparkan, maka peneliti akan melakukan penelitian dengan judul "Ketersediaan Database e-journal Emerald dan Pengaruhnya Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta".

Studi terkini yang menunjukkan pengaruh signifikan dari ketersediaan *database e-journal* terhadap pemenuhan kebutuhan informasi dapat ditelusuri pada penelitian Firdausi (2020) yang mengungkapkan bahwa pemanfaatan jurnal elektronik

Emerald sebagai sumber belajar di kalangan mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dikategorikan tinggi dan sub-variabel tujuan pemanfaatan jurnal elektronik memiliki nilai rata-rata tertinggi, yaitu 3,017. Meskipun obyek penelitian tersebut memiliki kesamaan dengan penelitian yang akan dilakukan, namun terdapat kebaruan yang menjadi pembeda keduanya. Jika pada penelitian sebelumnya memiliki ruang lingkup yang terbatas pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan dimana populasi tersebut hanya satu prodi. Pada penelitian ini, peneliti mencoba mengembangkan jangkauan penelitian yang lebih luas yaitu satu fakultas yaitu Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini diharapkan dapat menyempurnakan dan melengkapi penelitian sebelumnya karena jika dilihat dari aspek validitas, maka populasi dengan jumlah yang lebih besar akan lebih baik daripada populasi yang lebih kecil. Jadi, semakin besar kuantitas populasi, semakin besar juga tingkat kepercayaan pada penelitian.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana pengaruh ketersediaan database e-journal Emerald terhadap pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adapun manfaat penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi bagi perkembangan ilmu pengetahuan di bidang perpustakaan dan meningkatkan wawasan yang mendukung kekayaan intelektual.

Berdasarkan kajian literatur, terdapat beberapa penelitian terdahulu yang terkait dengan ketersediaan database e-journal Emerald dan pemenuhan kebutuhan informasi. Misalnya, penelitian yang dilakukan oleh Viky Camila Firdausi (2020) yang berjudul "Pemanfaatan Jurnal Elektronik Dalam Database Emerald di Kalangan Mahasiswa Program Studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta". Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana penggunaan jurnal elektronik dalam database Emerald di kalangan mahasiswa Program Studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta. Penelitian ini menerapkan pendekatan deskriptif kuantitatif dengan teknik pengumpulan data berupa kuesioner dan wawancara. Studi ini melibatkan 83 responden sebagai sampel dari total populasi 485, dengan menerapkan teknik pengambilan sampel dengan *incidental sampling*. Data diukur memakai skala *likert* dengan empat opsi jawaban. Analisis data dilakukan menggunakan *Grand Mean*. Hasil penelitian mengindikasikan bahwa nilai *Grand Mean* sebesar 2,804, yang terletak pada interval $2{,}50 < X \leq 3{,}25$, menunjukkan bahwa pemanfaatan jurnal elektronik Emerald sebagai sumber belajar di kalangan mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta masuk dalam kategori tinggi. Variabel pemanfaatan jurnal elektronik terdiri dari lima sub-variabel, antara lain frekuensi pemanfaatan jurnal elektronik, akses ke jurnal elektronik, proses pencarian informasi, tujuan pemanfaatan jurnal elektronik, dan tindakan terhadap hasil pencarian. Sub-variabel tujuan pemanfaatan jurnal elektronik memiliki nilai rata-rata tertinggi, yaitu 3,017. Sementara itu, sub-variabel frekuensi pemanfaatan jurnal elektronik menunjukkan nilai rata-rata terendah, yaitu 2,276.

Penelitian lainnya dilakukan oleh Vidiastuti Muljono (2022) yang berjudul "Pengaruh Pemanfaatan Elektronik Jurnal JSTOR Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Pemustaka di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta". Tujuan penelitian ini adalah: 1) untuk mengetahui pemanfaatan jurnal elektronik JSTOR di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; 2) untuk mengevaluasi sejauh mana kebutuhan informasi pemustaka dapat terpenuhi di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; dan 3) untuk mengkaji dampak penggunaan jurnal elektronik JSTOR terhadap pemenuhan kebutuhan informasi pemustaka di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif. Dalam penelitian ini, terdapat dua jenis variabel, yaitu variabel dependen yaitu kebutuhan informasi pengguna dan variabel independen yaitu

pemanfaatan jurnal elektronik. Penelitian ini mengambil populasi dari pengguna jurnal elektronik JSTOR pada tahun 2021 yang berjumlah 5.363 orang. Jumlah sampel yang digunakan dalam penelitian ini adalah 98 responden, yang dihitung menggunakan rumus Slovin. Data dikumpulkan melalui teknik *incidental sampling* dengan menggunakan kuesioner, dokumentasi, dan observasi. Selanjutnya, data dianalisis menggunakan uji regresi linier sederhana. Hasil peneltiannya yaitu: 1) Rata-rata pemanfaatan jurnal JSTOR di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah 3,05 (Baik), dengan nilai tertinggi pada kemudahan akses jurnal di mana saja, yang memiliki rata-rata 3,74. 2) Rata-rata pemenuhan kebutuhan informasi di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta adalah 3,00 (Baik), dengan nilai tertinggi pada kebutuhan informasi yang terbaru dan penggunaan pengetahuan sebagai sumber pembelajaran mata kuliah, yang mencapai 3,24. 3) Pemustaka di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menggunakan jurnal elektronik yang memiliki pengaruh positif dan signifikan. Secara keseluruhan, jurnal elektronik JSTOR memberikan kontribusi sebesar 48,5% terhadap pemenuhan kebutuhan informasi pemustaka.

Penelitian berikutnya dilakukan oleh Inemesit Udom Udoh, Glory E.Ekpenyong dan Mfon Etefia Ekanem (2024) yang berjudul *"Evaluation of Perception and Utilization of Electronic Databases by Undergraduate Students in University Libraries in Akwa Ibom, State, Nigeria"*. Tujuan penelitian ini adalah untuk menyelidiki persepsi dan pemanfaatan basis data elektronik mahasiswa sarjana di Perpustakaan Universitas Negeri Akwa Ibom. Penelitian ini mengadopsi metode kuantitatif deskriptif dengan populasi berjumlah 1.116 pengguna yang terdaftar di Perpustakaan Universitas Negeri Akwa Ibom (AKSU) dan Perpustakaan Universitas Ritman, dimana 224 mahasiswa sarjana diambil sampelnya menggunakan teknik pengambilan sampel stratifikasi proporsional. Pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan instrumen gabungan berupa daftar periksa

observasi, kuesioner terstruktur, dan wawancara tidak terstruktur. Analisis data dilakukan menggunakan grafik, hitungan frekuensi, persentase sederhana, skor rata-rata, dan deviasi standar dengan rata-rata kriteria 2,50. Hasil dari penelitian ini menyebutkan bahwa HINARI, EBSCOHOST, JSTOR, Science Direct, AGORA, AJOL, OARE, ARDI, dan GOALI tersedia di perpustakaan universitas yang diteliti. Mahasiswa memiliki persepsi positif terhadap basis data elektronik dan mayoritas digunakan oleh mahasiswa dalam melaksanakan proyek penelitian, menyelesaikan tugas/kertas kerja, mempersiapkan ujian dan kertas seminar. Kekurangan yang mempengaruhi persepsi dan pemanfaatan yaitu kurangnya kesadaran yang memadai tentang basis data elektronik yang tersedia, pasokan listrik yang tidak stabil, keterampilan pencarian yang buruk, serta konektivitas internet yang buruk.

Jika dibandingkan dengan penelitian-penelitian sebelumnya, maka terdapat perbedaan dengan penelitian yang akan dilakukan. Perbedaannya ditunjukkan pada subjek penelitian, objek penelitian, lokasi penelitian, dan cakupan atau ruang lingkup penelitian. Pada penelitian terdahulu yang pertama, penelitian memiliki ruang lingkup yang terbatas pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan dimana populasi tersebut hanya satu prodi. Pada penelitian ini, peneliti mencoba mengembangkan jangkauan penelitian yang lebih luas yaitu satu Fakultas yaitu Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini diharapkan dapat menguatkan penelitian sebelumnya karena jika dilihat dari aspek validitas, populasi dengan jumlah yang lebih besar akan lebih baik daripada populasi yang lebih kecil. Jadi, semakin besar kuantitas populasi maka semakin besar juga tingkat kepercayaan pada penelitian.

Berdasarkan kajian terdahulu, penelitian ini memuat beberapa aspek yang harus diperhatikan dalam memenuhi kebutuhan koleksi sebuah perpustakaan perguruan tinggi (Yulia & Sujana, 2009, hlm 2.4). Pertama adalah kerelevanan, yaitu kesesuaian bahan informasi

dengan kegiatan yang telah direncanakan oleh perpustakaan sehingga sejalan dengan pencapaian tujuan perpustakaan. Dalam relevansi, kepentingan pemustaka menjadi dasar dalam pengadaan bahan pustaka. Kedua adalah berorientasi kepada kebutuhan pengguna, yaitu pengembangan koleksi harus ditujukan pada pemenuhan kebutuhan informasi pemustaka. Ketiga adalah kelengkapan, yaitu koleksi perpustakaan diharapkan mencakup berbagai subjek ilmu pengetahuan yang selaras dengan perguruan tinggi. Hal ini berarti koleksi merupakan kebutuhan sehari-hari pemustaka sehingga menjadi perpustakaan andalan para pemustaka. Keempat adalah kemutakhiran, yaitu merujuk pada pentingnya pengembangan bahan informasi yang bersifat antisipatif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan area cakupan perpustakaan itu sendiri. Kemutakhiran koleksi bisa dinilai dari tahun terbit koleksi yang dimiliki oleh perpustakaan. Kelima adalah kerjasama, yaitu merujuk pada pengembangan koleksi perpustakaan yang merupakan hasil kontribusi dari berbagai pihak yang terlibat, seperti pustakawan, pembina perpustakaan, pimpinan lembaga induk, tokoh masyarakat, dosen, peneliti, serta pihak lainnya. Melalui kerjasama yang efektif, diharapkan pengembangan koleksi dapat berjalan secara efektif dan memberikan manfaat yang maksimal.

Kemudian kebutuhan informasi pemustaka dapat dianalisis melalui berbagai pendekatan (Guha, 2020), antara lain: 1) Pendekatan kebutuhan informasi mutakhir (*current need approach*), pendekatan kebutuhan merupakan pendekatan yang menekankan pentingnya memperoleh informasi terbaru, yang mendorong setiap pengguna untuk terus aktif mencari informasi terbaru. Melalui pendekatan ini, pengguna dituntut untuk senantiasa berinteraksi dengan sistem informasi guna memperoleh informasi yang dibutuhkan demi menambah wawasan dan pengetahuannya. Pendekatan terhadap kebutuhan informasi yang mutakhir juga mendorong pengguna untuk secara konsisten mengakses sistem informasi agar kebutuhan akan informasi yang aktual dan relevan setiap harinya dapat

terpenuhi. Dalam konteks ini, pemustaka memerlukan informasi sebagai bahan pembelajaran yang berhubungan dengan materi perkuliahan. 2) Pendekatan kebutuhan informasi rutin (*everyday need approach*). Pendeketan kebutuhan informasi rutin merupakan pendekatan yang berfokus pada kebutuhan informasi pengguna yang bersifat spesifik dan mendesak, dimana informasi yang dicari merupakan jenis informasi yang sering dijumpai oleh pemustaka. Kebutuhan ini umumnya berhubungan dengan tugas yang diberikan oleh dosen. 3) Pendekatan kebutuhan informasi mendalam (*exhaustic need approach*). Pendekatan ini berkaitan dengan kebutuhan pemustaka akan informasi yang bersifat mendalam. Dalam hal ini, pengguna memerlukan informasi yang akurat, terperinci, dan menyeluruh. Jenis kebutuhan informasi ini umumnya berhubungan dengan penyusunan akhir, seperti skripsi, tesis, atau disertasi. 4) Pendekatan kebutuhan informasi sekilas (*catching-up need approach*). Pendekatan kebutuhan informasi ini bersifat sekilas, dimana seseorang membutuhkan informas yang singkat namun mampu memberikan gambaran menyeluruh mengenai suatu topik. Melalui pendekatan ini, pengguna menginginkan informasi yang padat, ringkas, namun tetap jelas dan relevan dengan kebutuhannya. Jenis informasi ini biasanya dibutuhkan untuk memperluas pengetahuan umum dan tidak berhubungan langsung dengan materi perkuliahan.

Pembahasan

Penelitian ketersediaan database e-journal Emerald terhadap pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dilakukan dengan menyebarkan kuesioner kepada 96 responden. Pertanyaan berjumlah 17 butir yang terdiri dari 6 pertanyaan untuk variabel ketersediaan database e-journal Emerald dan 11 pertanyaan untuk variabel pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI. Sebelum pertanyaan disebar pada 96 responden, peneliti melakukan uji validitas dan reliabilitas pada 30 responden. Peneliti menghitung data dengan alat bantu *software* IBM SPSS. Hasil uji validitas dan reliabilitas menunjukkan bahwa

kuesioner valid dan reliabel. Uji validitas dikatakan valid karena r hitung dari 17 pertanyaan diperoleh angka yang lebih besar dari r tabel (0.296). Adapun uji reliabilitas kuesioner dikatakan reliabel karena variabel X memperoleh nilai sebesar 0,850 dan variabel Y memperoleh nilai sebesar 0.893, dimana angka tersebut telah melebihi angka yang disyaratkan, yaitu 0,7. Kemudian dilakukan uji normalitas sebagai berikut:

Tabel 1. Hasil Uji Normalitas

One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test

			Unstandardized Residual
N			96
Normal Parameters[a,b]	Mean		.0000000
	Std. Deviation		2.98522680
Most Extreme Differences	Absolute		.085
	Positive		.085
	Negative		-.085
Test Statistic			.085
Asymp. Sig. (2-tailed)[c]			.080
Monte Carlo Sig. (2-tailed)[d]	Sig.		.084
	99% Confidence Interval	Lower Bound	.077
		Upper Bound	.092

Berdasarkan tabel di atas, diperoleh hasil uji normalitas dengan nilai Asymp. Sig. (2 tailed) 0,80, dimana 0,80 > 0,05. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa nilai residual berdistribusi normal. Kemudian dilakukan uji linearitas sebagai berikut:

Tabel 2. Hasil Uji Linearitas

ANOVA Table

			Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Y * X	Between Groups	(Combined)	1710.763	12	142.564	17.272	<,001
		Linearity	1549.233	1	1549.233	187.698	<,001
		Deviation from Linearity	161.529	11	14.684	1.779	.071
	Within Groups		685.071	83	8.254		
	Total		2395.833	95			

Berdasarkan tabel di atas, diperoleh hasil uji linearitas dengan nilai signifikansi 0,71, dimana 0,71 > 0,05. Maka dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan yang linear antara variabel bebas (ketersediaan database e-journal Emerald) dengan variabel terikat (pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI).

Setelah data lolos uji validitas, uji reliabilitas, uji normalitas, dan uji linearitas, maka analisis data dilanjutkan dengan uji regresi linear sederhana. Hasil uji regresi linear sederhana adalah sebagai berikut:

Tabel 3. Uji Regresi Linear Sederhana

Coefficients[a]

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	9.829	1.921		5.115	<,001
	X	1.314	.100	.804	13.115	<,001

Berdasarkan tabel di atas, diperoleh hasil uji regresi linear sederhana dengan tingkat signifikansi sebesar 0,001, dimana 0,001 < 0,005. Maka dapat disimpulkan bahwa terdapat pengaruh antara variabel ketersediaan database e-journal Emerald (X) dengan variabel pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI (Y). Kemudian untuk persamaan regresi linear sederhana didapat nilai konstanta sebesar 9.829 dan konstanta variabel X sebesar 1,314 sehingga diperoleh persamaan regresi Y= 9.829 + 1.314X. Berdasarkan persamaan tersebut, jika saat ketersediaan database e-journal Emerald 0, maka kebutuhan informasi mahasiswa FEBI memiliki nilai 9.829. Selanjutnya, nilai konstanta 1,314 yang terdapat pada konstanta regresi variabel X menunjukkan arah hubungan antara variabel X dengan variabel Y, dimana setiap kenaikan satuan variabel ketersediaan database e-journal Emerald akan menyebabkan kenaikan pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI sebesar 1,314.

Sejalan dengan uji regeresi linear sederhana, kemudian dilakukan uji koefisien determinasi. Berikut hasil perhitungan uji koefisien determinasi:

Tabel 4. Hasil Uji Koefisien Determinasi

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.804[a]	.647	.643	3.001

Berdasarkan tabel di atas, dapat disimpulkan bahwa koefisien determinasi (R Square) sebesar 0,647, yang mengandung pengertian bahwa pengaruh variabel ketersediaan database e-journal Emerald (X) terhadap variabel pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI (Y) adalah sebesar 64,7%. Sedangkan 35,3 % dipengaruhi oleh variabel lain diluar topik penelitian yang mempengaruhi kebutuhan informasi mahasiswa FEBI. Untuk mengetahui faktor-faktor lain diluar variabel penelitian ini, peneliti melakukan wawancara dengan beberapa sampel. Mereka mengatakan, faktor-faktor lain yang memengaruhi dalam pemenuhan kebutuhan informasinya antara lain jurnal elektronik selain Emerald, pencarian melalui google scholar, serta pencarian melalui *Artificial Intelligence (AI)*. Hal ini disertai alasan mengapa ada faktor-faktor lain di luar ketersediaan database e-journal Emerald di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga. Adapun faktornya yaitu karena koleksi pada database e-journal Emerald di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta masih kurang beragam sehingga beberapa mahasiswa FEBI tidak menemukan informasi yang dicari. Selain itu, beberapa mahasiswa FEBI juga tidak mengetahui fasilitas *e-journal* Emerald di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selanjutnya, peneliti menguji kedua hipotesis dengan membandingkan besarnya t hitung dengan t tabel. Hasil uji hipotesis dapat dilihat pada tabel 3. Berdasarkan tabel 3, diketahui t hitung sebesar 13,115. Kemudian untuk mengetahui t tabel yaitu menggunakan rumus df = N-n, df = 96-2 = 94 Berdasarkan pedoman tabel t, df sebesar 96 dengan taraf signifikansi 10% yaitu

sebesar 1,290. Untuk itu t hitung > t tabel, 13,115 > 1,290 maka Ha diterima dan Ho ditolak. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa ketersediaan database e-journal Emerald berpengaruh terhadap pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI.

Penutup

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah dilakukan oleh peneliti, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa ketersediaan database e-journal Emerald terhadap pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI memiliki bentuk hubungan positif dengan nilai 0,804. Jika dilihat berdasarkan interval koefisien nilai 0,804 berada di antara 0,80 – 1,000, maka tingkat hubungan antara variabel ketersediaan database e-journal Emerald dengan variabel pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa FEBI masuk dalam kategori sangat kuat. Kemudian hasil uji hipotesis menyatakan Ha diterima dan Ho ditolak, artinya terdapat pengaruh antara ketersediaan database e-journal Emerald dengan pemenuhan kebutuhan informasi mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Besar pengaruh variabel ketersediaan database e-journal Emerald yaitu sebesar 64.7% dan sisanya 35.3% dipengaruhi oleh variabel yang lain.

Saran yang dapat diberikan peneliti yaitu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta perlu terus memperbarui informasi terkini setiap tahunnya dengan melanggan judul maupun subjek yang relevan dengan Program Studi yang berada di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain itu perpustakaan tersebut juga perlu meningkatkan kesadaran akan adanya fasilitas *e-journal* Emerald dengan mengintensifkan secara periodik kegiatan sosialisasi, pelatihan, ataupun sekedar mengunggah postingan tentang jurnal elektronik di akun sosial media, sehingga pemustaka akan mendapatkan atensi dan menyadari adanya fasilitas jurnal elektronik di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dosen juga dapat berkontribusi dengan melakukan pembelajaran di kelas tentang penelusuran kembali informasi *e-journal*

Emerald sehingga mahasiswa dapat memperoleh informasi yang lebih tepat dan cepat. Dengan cara tersebut, diharapkan jurnal elektronik dapat dimanfaatkan secara optimal.

Daftar Pustaka

Arikunto, S. (2013). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka CIpta.

Azizah, A. N. (2023). *Analisis Statistik Keterakaian Database Online Tahun 2023*. https://docs.google.com/document/d/103iV4Zr1HWftqnEjCZ-lQbll-KGAaTzWzgB-E4IXr8A/edit?usp=embed_facebook

Azizah, S. (2021). Pengaruh Ketersediaan Jurnal Online Proquest Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Pemustaka di Perpustakaan Universitas Negeri Padang. *JIPI (Jurnal Ilmu Perpustakaan dan Informasi)*, *6*(1), 38. https://doi.org/10.30829/jipi.v6i1.7297

Basuki, S. (2009). *Pengantar Ilmu Perpustakaan*. Universitas Terbuka.

Ekonomi dan Bisnis Islam | UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. (n.d.). Retrieved May 12, 2025, from https://febi.uin-suka.ac.id/

Ghozali, I. (2018). *Aplikasi Analisis Multivariate Dengan Program IBM SPSS 25* (Edisi 9). Badan Penerbit - Undip.

Gyesi, K. (2020). Information Seeking Behaviour of Graduate Students of the University of Professional Studies, Accra (UPSA). *Library Philosophy and Practice (e-journal)*. https://digitalcommons.unl.edu/libphilprac/4155

Julhijah, P. (2022). Pengembangan Koleksi di Perpustakaan Universitas Panca Bhakti. *THE LIGHT : Journal of Librarianship and Information Science*, *2*(1), Article 1. https://doi.org/10.20414/light.v2i1.5044

Kelly, R. R. (2011). *Introduction to Information Systems* (3rd edition). Hoboken, N.J. : John Wiley & Sons.

Lasa, H. (2009). *Kamus Kepustakawanan Indonesia*. Pustaka Book.

Marwiyah, D. (2020). *Pedoman Penelusuran Informasi Melalui Database*.

Musfiyah, M., & Christiani, L. (2020). Pemanfaatan Line Today terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Mahasiswa Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponegoro Semarang. *Anuva: Jurnal Kajian Budaya, Perpustakaan, dan Informasi*, *4*(4), Article 4. https://doi.org/10.14710/anuva.4.4.425-439

Peraturan Pemerintah RI. (2007). https://jdih.kemenkeu.go.id/fullText/2014/24TAHUN2014PP.HTM

Rizki, M. P. S., Sayekti, R., & Syam, A. M. (2024). Peran Perpustakaan Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Dalam Mengembangkan Komunikasi Ilmiah (Scholary Communication) Mahasiswa. *ResearchGate*. https://doi.org/10.17977/um008v8i12024p16-32

Song, K. D. A. (Ph D.) & U. M. (2020). Accessibility and Utilization of Electronic Information Resources for Research Activities in Agricultural Research Institutes in Kaduna State, Nigeria. *Covenant Journal Of Library And Information Science*. https://journals.covenantuniversity.edu.ng/index.php/cjlis/article/view/2143

Sri Astuti, A. (2021). *Analisis Terhadap Pemanfaatan Jurnal Elektronik Bhineka Tunggal Ika (JBTI) Oleh Mahasiswa Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan (PPKn) Fkip Universitas Sriwijaya* [Universitas Sriwijaya]. https://repository.unsri.ac.id/43785/3/RAMA_872015_06051281621068_0021126302_0005307604_01_front_ref.pdf

Sugiyono. (2019). *Sugiyono—Kualitatif, Kuantitatif, R&D (2019)*. Alfabeta. https://drive.google.com/file/d/17WkGuVyhTBlXF0TM18_3RrgO7Lq8OHxl/view?usp=embed_facebook

Udoh, I. U., E.Ekpenyong, G., & Ekanem, M. E. (24 C.E.). Evaluation of Perception and Utilization of Electronic *Database*s by Undergraduate Students in University Libraries in Akwa Ibom, State, Nigeria. Vol. 1(Vol. 1 No. 1 (2024): Omanarp International Journal of Art&Social Science Vol. 1, 2024), 40–51.*Undang-Undang No. 43 Tahun 2007*. (n.d.). *Database* Peraturan | JDIH BPK. Retrieved April 18, 2024, from http://peraturan.bpk.go.id/Details/39968/uu-no-43-tahun-2007

Vidiastuti Muljono, N. : 20200012059. (2022). *Pengaruh Pemanfaatan Elektronik Jurnal Jstor Terhadap Pemenuhan Kebutuhan Informasi Pemustaka Di Perpustakaan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta* [Masters, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta]. https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/58302/

Viky Camila Firdausi, N. 15140066. (2020). *Pemanfaatan Jurnal Elektronik Dalam* Database *Emerald Di Kalangan Mahasiswa Program Studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* [Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta]. https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/41641/

We are a global publisher | Emerald Publishing. (2025, May 6). https://www.emeraldgrouppublishing.com/

Yulia, Y., & Sujana, J. G. (2009). *Pengembangan Koleksi*. Universitas Terbuka.

Yusup, P. M., & Subekti, P. (2010). *Teori & Praktik Penelusuran Informasi (Informasi Retrieval)*. Kencana.

06

PERAN PROGRAM KLARA (KELAS LITERASI AKSARA JAWA) DI PERPUSTAKAAN KOTA YOGYAKARTA DALAM MENINGKATKAN KEMAMPUAN BACA TULIS AKSARA JAWA

Dwi Nur Istiqomah, Djazim Rohmadi

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang kaya akan keragaman budaya, termasuk di dalamnya bahasa daerah, seni pertunjukan, pakaian adat, rumah adat, hingga aksara tradisional. Menurut Kemendikbudristek (2023), bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai warisan budaya dan sumber pengetahuan yang tidak ternilai harganya. Berdasarkan data dari Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi (2021), Indonesia memiliki sekitar 718 bahasa daerah. Beberapa di antaranya bahkan memiliki aksara sendiri yang menjadi ciri khas budaya lokal. Sayangnya, sejumlah aksara daerah kini berada dalam kondisi terancam punah karena menurunnya penggunaan dalam kehidupan sehari-hari, terutama di kalangan generasi muda. Kehilangan aksara daerah berarti pula kehilangan identitas budaya dan pengetahuan yang diwariskan lintas generasi.

Dalam Kongres Aksara Jawa I (Dinas Kebudayaan, 2021), Sultan Hamengkubuwono X yang mengutip Barbara Grimes mengemukakan bahwa terdapat sejumlah faktor penyebab

kepunahan bahasa dan aksara, seperti penurunan drastis jumlah penutur aktif, melemahnya transmisi antargenerasi, serta dominasi bahasa lain yang menyebabkan menurunnya penggunaan bahasa dan aksara daerah dalam berbagai ranah sosial. Generasi muda yang lebih akrab dengan bahasa Indonesia dan teknologi modern semakin menjauh dari bahasa ibu mereka, yang pada akhirnya mempercepat proses pelupaan terhadap aksara daerah. Fenomena ini menunjukkan bahwa perlu adanya langkah strategis untuk merevitalisasi bahasa dan aksara daerah agar tetap hidup dalam ruang budaya masyarakat.

Kemendikbudristek (2023) mengategorikan Bahasa Jawa dalam Model A, bersama Bahasa Sunda dan Bahasa Bali. Model A ini menunjukkan bahwa bahasa tersebut masih memiliki daya hidup tinggi dan jumlah penutur yang besar, namun tetap memerlukan pendekatan sistematis agar tetap lestari. Salah satu strategi yang diusulkan adalah pembelajaran berbasis sekolah dengan pendekatan yang integratif, kontekstual, dan adaptif. Meski demikian, posisi aksara daerah seperti aksara Jawa tetap rentan karena tidak digunakan dalam praktik sehari-hari dan hanya memperoleh sedikit porsi dalam kurikulum sekolah.

Aksara Jawa saat ini sudah jarang digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian Azzahrotul Karimah (2022) menunjukkan bahwa 81,4% siswa dari sebelas sekolah di Jawa tidak mampu membaca aksara Jawa dan 79% tidak mampu menulisnya. Hal ini terjadi meskipun mereka sudah mendapatkan pengenalan dasar di sekolah. Minimnya pengajaran formal dan kurangnya penggunaan dalam kehidupan sosial menyebabkan rendahnya tingkat literasi aksara Jawa. Dalam pembelajaran formal di sekolah, aksara Jawa hanya menjadi bagian kecil dari mata pelajaran Bahasa Jawa dan sering kali tidak mendapatkan perhatian yang cukup. Selain itu, siswa juga menganggap materi ini sulit, membingungkan, dan tidak relevan dengan kebutuhan zaman (Prestama et al., 2022).

Padahal, kemampuan membaca dan menulis aksara Jawa merupakan bagian dari literasi budaya yang penting untuk menumbuhkan kesadaran identitas lokal. Oleh karena itu, pembelajaran nonformal yang menarik dan kontekstual menjadi salah satu alternatif strategis dalam mendukung pelestarian aksara Jawa. Dalam hal ini, perpustakaan memiliki potensi besar untuk turut serta dalam proses edukasi budaya. Perpustakaan bukan hanya sekadar tempat penyimpanan koleksi, tetapi juga berperan sebagai pusat kegiatan literasi budaya, pelestarian pengetahuan lokal, dan pengembangan pembelajaran seumur hidup (*lifelong learning*).

Salah satu contoh konkret peran perpustakaan dalam pelestarian budaya lokal dapat dilihat dari program yang dilakukan oleh Dinas Perpustakaan dan Kearsipan (DPK) Kota Yogyakarta, yaitu Kelas Literasi Aksara Jawa (Klara). Program ini merupakan inovasi layanan berbasis budaya yang dirancang oleh pustakawan sebagai bentuk pelibatan perpustakaan dalam pelestarian aksara Jawa melalui pendekatan edukatif. Program Klara tidak hanya sekadar mengajarkan keterampilan membaca dan menulis aksara Jawa kepada anak-anak, tetapi juga memperkenalkan nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya. Keberadaan Program Klara juga menjadi bentuk pemanfaatan layanan PISA (Pusat Informasi Sahabat Anak) dalam mendukung literasi anak berbasis budaya lokal.

Program Klara yang sudah berjalan selama tujuh angkatan ini menunjukkan upaya konsisten dari Perpustakaan Kota Yogyakarta dalam menyediakan ruang edukasi budaya nonformal. Pelaksanaan program ini dilatarbelakangi oleh tiga aspek utama, yaitu peran perpustakaan dalam pelestarian budaya, perpustakaan sebagai ruang belajar sepanjang hayat, serta respon terhadap anggapan masyarakat yang menganggap aksara Jawa sebagai materi yang sulit. Selain itu, pendekatan yang digunakan dalam *Klara* menyesuaikan dengan minat anak dan menggunakan metode kreatif agar pembelajaran aksara

tidak membosankan. Dalam beberapa kasus, perpustakaan juga memberikan pendampingan individual kepada peserta, bahkan sampai tahap kompetisi aksara Jawa.

Meski demikian, sejauh ini belum banyak kajian yang meneliti secara mendalam bagaimana efektivitas Program Klara dalam meningkatkan kemampuan literasi aksara Jawa di kalangan generasi muda. Terlebih lagi, inovasi-inovasi seperti ini masih belum banyak ditemukan di perpustakaan daerah lain, sehingga penting untuk menelusuri bentuk pembelajaran, strategi promosi, kolaborasi yang dilakukan, serta dampak nyata dari program tersebut terhadap kemampuan baca tulis aksara Jawa. Dengan meneliti hal ini, diharapkan dapat diketahui peran perpustakaan secara komprehensif dalam mengembangkan literasi budaya lokal melalui pembelajaran nonformal.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui lebih jauh bagaimana pelaksanaan Program Klara di Perpustakaan Kota Yogyakarta dan sejauh mana program tersebut berperan dalam meningkatkan kemampuan literasi aksara Jawa, khususnya bagi siswa sekolah dasar dan menengah. Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah memperkaya literatur mengenai peran perpustakaan dalam pelestarian budaya lokal serta memberikan rekomendasi praktis bagi perpustakaan lain yang ingin mengembangkan program serupa. Kebaruan (novelty) dari penelitian ini terletak pada fokus kajiannya terhadap program inisiatif pustakawan dalam melestarikan aksara daerah melalui pendekatan pembelajaran nonformal berbasis budaya di lingkungan perpustakaan daerah.

Kajian Teoretis

Pembelajaran Sepanjang Hayat

Pembelajaran sepanjang hayat (*lifelong learning*) merupakan konsep proses belajar di mana pembelajaran tidak terbatas pada jalur formal pendidikan seperti sekolah atau universitas, tetapi berlangsung seumur hidup dan dapat terjadi di berbagai konteks kehidupan, baik dalam situasi formal, nonformal, maupun

informal (UNESCO, 2022). Konsep ini menekankan bahwa pembelajaran adalah aktivitas dinamis yang bersifat inklusif, partisipatif, dan harus mampu menjawab kebutuhan individu serta masyarakat di setiap tahap kehidupan mereka.

IFLA-UNESCO *Public Library Manifesto* (2022) menyebutkan bahwa perpustakaan umum memainkan peran penting dalam mendukung *lifelong learning*. Perpustakaan tidak hanya bertindak sebagai penyedia koleksi informasi, tetapi juga sebagai mitra dalam proses pembelajaran sepanjang hayat dan penguatan partisipasi warga negara. Perpustakaan modern dituntut untuk menjadi pusat pembelajaran aktif yang menyediakan layanan edukasi alternatif, terutama bagi mereka yang tidak tersentuh oleh sistem pendidikan formal.

Implementasi *lifelong learning* yang efektif memerlukan desain program yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat sekitar serta kolaborasi antar lembaga pendidikan, budaya, dan teknologi informasi. UNESCO (2022) juga menekankan pentingnya koordinasi antara pemerintah daerah, perpustakaan, dan lembaga pendidikan dalam eksositem pembelajaran yang inklusif dan berkelanjutan.

Pendidikan Nonformal

Undang-Undang Sidiknas Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional menyebutkan bahwa terdapat 3 jalur pendidikan di Indoensia yang terdiri dari pendidikan formal, nonformal, dan informal dimana ketiganya dapat saling melengkapi dan memperkaya. Pendidikan nonformal berfungsi untuk menghadapi masalah yang dapat dilakukan secara mandiri sebagai solusi praktis dan dapat disesuaikan dengan kebutuhan serta kondisi lingkungan (Muhammad et al., 2024).

Undang-Undang Sisdiknas No. 20 Tahun 2003 Pasal 26 menyebutkan bahwa pendidikan nonformal diselenggarakan bagi warga masyarakat yang memerlukan layanan pendidikan yang berfungsi sebagai pengganti, penambah, dan/atau pelengkap

pendidikan formla dalam rangka mendukung pendidikan sepanjang hayat (Pemerintah Indonesia, 2003).

Joesoef dalam Sulfemi (2018) menyebutkan bahwa pendidikan nonformal adalah segala bentuk kegiatan belajar yang berlangsung di luar sekolah, di mana terjadi komunikasi yang terarah. Melalui kegiatan ini seseorang dapat memperoleh informasi, pengetahuan, pelatihan, atau bimbingan sesuai dengan usia dan kebutuhannya.

Pusat Informasi Sahabat Anak (PISA)

Berdasarkan Pedoman Pusat Informasi Sahabat Anak (PISA) yang diterbitkan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia (2021), PISA merupakan pusat layanan informasi yang berfokus pada penyediaan informasi terintegrasi yang dibutuhkan oleh anak-anak dengan pendekatan pelayanan yang ramah anak.

Tujuan utama dari PISA adalah memenuhi hak anak atas informasi yang bermanfaat bagi pertumbuhan dan perkembangan dirinya sesuai dengan usia dan tingkat kematangan mereka. Dengan demikian, PISA tidak hanya menjadi tempat penyediaan informasi, tetapi juga sebagai ruang partisipasi anak dalam mengakses, mencari, dan menyampaikan informasi sesuai kebutuhan mereka.

Perpustakaan Daerah dalam Menjaga Kebudayaan

UU No. 43 Tahun 2007 tentang Perpustakaan Pasal 3 ayat (1) dan (2) menyebutkan bahwa perpustakaan wajib mendukung pelestarian budaya bangsa. Perpustakaan memiliki fungsi sebagai tempat untuk merawat, melestarikan, dan menyampaikan warisan budaya bangsa kepada masyarakat. Dalam menghadapi arus globalisasi yang mengedepankan ilmu pengetahuan dan teknologi, perpustakaan memiliki peran penting dalam menjaga agar budaya Jawa tidak tersingkirkan dan tetap relevan.

Sri Wahyuni dalam tulisannya pada BPAD DIY (2013, hlm. 45) mengungkapkan bahwa perpustakaan memiliki hubungan

erat dengan budaya dan berperan penting dalam pelestarian nilai-nilai budaya. Untuk mengoptimalkan fungsinya, perpustakaan perlu meningkatkan kerja sama dengan masyarakat dalam menumbuhkan tradisi membaca dan menulis, serta memupuk kebanggaan terhadap nilai-nilai budaya. Dengan demikian, perpustakaan tidak hanya berfungsi sebagai sarana pelestarian warisan budaya, tetapi juga sebagai panduan dalam sikap dan perilaku sosial budaya.

Kemampuan Baca Tulis Aksara Jawa

Kemampuan baca tulis aksara Jawa adalah keterampilan dalam membaca dan menulis menggunakan aksara Jawa, yang mencakup pemahaman simbol-simbol, lafal, ejaan, serta penerapannya dalam kata dan kalimat (Sumanto, 2023). Kemampuan anak dalam membaca dan menulis aksara Jawa dipengaruhi oleh pemahaman mereka terhadap aksara- aksara tersebut. Untuk mencapai keterampilan yang baik dalam membaca dan menulis aksara Jawa, diperlukan proses pembelajaran yang berkelanjutan. Selain itu, eksplorasi penggunaan media pembelajaran yang menarik dan efektif juga sangat penting agar anak dapat menguasai kemampuan membaca dan menulis aksara Jawa dengan baik (Nuraseh, dkk., 2023).

Kemampuan menulis aksara Jawa ditandai dengan ciri-ciri sebagai berikut:

> (1) siswa dapat menghafalkan simbol- simbol aksara Jawa, yaitu *aksara nglegena, pasangan aksara Jawa, sandhangan aksara Jawa, aksara murda, aksara swara, dan angka Jawa*, (2) siswa dapat memahami lafal dan ejaan aksara Jawa, (3) siswa dapat menerapkan simbol- simbol aksara Jawa tersebuut dalam penulisan kata dan kalimat (Sumanto, 2023).

Pembahasan

A. Kegiatan Program Klara

Program Klara (Kelas Literasi Aksara Jawa) merupakan salah satu inisiatif edukasi budaya yang diselenggarakan oleh Perpustakaan Kota Yogyakarta sebagai upaya untuk melestarikan aksara daerah sekaligus memberikan ruang pembelajaran bagi masyarakat, khususnya anak-anak SD dan SMP. Program ini dirancang untuk mengenalkan dasar-dasar aksara Jawa, termasuk cara membaca, menulis, dan memahami konteks budaya yang melatar belakanginya.

Penyelengaraan program Klara lahir dari dorongan internal pustakawan untuk berinovasi dan sesuai dengan tagline Perpustakaan Kota Yogyakarta "dinamis dan inovatif". Program ini didasarkan pada fungsi perpustakaan sebagai tempat pelestarian budaya, perpustakaan sebagai tempat belajar sepanjang hayat, dan juga sebagai salah satu program pendukung PISA (Pusat Informasi Sahabat Anak). Program ini juga dirancang sebagai respons atas persepsi masyarakat bahwa bahasa dan aksara Jawa sulit dipelajari serta semakin minimnya penggunaan bahasa Jawa dalam komunikasi sehari-hari di lingkungan keluarga maupun sekolah. Dengan adanya Program Klara ini, diharapkan dapat membantu menjawab keresahan tersebut melalui penyediaan ruang pembelajaran yang santai sehingga memudahkan generasi muda mengakses dan mempelajari aksara Jawa sebagai warisan budaya daerah.

Program Klara telah diselenggarakan oleh Perpustakaan Kota Yogyakarta sejak Oktober 2022 dan hingga April 2025 sebanyak tujuh angkatan. Setiap angkatan berlangsung selama satu bulan, dengan empat kali pertemuan. Program ini dilaksanakan setiap hari Selasa dan berlangsung sekitar 90 menit persesi.

Untuk dapat mengikuti program ini, masyarakat hanya perlu mengisikan Google form pendaftaran yang disediakan. Sasaran utama dari program Klara adalah anak-anak SD kelas

4-6 dan SMP. Namun, dalam kasus tertentu, peserta yang masih berada di bawah kelas 4 SD diperbolehkan untuk mengikuti program ini apabila kuota masih tersedia. Hingga saat ini, Program Klara masih diprioritaskan bagi warga Kota Yogyakarta atau siswa yang bersekolah di wilayah Kota Yogyakarta. Keputusan ini didasarkan pada beberapa faktor, selain karena Program Klara memang program kerja Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Yogyakarta, alasan lain yaitu pertimbangan jarak tempuh dan waktu pelaksanaan yang dilakukan setelah jam pulang sekolah dan penyelenggaraan di Perpustakaan Pevita Yogyakarta.

Program KLARA dilaksanakan menggunakan metode pembelajaran aktif sebagai pendekatan utama dalam meningkatkan pemahaman serta daya serap peserta. Metode ini selaras dengan pandangan Ritonga & Napitupulu (2024), yang menyatakan bahwa pembelajaran aktif merupakan pendekatan di mana siswa tidak hanya menjadi penerima informasi pasif, tetapi justru menjadi subjek aktif dalam proses pembelajaran. Dalam konteks Program Klara, hal ini terwujud melalui berbagai aktivitas yang mendorong peserta untuk ikut terlibat langsung dalam proses berpikir (*thinking*), berdiskusi (*discussing*), menyelidiki (*investigating*), dan menciptakan (*creating*).

Materi pembelajaran dalam penyelengaraan program Klara berpedoman pada Kongres Bahasa Jawa 1996 (KBJ 96) dan disesuaikan dengan kurikulum yang digunakan di sekolah-sekolah pada umumnya. Materi yang diberikan terdiri dari aksara *Nglegena, Sandhangan Swara, Sandhangan Panyigeg Wanda, Sandhangan Wyanjana*, aksara *Pasangan*, aksara *Murda*, aksara *Rekan*, dan Angka Jawa. Materi yang diberikan hanya mencakup dasar-dasar aksara Jawa. Hal ini dilakukan untuk menyesuaikan dengan kebutuhan para peserta, dimana peserta dari program ini adalah anak-anak, sesuai dengan prinsip *lifelong learning* dimana materi disesuaikan dengan kebutuhan individunya.

Berdasakan observasi yang dilakukan, terdapat enam proses kegiatan pembelajaran di Klara, yaitu: (1) pengenalan

aksara, (2) latihan soal, (3) diskusi, (4) koreksi, (5) review materi, dan (6) kuis. Proses ini dirancang agar peserta tidak hanya memahami materi secara teoritis, tetapi juga bisa langsung mempraktikkannya dalam konteks pembelajaran yang sesuai dengan kemampuan dan kebutuhan peserta.

Peserta akan diberikan print-out pedoman singkat aksara Jawa sebagai panduan pembelajaran. Pedoman singkat ini berisi materi-materi yang akan dipelajari di Klara agar bisa dijadikan referensi oleh peserta. Poses pengenalan aksara Jawa dimulai dengan fasilitator yang akan memberikan penjelasan mengenai materi aksara Jawa. Selain melihat pada pedoman singkat, fasilitator juga akan menuliskan aksara tersebut di papan tulis agar peserta dapat melihat langsung bagaimana cara penulisan, cara membaca, serta aturan- aturan yang menyertai untuk penggunaan aksara tersebut.

Gambar 1:Fasilitator menyampaikan materi

Setelah memberikan penjelasan serta pengenalan aksara, fasilitator akan membuat soal sederhana di papan tulis. Pada beberapa kali kesempatan, fasilitator selalu mengajak peserta untuk ikut berpartisipasi dalam membuat soal. Soal tersebut kemudian di tuliskan di papan tulis lalu peserta diminta untuk mentransliterasi soal tersebut ke aksara Jawa di buku masing-masing. Apabila peserta sudah selesai mengerjakan, peserta akan diminta maju satu persatu untuk mengerjakan soal yang ada di papan tulis. Setiap satu anak wajib untuk mengerjakan satu soal.

Gambar 2: Peserta mengerjakan soal di buku tulis

Gambar 3: Peserta mengerjakan soal di papan tulis

Pada proses pembelajaran, beberapa kali peserta juga diarahkan untuk membuat kelompok diskusi. Hal ini bertujuan untuk meningkatkan intensitas interaksi antar peserta sehingga para peserta dapat saling interaktif dan akrab serta saling membantu. Selain itu, interaksi langsung antar peserta dan fasilitator juga menjadi elemen kunci dalam pembelajaran aktif di Program Klara. Interaksi semacam ini tidak hanya membantu peserta memahami aturan penulisan aksara Jawa, tetapi juga menciptakan ruang bagi mereka untuk saling membantu dan belajar dari teman.

Gambar 4: Peserta berdiskusi mengerjakan soal

Setelah latihan soal dan proses diskusi selesai, semua jawaban akan dikoreksi bersama-sama. Proses koreksi ini menjadi salah satu cara yang efektif untuk memperkuat pemahaman

peserta karena mereka bisa melihat langsung kesalahan dan memperbaikinya secara kolektif. Proses ini menjadi bagian dari pembelajaran aktif dimana peserta diajak untuk terlibat langsung dalam evaluasi hasil teman-teman peserta lainnya, bukan hanya menunggu koreksi dari fasilitator. Selain pembelajaran langsung di ruang kelas, Program Klara juga menerapkan review materi secara berkala melalui grup WhatsApp. Proses ini dilakukan untuk mengingatkan para peserta terkait materi yang telah dipelajari di minggu tersebut. Review materi ini dilakukan setiap hari Sabtu dan Minggu. Review materi ini juga membantu orang tua peserta dalam mendukung proses pembelajaran budaya di rumah.

Fasilitator akan memberikan kuis tambahan untuk para peserta setelah dilakukannya review materi. Kuis ini menjadi salah satu sarana untuk mengukur pemahaman peserta serta memicu mereka untuk terus memperdalam materi. Soal kuis akan dibagikan melalui grup WhatsApp setelah adanya review materi. Peserta dapat menjawab kuis tersebut dengan mengirimkan hasil pekerjaan mereka di grup tersebut. Jawaban dari peserta nantinya akan dikoreksi oleh fasilitator satu-persatu. Apabila ada jawaban dari peserta yang masih kurang sesuai, nantinya akan dikoreksi melalui chat pribadi dengan nomor peserta tersebut. Dengan adanya review materi setiap minggu diharapkan peserta tetap mengingat dan selalu belajar baik di Program Klara maupun di rumah agar pengetahuan aksara Jawa yang dimiliki tetap terjaga. Selain itu, orang tua juga dapat memantau perkembangan kemampuan baca tulis aksara Jawa mereka secara langsung.

Sebagai bagian pamungkas dari pembelajaran Program Klara, peserta diwajibkan untuk mengerjakan tugas akhir pada akhir pertemuan. Tugas ini tidak bersifat wajib ataupun formal seperti ujian, namun bagi peserta yang menghendaki sertifikat keikutsertaan wajib untuk mengerjakan tugas akhir tersebut. Tugas akhir ini memiliki peran penting dalam mengukur pencapaian belajar siswa serta mendorong mereka untuk

mengaplikasikan ilmu yang telah dipelajari dalam kehidupan nyata. Tugas akhir dalam Program Klara dibuat berbeda tiap angkatan agar bervariasi. Beberapa bentuk tugas akhir yang pernah diberikan antara lain menulis profil diri dalam aksara Jawa, membuat pantun dalam aksara Jawa dan menuliskannya di karton yang dibuat menyerupai lontar, membuat kaligrafi aksara Jawa sederhana, membuat puisi dalam aksara Jawa, dan mentransliterasikan naskah kuno.

B. Peran Program Klara dalam Meningkatkan Kemampuan Baca Tulis Aksara Jawa

Adapun beberapa peran program Klara adalah sebagai berikut:

1. Membuka Akses Belajar Aksara Jawa bagi Generasi Muda

Program Klara yang diselenggarakan oleh Perpustakaan Kota Yogyakarta sejak 2021 memiliki peran penting dalam membuka akses pembelajaran aksara Jawa bagi anak- anak SD dan SMP, khususnya bagi siswa yang belum mendapatkan materi pembelajaran aksara Jawa di sekolah.

Pada kurikulum pendidikan, materi aksara Jawa di sebagian besar sekolah baru dimulai dari kelas 4 SD dengan durasi pembelajaran 2 jam per minggu. Materi aksara Jawa sendiri hanya merupakan salah satu materi dalam mata pelajaran Bahasa Jawa yang membuat materi tidak bisa diberikan secara mendalam atau menyeluruh. Hal ini menegaskan bahwa adanya kekosongan pembelajaran budaya lokal di jalur formal. Oleh karena itu, program Klara hadir sebagai ruang edukasi alternatif yang dapat menjadi titik awal pembelajaran budaya daerah bagi para peserta.

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara, sebagian peserta Program Klara seperti KMW, VNJ, dan I belum pernah mendapatkan pembelajaran aksara Jawa di sekolah. Mereka menyatakan bahwa baru pertama kali belajar aksara Jawa secara langsung saat mengikuti Program Klara. Hal ini menunjukkan

bahwa Program Klara menjadi jalur masuk pertama kalinya peserta belajar aksara Jawa karena minimnya pengajaran aksara Jawa di sekolah dasar dan kurangnya ruang pembelajaran budaya lokal di luar institusi formal. Program ini menjawab kebutuhan akan ruang edukasi budaya yang ramah anak serta mengisi kekosongan kurikulum sekolah dasar dalam hal aksara daerah.

2. Meningkatkan Pemahaman Aksara Jawa

Terdapat beberapa faktor yang mendukung peningkatan kemampuan baca tulis aksara jawa peserta, antara lain karena suasana belajar yang santai, interaksi sosial antar peserta dan fasilitator, review materi via grup WhatsApp, dan adanya tugas akhir yang menantang peserta untuk praktik secara mandiri. Kemampuan menulis aksara Jawa ditandai dengan ciri-ciri sebagai berikut: (1) siswa dapat menghafalkan simbol-simbol aksara Jawa, yaitu *aksara nglegena, pasangan aksara Jawa, sandhangan aksara Jawa, aksara murda, aksara swara, dan angka Jawa*, (2) siswa dapat memahami lafal dan ejaan aksara Jawa, (3) siswa dapat menerapkan simbol-simbol aksara Jawa tersebut dalam penulisan kata dan kalimat (Sumanto, 2023). Berdasakan hasil wawancara dan observasi, para peserta sudah dapat menghafalkan dan memahami aturan- aturan dalam aksara Jawa. Kemudian para peserta juga sudah bisa membaca serta menuliskan aksara Jawa baik dari aksara latin ke aksara Jawa maupun sebaliknya.

Para peserta yang sebelumnya tidak memilki pengetahuan atau keterampilan dalam aksara Jawa kini telah mampu setidaknya menghafal simbol-simbol aksara Jawa, memahami lafal dan ejaan aksara Jawa, dan dapat menerapkan simbol-simbol aksara Jawa tersebut dalam penulisan kata dan kalimat. Beberapa peserta bahkan pernah mengikuti lomba aksara Jawa dan meraih juara. Hal ini menandakan bahwa Program Klara memberikan bekal yang cukup kuat untuk dikembangkan lebih lanjut oleh peserta secara mandiri.

3. Membangun Minat Budaya Melalui Aksara Jawa

Program Klara memiliki dampak penting dalam menumbuhkan minat literasi budaya lokal di kalangan generasi muda. Sebagai bentuk pendidikan nonformal, Program Klara menciptakan ruang pembelajaran yang santai dan menyenangkan sehingga peserta merasa belajar aksara Jawa bukanlah beban akademik, melainkan bagian dari eksplorasi identitas budaya mereka sendiri.

Data wawancara menunjukkan bahwa beberapa peserta mulai tertarik pada hal-hal lain terkait budaya Jawa setelah mengikuti program Klara, seperti sejarah, seni tradisional, dan naskah-naskah kuno yang menggunakan aksara Jawa sebagai medium penulisan. Selain itu, beberapa peserta seperti ADP dan MRY bahkan berhasil menerapkannya dalam konteks nyata, salah satunya dengan ikut serta dalam lomba alih aksara tingkat kota dan meraih juara. Minat literasi budaya lokal yang tumbuh pasca-program selaras dengan dua tujuan utama program Klara, yaitu menumbuhkan cinta aksara dan nilai budi pekerti pada anak-anak Kota Yogyakarta dan meningkatkan peran DPK Kota Yogyakarta dalam menyediakan akses informasi budaya lokal. Program ini berhasil menjawab kebutuhan akan ruang edukasi budaya yang ramah anak serta menjadi solusi untuk pemenuhan kurikulum sekolah dasar dalam hal aksara daerah. Hal ini juga mendukung manfaat Program Klara antara lain memberikan kesempatan anak-anak untuk mengenal dan belajar budaya melalui aksara Jawa, meningkatkan kunjungan anak-anak di Perpustakaan Kota Yogyakarta, dan mendukung layanan Pusat Informasi Sahabat Anak (PISA) Kota Yogyakarta.

Dengan demikian, program Klara sangat berperan dalam menciptakan ruang pembelajaran alternatif budaya khususnya aksara Jawa, program ini masih memiliki ruang pengembangan penting dalam hal kolaborasi lintas instansi dan penguatan konteks budaya. Integrasi dengan Balai Bahasa, Dinas Kebudayaan, ataupun komunitas budaya bisa menjadi

Langkah lanjutan untuk memperkaya pemahaman peserta serta menghubungkan aksara Jawa dengan naskah-naskah kuno, seni, dan Sejarah Jawa yang lebih luas. Hal ini akan semakin memperkuat peran Perpustakaan Kota Yogyakarta sebagai pusat pembelajaran budaya yang dinamis dan inovatif, sebagaimana yang terkandung dalam berbagai regulasi dan teori pendukung.

Penutup

Berdasarkan paparan tentang program Klara oleh Perpustakaan Kota Yogyakarta dalam disimpulan sebagai berikut:

1. Program Klara (Kelas Literasi Aksara Jawa) yang diselenggarakan oleh Peprustakaan Kota Yogyakarta merupakan salah satu inovasi dalam upaya meningkatkan literasi aksara Jawa di kalangan anak- anak SD dan SMP. Program ini dirancang dengan metode pembelajaran aktif yang meliputi pengenalan aksara, latihan soal, diskusi, koreksi, review materi, dan kuis. Namun dalam prosesnya belum ada variasi pembelajaran maupun medianya.
2. Program Klara yang diselenggarakan oleh Perpustakaan Kota Yogyakarta begitu berperan dalam membuka akses pembelajaran aksara Jawa bagi anak- anak SD dan SMP, terutama yang belum mendapat materi tersebut di sekolah. Program ini sangat membantu dalam meningkatkan kemampuan baca tulis aksara Jawa peserta sekaligus menumbuhkan minat terhadap budaya lokal melalui pendekatan nonformal yang ramah anak. Namun Porgam Klara ini belum secara luas dimengerti oleh pengguna perpustakaan sebagai ruang edukasi budaya yang dinamis dan perpstakaan lain di lingkungan perpustakan di Yogyakarta dan lainya yang saling berkolaborasi.

Beberapa saran yang dapat diajukan tentang program ini adalah:

1. Untuk lebih mengoptimalkan kegiatan pembelajaran aksara Jawa melaui Program Klara ini dapat meningkatkan variasi metode

pembelajaran ataupun gaya penyampaian agar peserta dapat lebih mudah memahami beberapa aksara Jawa yang kompleks.

2. Program Klara perlu disosialisasikan lebih luas lagi dan dipromosikan dengan menjalin kerjasama antar perpustakaan maupun lembaga budaya lain yang terkait seperti Balai Bahasa, Dinas Kebudayaan, maupun komunitas budaya lokal untuk memperkaya materi pembelajaran seta memperluas jangkauan pesertanya.

Daftar Pustaka

BPAD DIY. (2013). *Perpustakaan Berbasis Budaya Jawa*. Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Daerah Istimewa Yogyakarta.

Deputi Bidang Pemenuhan Hak Anak. (2021). *Pedoman Pusat Informasi Sahabat Anak (PISA)*. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia.

Dinas Kebudayaan. (2021). *Aksara Jawa Menolak Punah*. https://budaya.jogjaprov.go.id/berita/detail/753-aksara-jawa-menolak-punah

Humas. (2023, April 16). *Merdeka Belajar untuk Revitalisasi Bahasa Daerah yang Terancam*. Sekretariat Kabinet Republik Indonesia. https://setkab.go.id/merdeka-belajar-untuk-revitalisasi-bahasa-daerah-yang-terancam/

Karimah, A. (2022). Aksara Jawa: Can the Javanese Students can Read and Write It? *Tradition and Modernity of Humanity*, *2* (2), Article 2. https://doi.org/10.32734/tmh.v2i2.101 32

Koentjaraningrat. (1997). *Metode-metode Penelitian Masyarakat.* Granedua.

Krass, U., Allen, M., White, E., Cybelle Ferrari, A., Brigant, A., Prucková, L., Tarandova, S., Omella i Claparols, E., McGuire, C., & Institutions (IFLA), I.F.of L.A. and.

(2022). *The IFLA-UNESCO Public Library Manifesto 2022*. Project Based Learning Pada Siswa Kelas VIIIA SMP Negeri 2 Grabag Kabupaten Magelang Tahun Pelajaran 2022/2023. *JUPENJI: Jurnal Pendidikan Jompa Indonesia*, *2*(1), Article 1. https://doi.org/10.57218/jupenji.Vol2. Iss1.568

UNESCO. (2022). *Making Lifelong Learning A Reality: A Handbook*. UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381857

UU No. 20 Tahun 2003. (n.d.). Database Peraturan |JDIH BPK. Retrieved June 29, 2025, from http://peraturan.bpk.go.id/details/43920/uu -no-20-tahun-2003 https://repository.ifla.org/handle/20.500.14598/2006

Lestari, S. A. (2025). *Program Klara* (D. N. Istiqomah, Interviewer) [Personal communication].

Muhammad, I., Ariani, S., & Idris, A. (2024). *Jenis Pendidikan Nonformaldi Indonesia*. https://journal.arraniry.ac.id/edj/article/view/5808/2474

Nuraseh, S., Ayu, A. I., Dewi, A. K., Annisa, S. N., Petricia, F., & Rahmat, R. (2023). Peningkatan Kemampuan Baca Tulis Aksara Jawa Melalui Media Pembelajaran Berbasis Game Kwartet Aksara Jawa. *Society: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, *2*(6), Article 6. https://doi.org/10.55824/jpm.v2i6.344

Prestama, D., Nuryatin, A., & Wagiran, W. (2022). The Effectivity of "Sinau Aksara Jawa (Sadewa)" Module in Improving Aksara Jawa Reading and Writing Skills. *Journal of Primary Education*, *11* (1), Article 1. https://doi.org/10.15294/jpe.v11i1.568 51

Sulfemi, W. B. (2018). *Modul Manajemen Pendidikan Nonformal*. https://osf.io/832ys/download

Sumanto, S. (2023). Peningkatan Kemampuan Menulis Aksara Jawa.

07

PRESERVASI INFORMASI PADA MANUSKRIP DI PERPUSTAKAAN BALAI BAHASA YOGYAKARTA SEBAGAI USAHA PENYELAMATAN NILAI-NILAI BUDAYA

Agrin Ika Laras Ati & Muhammad Bagus Febriyanto

Pendahuluan

Perpustakaan memiliki peran strategis dalam menghimpun, mengelola, dan melestarikan berbagai bentuk informasi demi mendukung pendidikan, penelitian, rekreasi, serta pelestarian budaya. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 43 Tahun 2007 menegaskan bahwa perpustakaan tidak hanya berfungsi sebagai penyedia informasi, tetapi juga sebagai institusi yang bertanggung jawab terhadap pelestarian karya cetak, karya tulis, dan karya rekam bagi generasi mendatang. Salah satu koleksi penting yang menjadi perhatian khusus dalam konteks preservasi adalah manuskrip. Manuskrip atau naskah kuno menurut UU Cagar Budaya Nomor 5 Tahun 1992 merupakan dokumen berusia lebih dari lima puluh tahun yang berisi rekaman pemikiran, perasaan, dan ekspresi budaya masa lalu (Baried, 1994). Manuskrip tidak hanya bernilai sebagai objek

fisik, tetapi juga sebagai sumber informasi yang autentik tentang nilai budaya, religius, moral, dan bahasa (Susilawati, 2017).

Sejumlah penelitian terdahulu menunjukkan pentingnya preservasi manuskrip. Feather (1991) menekankan pentingnya manajemen koleksi sebagai strategi dasar dalam upaya preservasi, sedangkan Ghosh (2012) menyoroti tantangan konservasi manuskrip daun lontar yang rentan terhadap kerusakan biologis dan lingkungan. Susilawati (2017) dalam penelitiannya di Museum Sonobudoyo menegaskan bahwa kegiatan preservasi naskah budaya masih menghadapi kendala kebijakan dan keterbatasan sumber daya. Kajian-kajian tersebut memperlihatkan bahwa praktik preservasi di Indonesia masih bersifat parsial dan belum menyentuh aspek integrasi nilai budaya yang terkandung dalam manuskrip ke dalam strategi pelestarian informasi.

Dalam konteks teoretis, konsep preservasi menekankan perlindungan fisik dan nonfisik terhadap bahan pustaka. UNESCO (1979) mendefinisikan preservasi sebagai serangkaian tindakan untuk mencegah kerusakan yang disebabkan oleh faktor biologis, kimiawi, maupun lingkungan. Sementara itu, Lasa (2007) menekankan bahwa tujuan preservasi adalah menjaga nilai informasi agar tetap lestari dan dapat dimanfaatkan sepanjang masa. Dalam perspektif filologi, preservasi manuskrip tidak berhenti pada aspek fisik, tetapi juga mencakup usaha alih aksara, alih bahasa, dan interpretasi teks agar isi manuskrip tetap relevan dengan pembaca modern (Fathurahman, 2015; Robson, 1994). Dengan demikian, filologi berperan menjembatani kesenjangan komunikasi antara penulis masa lalu dengan pembaca masa kini.

Meskipun berbagai penelitian telah membahas pentingnya preservasi manuskrip, kajian tentang praktik preservasi informasi di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta masih sangat terbatas. Padahal, perpustakaan ini memiliki koleksi manuskrip yang cukup signifikan, yaitu 123 eksemplar, dengan kondisi fisik beragam dari rusak ringan hingga rusak berat. Sejak 2009, perpustakaan ini telah melakukan upaya preservasi,

baik melalui kerja sama dengan lembaga internasional seperti *Leipzig University* maupun dengan instansi lokal seperti Keraton Yogyakarta, Museum Sonobudoyo, dan Dinas Perpustakaan dan Arsip Daerah (DPAD) DIY. Kegiatan preservasi yang dilakukan meliputi alih media, alih aksara, alih bahasa, kajian filologis, hingga digitalisasi.

Kebaruan penelitian ini terletak pada analisis menyeluruh terhadap strategi preservasi informasi manuskrip yang dilakukan di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta, dengan menyoroti integrasi antara pendekatan fisik dan nonfisik, serta relevansinya dalam mempertahankan nilai budaya yang terkandung di dalamnya. Permasalahan utama yang diangkat adalah bagaimana strategi preservasi manuskrip dilaksanakan, kendala apa saja yang dihadapi, serta sejauh mana nilai-nilai budaya dapat tetap terjaga melalui upaya preservasi tersebut.

Berdasarkan uraian di atas, tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan kegiatan preservasi informasi manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta, mengidentifikasi faktor-faktor penyebab kerusakan, serta menganalisis kendala dan solusi yang dapat mendukung keberlanjutan preservasi sebagai upaya penyelamatan nilai-nilai budaya.

Pembahasan

1. Preservasi Informasi pada Manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta Sebagai Usaha Penyelamatan Nilai-nilai Budaya

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta adalah salah satu perpustakaan khusus yang menyimpan koleksi manuskrip. Koleksi manuskrip yang dimiliki Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta berjumlah 123 eksemplar yang terdiri dari beberapa klasifikasi seperti serat, babad, piwulang, dan sebagainya. Manuskrip-manuskrip yang dimiliki tersebut didapatkan melalui hibah dari instansi dan masyarakat serta pembelian dari masyarakat. merupakan hibah dari Keraton Yogyakarta dan pembelian dari masyarakat.

Preservasi atau perawatan pada manuskrip perlu dilakukan sebagai usaha untuk mempertahankan usia dan nilai guna manuskrip. Selain itu juga menjaga informasi yang terkandung di dalam manuskrip agar tetap lestari sehingga dapat dimanfaatkan untuk generasi mendatang. Terdapat beberapa kerusakan pada manuskrip yang ada di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta. Oleh karena itu, perlu dilakukan kegiatan preservasi atau pelestarian dengan tujuan meminimalkan kerusakan agar tidak menjadi lebih parah. Metode preservasi manuskrip menurut teori (Feather, 1991) terbagi menjadi dua yaitu preservasi secara fisik dan preservasi non fisik atau nilai informasinya. Berikut ini metode preservasi secara fisik manuskrip, antara lain:

a. *Housekeeping nature*

Housekeeping nature merupakan salah satu metode dalam usaha preservasi atau pelestarian manuskrip yang mencakup prinsip-prinsip preservasi di suatu perpustakaan seperti memelihara kebersihan di lingkungan perpustakaan, mengatur intensitas suhu, cahaya, dan kelembaban di ruang koleksi perpustakaan. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan beberapa usaha antara lain:

1. Pembersihan manual

   Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta belum melakukan pembersihan manuskrip manual secara ideal. Menurut (Ming, 1993) menyatakan bahwa pembersihan manual pada manuskrip idealnya dilakukan secara rutin setiap tiga bulan sekali (empat kali dalam setahun), sedangkan Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta belum secara rutin dalam melakukan pembersihan manual pada manuskrip. Pembersihan manuskrip dapat menggunakan kemoceng maupun kuas halus. Alangkah baiknya Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan pembersihan manuskrip secara manual dengan rutin guna menjaga kebersihan koleksi maupun ruang penyimpanannya.

2. Pengaturan suhu dan kelembaban

   Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan pengaturan suhu dan kelembaban ruangan koleksi manuskrip dengan dua cara yaitu menggunakan *air conditioner* (AC) dan jendela. Suhu AC yang ada di ruang penyimpanan manuskrip yakni 22° celcius. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta juga belum memiliki alat pengukur suhu dan kelembaban udara. Alat tersebut sangat diperlukan sebagai penunjang untuk mengatur suhu dan kelembaban pada perpustakaan agar tetap terjaga kondisi koleksi manuskripnya.

   Berdasarkan teori (Ming, 1993) menjelaskan bahwa suhu ruang penyimpanan manuskrip idealnya 20°–25°C atau setara 60°–70°F dengan kelembaban 40–50% RH *(Relatif Humidity)*. *Air conditioner* (AC) pada ruang penyimpanan manuskrip dinyalakan selama 24 jam. Secara teori, Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta sudah melakukan pengaturan suhu dengan benar yaitu 22°C. Hanya saja AC perlu dinyalakan dengan kurun waktu 24 jam (tidak hanya pada saat jam kerja). Hal tersebut bertujuan untuk menjaga kestabilan ruang penyimpanan manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta. Selain itu, manuskrip akan lebih awet tidak terganggu dengan suhu ruangan yang tidak menentu. Sebaiknya pihak perpustakaan juga mengusulkan perihal pengadaan alat pengatur kelembaban ruangan karena Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta tidak memiliki alatnya sehingga tidak dapat mengetahui tingkat kelembaban pada ruang penyimpanan manuskrip.

3. Pencahayaan

   Pencahayaan di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta berasal dari dua sumber yaitu cahaya alami (sinar matahari) dan cahaya buatan (sinar lampu). Pengaturan intensitas cahaya dalam ruangan koleksi

manuskrip harus diperhatikan dengan baik karena cahaya alami (sinar matahari) menghasilkan sinar ultraviolet yang dapat membahayakan dan merusak manuskrip. Akan tetapi pihak Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta tidak memiliki alat penunjang untuk mengukur intensitas cahaya yang masuk ke dalam ruang perpustakaan khususnya ruang penyimpanan manuskrip.

Menurut teori (Ming, 1993) menjelaskan bahwa bentuk perlindungan manuskrip yang ideal adalah ruang penyimpanan tanpa jendela terbuka. Apabila ruangan berjendela maka harus ditutupi dengan gorden. Manuskrip disimpan pada wadah tertutup. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta sudah melakukan usaha preservasi berupa pengaturan cahaya pada ruang manuskrip. Akan tetapi, dalam implementasinya kurang maksimal. Ruang penyimpanan manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta terdapat jendela kaca yang belum tertutupi oleh gorden. Sebaiknya jendela kaca tersebut ditutupi dengan gorden agar cahaya matahari tidak langsung masuk ke dalam ruang penyimpanan manuskrip. Apabila intensitas sinar matahari yang masuk ke dalam ruangan terlalu tinggi (panas) justru akan berdampak pada manuskrip seperti kertas menjadi rapuh.

b. *Disaster preparedness plan*

Kegiatan *disaster preparedness plan* merupakan salah satu metode dalam usaha preservasi atau pelestarian manuskrip yang mencakup program perencanaan untuk mencegah, menangani, dan memulihkan kondisi koleksi perpustakaan dari segala macam bencana. Bencana yang dimaksud tidak hanya bencana alam seperti gempa bumi dan sebagainya namun juga bencana akibat ulah manusia yang kurang memiliki kesadaran untuk menjaga dan melestarikan informasi pada bahan pustaka terutama manuskrip. Usaha yang dilakukan pihak Balai Bahasa Yogyakarta yaitu:

1. Kamperisasi

   Setelah dilakukan pembersihan, koleksi manuskrip diberikan kapur barus di dalam lemari penyimpanannya. Berdasarkan teori (Ghosh, 2012, hal. 3) guna mengusir serangga pada tempat penyimpanan manuskrip, dapat diberikan kapur barus di dalamnya. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta telah melakukan usaha kamperisasi dengan baik. Hal tersebut tujuan mengusir faktor perusak manuskrip seperti *book worm* atau kutu buku, rayap, dan sebagainya. Pustakawan Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan pengecekan kapur barus pada rak penyimpanan manuskrip. Apabila kapur barus ukurannya sudah mengecil maka diberikan yang baru. Kapur barus yang dipakai berwarna putih. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memilih kapur barus warna putih bertujuan agar sisa-sisa kapur barus apabila menempel pada kertas manuskrip tidak menyebabkan kerusakan baru berupa noda berwarna).

2. Penyampulan dan pemberian *cover box*

   Koleksi manuskrip perlu dilakukan penyampulan menggunakan sampul plastik dan *cover box* sebagai usaha preservasi atau pelestarian dalam metode *housekeeping nature* ini. Sampul dan *cover box* berfungsi untuk meminimalkan manuskrip kotor karena terkena debu maupun kotoran yang menempel. Penyampulan manuskrip dapat menggunakan sampul plastik tebal, sedangkan *cover box* menggunakan kertas bebas asam berwarna hitam yang diimport dari Jepang. Usaha penyampulan dan pemberian *cover box* pada manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melibatkan pihak ketiga untuk kerjasama. Pihak ketiga yang bekerjasama dengan Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta yaitu Dinas Perpustakaan dan Arsip Daerah (DPAD DIY). Pemberian *cover box* pada manuskrip tersebut belum

secara keseluruhan baru beberapa saja sesuai dengan manuskrip yang sudah mengalami kerusakan parah. Pihak DPAD DIY meminta pihak Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta untuk mengirimkan data manuskrip yang rusak seperti panjang, tinggi, dan ketebalan manuskrip guna pembuatan *cover box*. Alasan pihak Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan kerjasama dengan pihak DPAD DIY karena keterbatasan dana untuk pengadaan kotak bebas asam yang diimpor dari Jepang dan sumber daya manusianya juga terbatas. Kotak bebas asam tersebut dibuat dari kertas karton tebal dan bebas asam yang memiliki pH diatas tujuh. Kertas bebas asam berfungsi untuk melindungi manuskrip sinar uv dan cahaya, polutan atau debu dan melindungi dari kerusakan akibat gaya fisik yang menyebabkan patahan pada kertas manuskrip.

3. Pemasangan tata tertib

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta juga melakukan pemasangan tata tertib di ruang perpustakaan. Akan tetapi, upaya tersebut kurang maksimal karena hanya terdapat satu tata tertib saja. Seharusnya Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memberikan keterangan secara tertulis lebih lengkap terkait semua aturan yang berlaku di perpustakaan tersebut. Pihak perpustakaan dapat membuat pamflet yang berisi alur atau tata cara pemustaka dalam pencarian maupun pengambilan koleksi perpustakaan di rak. Pentingnya dilakukan pemasangan tata tertib atau peraturan di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta bertujuan sebagai upaya pencegahan agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan seperti rusaknya koleksi karena ulah manusia (pemustaka).

c. *Cooperative action and the use of technology on a large scale*

Kegiatan *cooperative action and the use of technology on a large scale* mencakup teknik preservasi informasi manuskrip dengan menggunakan teknologi informasi seperti melakukan kegiatan digitalisasi. Metode ini bertujuan agar koleksi tetap terjaga kelestariannya dengan teknologi masa kini sehingga dapat dimanfaatkan dengan baik dan mudah oleh pemustaka. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan usaha berupa:

Digitalisasi

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta telah melakukan kegiatan alih media atau digitalisasi manuskrip. Kegiatan digitalisasi manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta bekerjasama dengan pihak *Leibzig University* (Jerman) dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dikarenakan tidak memiliki alat yang memadai. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan digitalisasi manuskrip dengan menggunakan alat scan. Menurut teori (Sakariya, 2018) dokumen (manuskrip) yang sudah dipindai dapat disimpan dalam media penyimpanan digital seperti CD, DVD, Hard disk, dan sebagainya. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta telah melakukan digitalisasi manuskrip dengan hasil berupa gambar dengan format jpg. File-file tersebut kemudian disimpan di dalam beberapa komputer dan *hard disk eksternal*. Hal ini bertujuan untuk mengantisipasi apabila terjadi bencana alam maupun komputer terkena virus, masih ada cadangan data di tempat penyimpanan. Manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta yang sudah dilakukan proses digitalisasi sebanyak 103 eksemplar dengan persentase 83,74 %. Hasil digitalisasi manuskrip yang berupa file-file tersebut tersimpan di dalam folder komputer pemberian *Leipzig University.*

Guna memenuhi tujuan digitalisasi, hasil digital tersebut harus dapat diakses oleh para pemustaka dengan mudah. Temu kembali informasi dapat dilakukan dengan menerapkan sistem perpustakaan digital seperti *e-print*, *dspace*, maupun sistem berbasis komputer lainnya. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta sudah melakukan temu kembali informasi manuskrip yaitu melalui sistem berbasis komputer (slims 8 akasia) dengan isi informasi yang terbatas (data bibliografi seperti judul, nomor panggil, dan ketersediaannya). Terkait dengan pengarang, tahun terbit, asal perolehan manuskrip hinggap sinopsisnya tercantum di dalam buku katalog manuskrip yang hanya dapat dilihat di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta. Alangkah baiknya apabila Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan kelengkapan informasi manuskrip secara digital dan dapat diakses secara online oleh pemustaka.

Selain itu, Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta juga melakukan metode preservasi secara non fisik atau nilai informasinya. Hal ini dilakukan bertujuan agar informasi yang terkandung di dalam suatu manuskrip dapat digunakan dengan baik dan mudah dipahami sebagai sumber referensi oleh para generasi mendatang. Berikut ini merupakan metode yang memuat usaha-usaha Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dalam kegiatan preservasi manuskrip secara non fisik atau nilai informasinya:

Transfer of information

Metode *transfer of information* mencakup kegiatan dalam melestarikan isi intelektual yang terkandung pada manuskrip agar dapat dipahami oleh pemustaka dengan baik dan mudah. Usaha yang dilakukan oleh Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta sebagai usaha preservasi secara non fisik atau nilai informasi manuskrip yaitu:

1) Alih aksara

   Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memiliki 123 eksemplar manuskrip. Jumlah manuskrip yang sudah dilakukan alih aksara sebanyak 24 eksemplar dengan presentase 19,51 %. Akan tetapi belum keseluruhan manuskrip telah dilakukan alih aksara, hanya beberapa saja. Kegiatan tersebut dilakukan dengan tujuan agar pemustaka lebih mudah dalam membaca maupun memahami isi informasi yang ada di dalam manuskrip. Manuskrip dialih aksara dari huruf atau aksara Jawa ke dalam huruf latin yang pemustaka bisa membacanya dan kemudian nantinya akan dilakukan alih bahasa juga. Hasil alih aksara dijadikan buku yang diterbitkan oleh pihak Balai Bahasa Yogyakarta.

2) Alih bahasa

   Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta sudah melakukan kegiatan alih bahasa sebagai salah satu cara dalam preservasi atau pelestarian manuskrip. Manuskrip yang sudah dilakukan alih bahasa sebanyak 42 eksemplar dengan persentase 34,15 %. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta melakukan alih bahasa dari bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran seperti dari bahasa Jawa ke dalam bahasa Indonesia. Hasil alih aksara dijadikan buku yang diterbitkan oleh pihak Balai Bahasa Yogyakarta. Kegiatan tersebut bertujuan agar mempermudah pemustaka dalam membaca hingga memahami isinya dan informasi yang terkandung di dalamnya tidak hilang termakan zaman untuk tetap dapat dimanfaatkan sebagai sumber referensi oleh para generasi mendatang.

3) Kajian Manuskrip

   Kegiatan kajian manuskrip ini biasanya dilakukan oleh para peneliti dan filolog untuk dapat mempelajari, memeriksa, memikirkan, menguji maupun menelaah informasi yang terkandung dalam suatu manuskrip. Kajian

manuskrip dilakukan oleh Balai Bahasa Yogyakarta, bukan dari pihak perpustakaan secara langsung. Kajian manuskrip terakhir dilakukan secara daring oleh Balai Bahasa Yogyakarta pada 22 Septembr 2021. Kegiatan tersebut sudah dilakukan dengan baik, akan tetapi belum maksimal. Alangkah baiknya apabila pihak perpustakaan turut serta secara langsung dalam kegiatan tersebut dan bekerjasama dengan peneliti Balai Bahasa Yogyakarta maupun dari pihak di luar instansi. Kajian tersebut sebaiknya dapat dilakukan secara rutin atau berkala. Selain itu, pihak perpustakaan dapat membukukan hasil kajian-kajian manuskrip yang sudah dilakukan agar dimanfaatkan oleh pemustaka.

4) Pembuatan buku katalog manuskrip

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta membuat dua jenis buku katalog yaitu buku katalog manuskrip dan buku katalog koleksi berhuruf Jawa cetak. Usaha pembuatan buku katalog manuskrip tersebut bertujuan untuk mempermudah pemustaka dalam temu kembali informasi. Penyusunan buku katalog tersebut berdasarkan alfabet. Buku katalog manuskrip yang dibuat oleh Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memuat manuskrip-manuskrip dari beberapa daerah yang penyusunannya mencakup judul, pengarang, data fisik buku, anotasi, dan sinopsis. Akan tetapi, buku katalog tersebut belum memuat keterangan klasifikasi manuskrip yang digunakan oleh Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta.

Menurut teori yang dipaparkan oleh (Hulser, 1997) bahwa suatu perpustakaan digital harus mempu menyediakan informasi dengan teknologi yang mudah diakses dan dipahami oleh para pemustaka serta menyediakan informasi dengan multi-bahasa. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta telah melakukan usaha preservasi (pelestarian) manuskrip menggunakan metode *transfer of information* dengan baik. Usaha tersebut berupa

alih aksara, alih bahasa, kajian manuskrip, dan pembuatan buku katalog. Upaya tersebut sesuai dengan metode *transfer of information* yang mencakup kegiatan dalam melestarikan isi intelektual yang terkandung pada manuskrip agar informasi tetap dapat dimanfaatkan untuk generasi mendatang dengan maksimal. Namun dalam praktiknya pihak Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta belum melakukannya dengan maksimal. Manuskrip yang ada di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta belum seluruhnya dilakukan alih aksara maupun alih bahasa. Terdapat beberapa alasan yang melatarbelakangi hal tersebut diantaranya keterbatasan tenaga ahli dalam bidang alih aksara maupun alih bahasa. Selain itu, pihak Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta juga memiiki keterbatasan dana untuk mendukung kegiatan tersebut.

2. Kendala-kendala yang Dihadapi Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dalam Preservasi Informasi pada Manuskrip Sebagai Usaha Penyelamatan Nilai-nilai Budaya

Berdasarkan penelitian yang dilakukan peneliti, Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memiliki beberapa kendala yang menurut peneliti harus diperbaiki untuk menunjang kegiatan preservasi informasi pada manuskrip agar berjalan dengan optimal. Kendala-kendala yang dihadapi oleh Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta antara lain:

a. Kebijakan

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta tidak memiliki kebijakan secara tertulis khusus untuk kegiatan preservasi manuskrip baik dari perpustakaan sendiri maupun dari instansi yang menaunginya. Hal tersebut sangat disayangkan mengingat kegiatan preservasi manuskrip ini sangat penting dilakukan. Walaupun manuskrip yang sudah mengalami kerusakan telah dilakukan perbaikan, akan tetapi kebijakan secara detailnya tidak ada. Perbaikan manuskrip dilakukan atas inisiatif dari pustakawan di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta. Maka

dari itu, seyogyanya perlu dibuat kebijakan secara khusus terkait kegiatan preservasi manuskrip agar lebih terstruktur.

b. Anggaran

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta memiliki kendala dalam hal anggaran untuk mendanai kegiatan preservasi informasi manuskrip. Anggaran pada suatu kegiatan sangatlah penting, apabila tidak mencukupi maka akan menjadi kendala pada saat kegiatan akan berlangsung. Anggaran untuk Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta tergabung di bagian tata usaha Balai Bahasa Yogyakarta sebesar Rp 2.000.000,- selama satu tahun yang digunakan untuk pembelian kapur barus. Anggaran tersebut bukanlah anggaran khusus perawatan manuskrip, akan tetapi dana untuk perawatan koleksi Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta secara keseluruhan. Hal ini yang menjadi kendala dan Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta mengatasinya dengan cara kerjasama dengan pihak ketiga terkait kegiatan yang membutuhkan anggaran lebih banyak.

c. Keterbatasan Sumber Daya Manusia

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta kekurangan sumber daya manusia atau tenaga ahli dibidang khusus preservasi atau pelestarian manuskrip. Tenaga perpustakaan yang ada tidak memiliki latar belakang pendidikan sesuai dengan bidangnya. Seain itu, para peneliti dari pihak Balai Bahasa Yogyakarta juga sudah pindah tugas. Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta hanya menerima tawaran kerjasama dari pihak diluar instansi guna mengatasi kendala yang dihadapi. Seyogyanya pihak Balai Bahasa Yogyakarta melakukan penambahan tenaga ahli dibidang terkait seperti pustakawan dan filolog.

d. Peralatan Penunjang Kurang Lengkap

Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dalam melakukan proses digitalisasi manuskrip bekerjasama dengan *Leipzig University* dari Jerman karena memiliki peralatan lengkap untuk digitalisasi manuskrip. Melalui kerjasama tersebut, Perpustakaan

Balai Bahasa Yogyakarta mendapat bantuan satu unit komputer yang digunakan untuk menyimpan file-file hasil digitalisasi manuskrip yang sudah dilakukan. Namun belum secara keseluruhan manuskrip terdigitalisasi.

3. Faktor-faktor Kerusakan pada Manuskrip

Menurut Martoatmodjo (Martoatmodjo, 1998) kerusakan bahan pustaka secara garis besar dapat disebabkan oleh beberapa faktor yaitu: faktor biologi, faktor fisika, faktor kimia, faktor eksternal (faktor lain). Kegiatan preservasi informasi manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dihadapkan oleh berbagai faktor kerusakan antara lain: 1) faktor biologi yang disebabkan oleh serangga seperti rayap, kutu buku, dan ngengat dengan jumlah 17 eksemplar atau 13,82 %. Salah satu upaya yang dilakukan oleh Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta yaitu pemberian kapur barus secara berkala di dalam lemari tempat penyimpanan koleksi manuskrip di perpustakaan tersebut, 2) faktor fisika yang disebabkan oleh debu, cahaya, kelembaban suhu dengan jumlah 10 eksemplar atau 8,13 %, 3) faktor kimia yang menyebabkan manuskrip rusak ketika terjadi oksidasi sehingga terdapat perubahan warna kertas dengan persentase 7,32 % atau sebanyak 9 eksemplar, dan 4) faktor eksternal (faktor lain) seperti manusia ketika proses pembukaan manuskrip tidak sesuai prosedur maka manuskrip akan rusak dengan jumlah 25 eksemplar atau 20,33 %. Selain itu, kerusakan manuskrip yang berasal dari faktor ini yaitu terjadinya bencana alam (banjir, gempa bumi, api).

4. Nilai-nilai Budaya

Unsur-unsur kebudayaan yaitu sistem religi dan upacara keagamaan, sistem dan organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, sistem mata pencaharian hidup, dan sistem teknologi dan peralatan (Koentjaraningrat, 2009). Budaya tidak boleh kehilangan identitasnya dalam refleksi karakteristik warisan spiritual orang-orang ini di nasional

tradisi yang melekat dan sesuai dengan itu atau itu dari bangsa itu (Ergashev & Nodira Farxodjonova, 2020). Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dapat dikelompokkan menjadi lima jenis nilai, yaitu: nilai religi, nilai sejarah, nilai moral, nilai kehidupan, dan nilai kebahasaan. Informasi manuskrip yang berupa nilai-nilai budaya tersebut dapat dijadikan pembelajaran maupun referensi untuk generasi mendatang.

Penutup

Metode preservasi manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta terbagi menjadi dua yaitu preservasi secara fisik dan preservasi secara non fisik atau nilai informasinya. Adapun metode yang termasuk dalam preservasi secara fisik antara lain: 1) *housekeeping nature,* 2) *disaster preparedness plan,* dan 3) *cooperative action and the use of technology on a large scale.* Sedangkan metode preservasi secara non fisik atau nilai informasinya yaitu *transfer of information.* Kerusakan manuskrip di Balai Bahasa Yogyakarta disebabkan oleh beberapa faktor yaitu 1) faktor biologi, 2) faktor fisika, 3) faktor kimia, dan 4) faktor ekternal (manusia). Terdapat beberapa kendala dalam kegiatan tersebut antara lain terkait kebijakan, anggaran, keterbatasan sumber daya manusia, dan peralatan penunjang preservasi kurang lengkap. Guna mengatasi kendala tersebut, pihak perpustakaan melakukan kerjasama dengan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Museum Sonobudoyo, Keraton Yogyakarta, dan *Leipzig University* (Jerman). Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam manuskrip di Perpustakaan Balai Bahasa Yogyakarta dapat dikelompokkan menjadi lima jenis nilai, yaitu: nilai religi, nilai sejarah, nilai moral, nilai kehidupan, dan nilai kebahasaan. Informasi manuskrip yang berupa nilai-nilai budaya tersebut dapat dijadikan pembelajaran maupun referensi untuk generasi mendatang.

Daftar Pustaka

Baried, S. B. (1994). *Pengantar Teori Filologi.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Basuki, S. (1993). *Materi pokok pengantar ilmu perpustakaan.* Jakarta: Universitas Terbuka.

Davis, G. B. (1991). *Sistem Informasi Manajemen.* Jakarta: PT Pustaka Binaman Pressindo.

Ergashev, I., & Nodira Farxodjonova. (2020). Integration of National Culture un the Process of Globalization. *Journal of Critical Reviews*, 477-479.

Fathurahman, O. (2015). *Filologi Indonesia: Teori dan Metode.* Jakarta: Prenadamedia Group.

Feather, J. (1991). *Preservation and the management of library collections.* London: The Library Association.

Ghosh, R. (2012). Palm Leaf Manuscripts Conservation-A study. *Global Research Methodology Journal*, 3. Diambil kembali dari www.grmgrlaranya.com

Hulser, R. P. (1997). Digital Library: Content Preservation in a Digital World. *DESIDOC Bulletin of Information Technology, 17*, 7-14. doi:10.14429/dbit.17.6.3239

Kadir, A. (2002). *Pengenalan Sistem Informasi.* Yogyakarta: Andi.

Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Rineka Cipta.

Lasa, H. (2007). *Manajemen Perpustakaan Sekolah.* Yogyakarta: Pinus Book Publisher.

Martoatmodjo, K. (1998). *Pelestarian Bahan Pustaka.* Jakarta: Depdikbud.

Ming, D. C. (1993). Malay Manuscripts: Materials and Problem of Conservation. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 66*, 81-102. Diambil kembali dari https://www.jstor.org/stabel/41493226

Robson, S. (1994). *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia.* Jakarta: Perpustakaan Nasional.

Romney, M. B., & P. S. (2016). *Sistem Informasi Akuntansi.* Jakarta: Salemba Empat.

Sakariya, K. (2018). Digital Preservation: Process and Standards. *International Conference on Internet of Things and Current Trends in Libraries* (hal. 75-83). Gujarat: C. U. Shah University.

Setiadi, E. M. (2006). *Ilmu Sosial Budaya Dasar.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Susilawati, H. (2017). Preservasi Naskah Budaya di Museum Sonobudoyo. *Jurnal Al Maktabah*, 61-68.

Widyosiswoyo, S. (2009). *Ilmu Budaya Dasar.* Bogor: Ghalia Indonesia.

08

ANALISIS PAPARAN PENCAHAYAAN DAN KEBISINGAN TERHADAP PRODUKTIVITAS MENGETIK

Amalia Azka Rahmayani & Lilih Deva Martias

Pendahuluan

Setiap tempat kerja menginginkan pekerjanya dapat menunjukkan performa yang baik dalam bekerja. Karena dengan performa yang baik menunjukkan bahwa lingkungan kerjanya nyaman dan berkualitas bagi pekerjanya. Lingkungan kerja adalah segala sesuatu yang ada di dalam lingkungan pekerja baik yang berupa fisik maupun nonfisik, langsung maupun tidak langsung (Ferdian et al., 2022). Lingkungan kerja fisik dapat mempengaruhi produktivitas pekerja dalam melakukan pekerjaan dilihat dari area kerja yang kondusif dan nyaman. Menurut Saputra dan Rahmawati (Saputra & Rahmawati, 2025), penyebab menurunnya produktivitas kerja antara lain karena pencahayaan, kebisingan, temperatur, dan kelembaban yang buruk.

Di era yang serba digital ini, mengetik menjadi salah satu aktivitas yang tidak dapat dipisahkan dari pekerjaan sehari-hari, baik di sektor administrasi, pendidikan, kesehatan, hingga

industri kreatif (Pinet et al., 2022). Bahkan, banyak pekerjaan paruh waktu yang menawarkan jasa mengetik dengan bayaran yang tidak sedikit. Produktivitas mengetik bukan hanya dipengaruhi oleh kecepatan dan ketepatannya saja, tetapi juga oleh kondisi lingkungan kerjanya. Lingkungan kerja fisik yang dapat mempengaruhi produktivitas seseorang dalam mengetik adalah pencahayaan dan kebisingan.

Fungsi pencahayaan adalah sebagai alat penerangan ketika berada di dalam bangunan, baik sekolah, kantor, maupun rumah (Alexander & Darmayanti, 2024). Jika pencahayaan kurang, maka aktivitas seperti membaca, menulis, bekerja, atau ketika sedang berjalan akan lebih sulit dibandingkan dengan cahaya yang cukup dan memadai. Pencahayaan yang optimal dapat meningkatkan konsentrasi dan efisiensi kerja, mengurangi kelelahan mata, dan menciptakan suana kerja yang kondusif (Setiawan et al., 2025).

Permenaker No.5 Tahun 2018 menjelaskan bahwa setiap jenis pekerjaan mempunyai standar pencahayaan tertentu yang didasarkan pada kebutuhan visual dan tinggi rendahnya tingkat ketelitian suatu pekerjaan. Pencahayaan dapat dibagi menjadi dua, yaitu alami dan buatan. Pencahayaan alami adalah pencahayaan yang dihasilkan oleh sinar matahari, sedangkan pencahayaan buatan digunakan apabila pencahayaan alami kurang memenuhi standar penerangan dan tidak boleh menyebabkan panas yang berlebihan. Berdasarkan SNI 6197:2020 standar pencahayaan dibagi menjadi sepuluh (10) sektor, antara lain rumah tinggal, perkantoran, lembaga pendidikan, restaurant, hotel, rumah sakit, bandara, pertokoan/ruang pameran, industri, dan rumah ibadah dengan catatan indeks pencahayaan diukur di atas bidang kerja.

Tabel 1 Tingkat pencahayaan minimum di lembaga Pendidikan

No.	Fungsi Ruangan	Tingkat Pencahayaan Minimal (Lux)
1	Ruang kelas	350
2	Ruang baca perpustakaan	350
3	Laboratorium	500

No.	Fungsi Ruangan	Tingkat Pencahayaan Minimal (Lux)
4	Ruang praktek komputer	500
5	Ruang laboratorium bahasa	300
6	Ruang guru	300
7	Ruang olahraga	300
8	Ruang gambar	750
9	Ruang auditorium (pameran)	300
10	Lobby	100
11	Tangga	100
12	Kantin	200

Sumber: (SNI 6197-2020)Tentang Konservasi energi pada sistem pencahayaan

Tabel 1 menunjukkan tingkat pencahayaan minimum yang sebaiknya dipenuhi di lembaga pendidikan. Aktivitas menulis termasuk dalam kategori fungsi ruangan pada ruang kelas. Hal tersebut berarti standar minimal pencahayaan ketika sedang mengetik adalah 350 lux. Ketika pencahayaan tidak mencapai 350 lux maka hal tersebut berdampak pada produktivitas pekerja dalam melakukan pekerjaannya.

Selain faktor pencahayaan, kebisingan juga merupakan salah satu faktor lingkungan kerja fisik yang penting. Kebisingan merupakan suatu hal yang tidak dikehendaki oleh telinga (Malan et al., 2024). Paparan kebisingan memiliki berbagai macam dampak terhadap indera pendengaran manusia bergantung pada intensitas, durasi, frekuensi, serta sensitivitas masing-masing individu (Mehrotra et al., 2024). Tingkat kebisingan yang berlebihan dapat berdampak pada gangguan pendengaran seperti kehilangan pendengaran, *tinnitus*, *hyperacusis*, kesulitan berkomunikasi, kelelahan dalam proses mendengar. Sehingga hal tersebut akan berakibat pada gangguan konsentrasi dan penurunan produktivitas kerja.

Gambar 1: Nilai Ambang Batas (NAB) Kebisingan

Waktu Pemaparan Per Hari		Intensitas Kebisingan Dalam dBA
8	Jam	85
4		88
2		91
1		94
30	Menit	97
15		100
7,5		103
3,75		106
1,88		109
0,94		112
28,12	Detik	115
14,06		118
7,03		121
3,52		124
1,76		127
0,88		130
0,44		133
0,22		136
0,11		139

Sumber: (Permenaker 5 Tahun 2018) Tentang K3 Lingkungan Kerja

Pada Gambar 1 ditunjukkan NAB terhadap paparan kebisingan ketika sedang melakukan pekerjaan. Dapat dilihat bahwa dengan intensitas kebisingan sebesar 85 dBA kemampuan manusia hanya dapat mendengar maksimal selama 8 jam per hari. Selanjutnya, setiap kenaikan 3 dBA pada intensitas kebisingan, maka durasi pajanan bising akan dikurangi setengah dari jam kerjanya. Dalam aktivitas mengetik, suara yang mengganggu sering kali membuat pekerja kehilangan konsentrasi, sehingga jumlah kata yang diketik dalam kurun waktu tertentu dapat menurun dan tingkat kesalahan juga akan meningkat.

Beberapa penelitian terkait dengan paparan pencahayaan dan kebisingan telah banyak dilakukan. Seperti penelitian Malan et al., (2024) menunjukkan bahwa tingkat pencahayaan yang rendah akan berpengaruh pada kelelahan syaraf penglihatan, sehingga menurunkan produktivitas. Sedangkan hasil pengukuran kebisingan menunjukkan bahwa telah terjadi kebisingan yang melebihi ambang batas, sehingga pekerja membutuhkan Alat Pelindung Diri (APD) *earmuff* untuk meredam bising yang masuk ke telinga. Penelitian selanjutnya berkaitan dengan adanya pengaruh pencahayaan dan kebisingan terhadap kinerja karyawan. Penelitian Irwanto dan Riandadari

(2013) menunjukkan bahwa pencahayaan dan kebisingan berpengaruh positif sebesar 40,7% terhadap kinerja karyawan.

Dari beberapa penelitian terdahulu dapat ditarik kesimpulan bahwa faktor pencahayaan dan kebisingan dapat berpengaruh pada produktivitas pekerja. Seperti contoh ketika pencahayaan rendah, maka akan berpengaruh pada syaraf penglihatan yang berdampak pada turunnya produktivitas kerja. Hal ini sejalan dengan tujuan penelitian ini dimana akan melihat dampak paparan pencahayaan dan kebisingan ketika melaksanakan aktivitas mengetik. Dalam konsep ergonomi lebih lanjut, pekerja tidak hanya berinteraksi dengan perangkat kerja seperti komputer, meja, dan kursi tetapi juga kondisi lingkungan kerjanya. Oleh karena itu, analisis mendalam terkait dengan bagaimana paparan lingkungan kerja fisik khususnya pencahayaan dan kebisingan terhadap produktivitas mengetik penting untuk dilakukan.

Penelitian terkait dengan pencahayaan dan kebisingan terhadap aktivitas mengetik masih relatif jarang dilakukan, terlebih lagi pada era digital di Indonesia sekarang ini. Beberapa penelitian terdahulu hanya berfokus pada sektor industri dan kesehatan. Padahal kegiatan mengetik merupakan aktivitas yang dibutuhkan di semua sektor pekerjaan.

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam penyusunan lingkungan kerja yang ideal khususnya untuk faktor pencahayaan dan kebisingan. Selain itu, hasil penelitian ini juga dapat bermanfaat sebagai acuan dalam meningkatkan produktivitas pekerja dari berbagai sektor yang melibatkan aktivitas mengetik.

Pembahasan

Eksperimen dalam penelitian ini dilakukan di beberapa ruang kelas di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dapat diketahui bahwa fasilitas yang ada di ruang kelas antara lain adalah lampu, AC (*air conditioner*), proyektor, papan tulis, dan pengeras suara yang berasal dari proyektor. Lingkungan kerja fisik seperti suhu udara, kelembaban,

dan getaran tidak termasuk ke dalam variabel penelitian ini sehingga suhu ruangan dan getaran yang tinggi maupun rendah tidak dikondisikan untuk eksperimen.

Pengambilan data dilaksanakan antara pukul 13.00-15.00 WIB sehingga variabel cahaya tidak dapat dibuat terlalu gelap walaupun di dalam kelas sudah ada tirai penutup jendela kaca. Pengondisian intensitas cahaya yang rendah dilakukan dengan cara mematikan semua lampu di ruang kelas dan menutup semua tirai jendela, sedangkan untuk cahaya yang tinggi dilakukan dengan cara menyalakan semua lampu serta membuka semua tirai jendela.

Dalam melakukan pengondisian tingkat kebisingan terdapat satu variabel yang tidak dapat dikondisikan, yaitu sumber suara yang berasal dari luar ruang kelas. Untuk pengondisian sumber suara yang ada di dalam kelas dilakukan dengan cara mematikan seluruh sumber suara mulai dari perangkat laptop, HP, maupun perangkat elektronik lainnya. Sementara itu untuk pengondisian suara yang bising dilakukan dengan cara menyalakan musik di masing-masing perangkat elektroniknya. Di waktu yang bersamaan, dilakukan pula pengukuran dengan menggunakan *luxmeter* dan *soundlevel meter* di atas bidang masing-masing responden.

Pada penelitian ini, responden yang melakukan pengukuran tentang kemampuan produktivitas menulis/mengetik adalah mahasiswa dengan usia ± 20 tahun. Menurut (Pinet et al., 2022, p. 10) kemampuan mengetik mahasiswa pada rentang usia 18-25 tahun akan berada pada kisaran 54 – 80 WPM (kata per menit) dengan tingkat akurasi 79% - 88%. Jika sangat mahir maka mereka akan bisa mengetik sebanyak 80 WPM dengan akurasi 88% sedangkan jika tidak terlalu mahir maka akan memiliki kemampuan mengetik 54 WPM dengan akurasi 79%. Dengan kalimat yang lain maka dapat dijelaskan bahwa seseorang yang mahir mengetik akan dapat menyelesaikan 80 kata dalam waktu satu menit dengan kesalahan sebesar 12%. Kemampuan ini tentu didukung dengan kondisi lingkungan yang ideal untuk bekerja.

Pada beberapa studi, kondisi yang tidak ideal tentu akan menurunkan performa orang dalam bekerja/mengetik. Cahaya yang redup akan menurunkan akurasi dan kecepatan mengetik sebesar 10%-20% (McColl & Veitch, 2001), sedangkan kebisingan akan menurunkan kemampuan kerja sebesar 25% (Marras & Hancock, 2014). Sedemikian hingga jika kondisi ruang kerja tidak mendapat dukungan pencahayaan yang sesuai dan bising maka sudah dipastikan bahwa kemampuan kerja akan jauh turun dibandingkan kondisi ideal. Berikut hasil perhitungan rata-rata untuk masing-masing perlakuan:

a. Pencahayaan Rendah Kebisingan Rendah (PRKR)

Setelah melakukan percobaan pada kondisi yang pertama, dapat diketahui bahwa tingkat pencahayaan rata-rata berada di 82.16 lux dan kebisingan 45.03 dBA. Pengukuran ini dilakukan selama 10 menit berturut-turut. Berdasarkan percobaan pada kondisi yang pertama, rata-rata jumlah kata yang dapat ditulis oleh responden adalah 218 kata sedangkan rata-rata jumlah kata yang *error* adalah 10 kata.

Tabel 3 Hasil pengukuran kondisi pertama

Pencahayaan Rendah	Kebisingan Rendah	Jumlah Kata Tertulis	Jumlah Kata *Error*
82.16 lux	45.03 dBA	218	10

Berdasarkan hasil tersebut dengan kondisi pencahayaan dan kebisingan yang rendah, maka jumlah rata-rata kata yang dapat ditulis setiap menitnya ± 22 kata dengan tingkat akurasi sebesar 95.5%. Jika dibandingkan dengan hasil penelitian (Pinet et al., 2022), maka jumlah kata ini masih jauh dari rata-rata. Namun terdapat hal yang menarik, yaitu walaupun jumlah kata yang dapat ditulis per menit lebih sedikit tetapi tingkat akurasinya tinggi. Ini menandakan bahwa terdapat unsur kehati-hatian dalam aktivitas mengetik.

b. Pencahayaan Rendah Kebisingan Tinggi (PRKT)

Setelah melakukan percobaan pada kondisi yang kedua, dapat diketahui bahwa tingkat pencahayaan rata-rata berada di 77.26 lux dan kebisingan 75.35 dBA. Pengukuran ini dilakukan

selama 10 menit berturut-turut. Berdasarkan percobaan pada kondisi yang pertama, rata-rata jumlah kata yang dapat ditulis oleh responden adalah 202 kata sedangkan rata-rata jumlah kata yang *error* adalah 10 kata.

Tabel 4 Hasil pengukuran kondisi kedua

Pencahayaan Rendah	Kebisingan Tinggi	Jumlah Kata Tertulis	Jumlah Kata *Error*
77.26 lux	75.35 dBA	202	10

Berdasarkan hasil tersebut dengan kondisi pencahayaan rendah dan kebisingan yang tinggi, maka jumlah rata-rata kata yang dapat ditulis setiap menitnya ± 20 kata dengan tingkat akurasi sebesar 95%. Jumlah kata yang dapat ditulis lebih sedikit dibandingkan kondisi yang pertama. Hal ini menandakan bahwa tingkat kebisingan yang tinggi dapat berpengaruh terhadap jumlah kata yang dapat ditulis. Namun, tingkat akurasi masih tetap tinggi dibandingkan dengan hasil penelitian (Pinet et al., 2022).

c. Pencahayaan Tinggi Kebisingan Rendah (PTKR)

Setelah melakukan percobaan pada kondisi yang ketiga, dapat diketahui bahwa tingkat pencahayaan rata-rata berada di 492.29 lux dan kebisingan 46.29 dBA. Pengukuran ini dilakukan selama 10 menit berturut-turut. Berdasarkan percobaan pada kondisi yang pertama, rata-rata jumlah kata yang dapat ditulis oleh responden adalah 208 kata sedangkan rata-rata jumlah kata yang *error* adalah 11 kata.

Tabel 5 Hasil pengukuran kondisi ketiga

Pencahayaan Tinggi	Kebisingan Rendah	Jumlah Kata Tertulis	Jumlah Kata *Error*
492.29 lux	46.29 dBA	208	11

Berdasarkan hasil tersebut dengan kondisi pencahayaan tinggi dan kebisingan yang rendah, maka jumlah rata-rata kata yang dapat ditulis setiap menitnya ± 21 kata dengan tingkat akurasi sebesar 94.6%. Hasil pada kondisi ini lebih tinggi dibandingkan kondisi kedua di mana kondisi tersebut diberikan suara yang bising tetapi tingkat pencahayaan rendah. Sedangkan

pada kondisi ini, tingkat pencahayaan tinggi dan kebisingannya rendah. Hal ini menunjukkan bahwa tingkat kebisingan dapat berpengaruh pada produktivitas mengetik.

d. Pencahayaan Tinggi Kebisingan Tinggi (PTKT)

Setelah melakukan percobaan pada kondisi yang keempat, dapat diketahui bahwa tingkat pencahayaan rata-rata berada di 553 lux dan kebisingan 79.80 dBA. Pengukuran ini dilakukan selama 10 menit berturut-turut. Berdasarkan percobaan pada kondisi yang pertama, rata-rata jumlah kata yang dapat ditulis oleh responden adalah 186 kata sedangkan rata-rata jumlah kata yang *error* adalah 18 kata.

Tabel 6 Hasil pengukuran kondisi keempat

Pencahayaan Tinggi	Kebisingan Tinggi	Jumlah Kata Tertulis	Jumlah Kata *Error*
553 lux	79.80 dBA	186	18

Berdasarkan hasil tersebut dengan kondisi pencahayaan dan kebisingan yang tinggi, maka jumlah rata-rata kata yang dapat ditulis setiap menitnya ± 19 kata dengan tingkat akurasi sebesar 90%. Hasil ini jauh lebih rendah dibandingkan dengan tiga kondisi sebelumnya. Hal ini menandakan bahwa paparan pencahayaan dan kebisingan yang tinggi dapat menurunkan kemampuan manusia dalam aktivitas mengetik.

1. Pembahasan

Perubahan faktor-faktor lingkungan kerja fisik seperti intensitas pencahayaan dan kebisingan dapat terjadi kapan saja. Beberapa hal yang dapat mempengaruhi perubahan salah satunya adalah faktor waktu dan cuaca untuk variabel pencahayaan, sedangkan variabel kebisingan dipengaruhi oleh banyaknya aktivitas berbicara disekitar ataupun bunyi yang timbul dari alat musik maupun perangkat elektronik. Banyaknya perlakuan yang dijalankan dalam penelitian ini didasarkan pada perubahan lingkungan kerja fisik yang sering terjadi di lingkungan kerja.

Berdasarkan hasil yang telah didapatkan pada empat kondisi eksperimen, dapat dilihat bahwa jumlah kata yang dapat diketik

setiap menitnya tidak terlalu berbeda secara signifikan. Tetapi jika dilihat lebih rinci dari faktor kebisingan yang rendah dan yang tinggi memiliki perbedaan yang cukup signifikan. Seperti pada kondisi kedua dan keempat, yaitu kondisi kebisingan tinggi, jumlah kata yang dapat diketik setiap menitnya cenderung lebih sedikit dibandingkan kondisi pertama dan ketiga. Selain itu, jumlah kata errornya juga lebih banyak dibandingkan kondisi lainnya. Hal ini menandakan bahwa faktor kebisingan dapat mempengaruhi produktivitas manusia dalam melakukan aktivitas mengetik. Hasil ini sesuai dengan penelitian Triyani et al. (2023) yang menyatakan bahwa suara yang makin keras akan mengganggu konsentrasi, sedangkan suara yang sunyi akan meningkatkan konsentrasi.

Dilihat lebih rinci pada faktor pencahayaan baik yang rendah maupun tinggi, tidak memberikan perbedaan yang signifikan baik untuk jumlah kata yang dapat diketik maupun jumlah kata *error*. Hal tersebut dapat disebabkan karena walaupun tingkat pencahayaannya rendah, masih ada sumber cahaya lainnya yaitu dari laptop masing-masing responden. Hal tersebut sejalan dengan hasil penelitian Ristyandra et al. (2024) yang menyatakan bahwa ketika seseorang melakukan aktivitas mengetik dari laptop, maka kita akan terfokus pada layar sehingga faktor cahaya tidak mempengaruhi aktivitas tersebut.

Keempat kondisi tersebut menunjukkan bahwa faktor pencahayaan dan kebisingan kurang signifikan terhadap jumlah kata yang dapat diketik setiap menitnya. Hal tersebut mungkin dapat terjadi kerena faktor lingkungan kerja fisik lainnya seperti suhu, kelembaban, getaran, dll tidak diperhitungkan dalam penelitian ini.

Penutup

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan maka didapatkan kesimpulan yang menunjukkan bahwa faktor pencahayaan dan kebisingan tidak berpengaruh secara siginifikan terhadap produktivitas mengetik. Tetapi jika diperhatikan lebih

rinci, ketika tingkat pencahayaan dan kebisingan berada pada kondisi yang tinggi, maka dapat mengurangi produktivitas mengetik. Oleh karena itu, untuk dapat membuat kondisi yang ideal dalam meningkatkan produktivitas pekerja dalam aktivitas mengetik, dibutuhkan standar pencahayaan dan kebisingan yang sesuai dengan jenis pekerjaannya. Dalam hal ini standar pencahayaan yang ideal minimal 350 lux, sedangkan tingkat kebisingan tidak lebih dari 85 dBA.

Penelitian lebih lanjut dapat dilakukan dengan memperdalam seberapa besar pengaruh pencahayaan dan kebisingan terhadap produktivitas mengetik. Selain itu, dapat pula menambahkan faktor lingkungan kerja fisik lainnya seperti suhu, kelembaban, getaran, dll untuk dapat melihat faktor yang lebih kompleks.

Daftar Pustaka

Abdullah, D. K., Hi, S., Jannah, M., Pd, M., Aiman, U., Pd, S., Hasda, S., Pd, M., Fadilla, Z., Taqwin, N., Kep, S., Kes, M., & Saputra, N. (2022). *Metodologi Penelitian Kuantitatif*.

Alexander, D., & Darmayanti, T. E. (2024). Pengaruh Pencahayaan di Kamar Kos Wisma Serasi Terhadap Perilaku Penghuni. *CandraRupa : Journal of Art, Design, and Media*, *3*(2), 71–78.

Aziza, N. (2023). *Metodologi Penelitian 1*. Deskriptif Kuantitatif. In N. Aziza, Sudirman, Marylin, & dkk, Metodologi Penelitian I (p. 166). Bandung: CV. Media Sains Indonesia.

Ferdian, A., Meri, M., & Linda, R. (2022). Pengaruh Lingkungan Kerja Fisik Terhadap Produktivitas Kerja Karyawan di Pt. Lembah Karet Padang. *Journal of Applied Engineering Scienties*, *5*(1), 001–014.

Irwanto, E. D., & Riandadari, D. (2013). *Pengaruh Pencahayaan dan Kebisingan Tempat Kerja Terhadap Kinerja Karyawan di PT. Perkebunan Nusantara X (PERSERO) Pabrik Gula Gempolkrep Mojokerto*.

Malan, R. D. P., Rasyid, M., & Aminah Soleman. (2024). Pengukuran Tingkat Kebisingan dan Pencahayaan pada Lingkungan Kerja pada PT X di Kota Ambon. *Journal of Industrial and Manufacture Engineering*, *8*(2), 219–230.

Marras, W. S., & Hancock, P. A. (2014). Putting mind and body back together: A human-systems approach to the integration of the physical and cognitive dimensions of task design and operations. *Applied Ergonomics*, *45*(1), 55–60.

McColl, S. L., & Veitch, J. A. (2001). Full-spectrum fluorescent lighting: A review of its effects on physiology and health. *Psychological Medicine*, *31*(6), 949–964.

Mehrotra, A., Shukla, S. P., Shukla, A. K., Manar, M. K., Singh, S. K., & Mehrotra, M. (2024). A Comprehensive Review of Auditory and Non-Auditory Effects of Noise on Human Health. *Noise and Health*, *26*(121), 59.

Permen_5_2018.pdf. (2018). Retrieved September 9, 2025, from https://jdih.kemnaker.go.id/asset/data_puu/Permen_5_2018.

Pinet, S., Zielinski, C., Alario, F.-X., & Longcamp, M. (2022). Typing expertise in a large student population. *Cognitive Research: Principles and Implications*, *7*(1), 77.

Ristyandra, N., Batubara, H., & Djanggu, N. H. (2024). *Pengaruh Lingkungan Kerja Pada Wartawan Terhadap Human Error dalam Pengetikan Naskah Berita*. *8*(1).

Saputra, M. W., & Rahmawati, N. (2025). Analisis Pengaruh Suhu dan Kebisingan terhadap Produktivitas Kerja pada Produksi Pipa Baja Menggunakan Metode LTM5. *Jurnal Penelitian Inovatif*, *5*(1), 159–168.

Setiawan, H., Hutajulu, C. A. C., Ivanda, V. D., Anggara, W. T., Tanaka, A., Situmorang, D. B., & Wardana, J. T. (2025). Analisis Intensitas Cahaya Pada Area Produksi Terhadap Kenyamanan dan Efektivitas Kerja Sesuai Dengan Standar Pencahayaan. *Physical Sciences, Life Science and Engineering*, *2*(3), 12–12.

09

DAMPAK BUKU BERGAMBAR TERHADAP KEMAMPUAN MEMAHAMI BACAAN SISWA KELAS RENDAH DI MI MAULANA MAGHRIBI PUNDONG

Anisah Qurrotu 'Aini & Andriyana Fatmawati

Pendahuluan

Membaca adalah suatu keterampilan yang mempunyai peran krusial dalam kehidupan manusia. Kegiatan membaca mempunyai peranan penting untuk generasi penerus bangsa yang kreatif, kritis, dan cerdas. Menurut Tarigan (1984), membaca diartikan sebagai serangkaian aktivitas yang bertujuan untuk memahami pesan yang disampaikan oleh penulis melalui bahasa tulisan. Kemampuan dan keterampilan membaca ini sangat penting untuk ditekankan dan dikembangkan sejak usia dini (Hendriani, 2020). Hal tersebut dikarenakan seiring berkembangnya teknologi, literasi tidak sekedar dianggap sebagai kemampuan dasar membaca dan menulis saja tetapi juga dapat didefinisikan sebagai kemampuan untuk memahami kata-kata melalui berbagai cara seperti menyimak, berbicara, membaca, dan menulis, menggunakan pendekatan yang berbeda sesuai dengan tujuannya (Khoirunisa et al., 2022).

Kemampuan memahami bacaan dengan baik akan membantu siswa belajar secara maksimal, sehingga mereka dapat menyerap lebih banyak pengetahuan dari bacaan. Hal ini akan membuat pengetahuan siswa semakin berkembang seiring dengan aktivitas membaca yang dilakukan. Definisi pemahaman menurut Sudijono (1996) merupakan kemampuan untuk memahami sesuatu muncul setelah informasi tersebut diketahui dan diingat. Oleh karena itu, pemahaman dianggap sebagai tingkat kemampuan yang lebih tinggi daripada sekadar ingatan atau hafalan. Dalam konteks pemahaman, seseorang tidak hanya mengingat informasi yang dibaca, tetapi juga mampu menyerap makna dari materi tersebut dan memahami konsep yang ada di dalamnya (Aprinawati, 2018).

Sebagai bagian dari pendidikan dasar selama sembilan tahun, sekolah dasar berfokus pada pengajaran membaca, menulis, dan berhitung. Keterampilan ini dianggap sebagai dasar yang penting bagi siswa untuk kegiatan pembelajaran serta untuk memperoleh lebih banyak pengetahuan (Mualimah & Usmaedi, 2018). Beberapa faktor yang dapat mendukung kesuksesan siswa salah satunya yaitu adanya pemahaman membaca yang tinggi sehingga anak-anak mampu menyerap materi dari pembelajaran yang diberikan. Selain itu, melalui literasi maka anak-anak diharapkan mampu memperoleh kemampuan berpikir yang baik dan bukan sekedar hanya pemahaman literal saja.

Pada kenyataannya, tingkat pemahaman membaca di Indonesia masih tergolong rendah. Hal ini dapat dilihat dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Prof. Sulfasyah yang menunjukkan bahwa nilai kemampuan membaca pemahaman anak SD di Indonesia hanya mencapai nilai 371, sehingga Indonesia menempati urutan ke-72 dari 78 negara dalam peringkat internasional (Rahmadhani, 2023). Hal tersebut diantaranya dikarenakan munculnya media informasi yang semakin maju yaitu *gadget*. *Gadget* ini sudah banyak digunakan baik di kalangan anak-anak hingga orang tua. Di Indonesia, masyarakat terutama

anak-anak banyak menggunakannya untuk bermain *game* atau bermain sosial media. Hal tersebut dibuktikan dengan data yang dicatat oleh Badan Pusat Statistik (2023) sebagai berikut.

Tabel 1 Data persentase penduduk yang menggunakan internet

Kelompok Umur – Komunikasi	Persentase Penduduk Tahun 2022 (Persen)
5-12	12,43
13-15	6,77
16-18	7,47
19-24	14,69
25+	58,63

Sumber: Badan Pusat Statistik (2023)

Dari data yang dikeluarkan, tercatat bahwa kategori usia anak-anak umur 5-12 tahun yang menggunakan internet menunjukkan sebesar 12,43% dimana angka tersebut tergolong lebih tinggi dari kategori usia remaja (7,47%). Adapun menurut data dari Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) tahun 2022, kurang lebih 98% anak berusia 6-12 tahun bermain *gadget* dengan rata-rata anak menggunakannya untuk menonton video, main *game*, dan bermain sosial media (Napitupulu, 2023). Berdasarkan tinjauan tersebut, luasnya digitalisasi tidak hanya memberikan dampak positif bagi anak, tetapi juga memiliki dampak negatif. Penggunaan teknologi tersebutlah yang juga berdampak pada antusias membaca anak yang semakin menurun.

Banyak siswa merasa bahwa membaca merupakan aktivitas yang tidak menarik atau membosankan, sehingga mereka tidak dapat memahami bacaan secara lebih mendalam (Sari, 2020). Fenomena kurangnya pemahaman membaca pada anak terjadi di MI Maulana Maghribi Pundong. Observasi menunjukkan tingkat literasi siswa masih rendah, terlihat saat kegiatan literasi 15 menit sebelum pelajaran, di mana banyak siswa tidak fokus dan kurang antusias. Selain itu, banyak siswa kelas rendah menggunakan *gadget* untuk bermain *game*, dan meskipun beberapa dapat membaca, mereka tidak memahami isi bacaan.

Pemahaman membaca ini adalah sesuatu yang kompleks dan beragam, sehingga diperlukan adanya upaya bersama dari para peneliti, pendidik, atau pembuat kebijakan (Elleman & Oslund, 2019). Dengan demikian, dalam hal ini penting untuk memilih media bacaan yang menarik agar anak-anak tidak mudah bosan efektif dalam belajar. Buku bergambar dapat menggunakan media atau buku yang banyak digemari oleh anak-anak. Buku bergambar adalah buku yang memiliki ilustrasi untuk mewakili teks atau konten dengan tujuan sebagai pendukung dalam penyampaian cerita (Wu, 2019). Penggunaan buku bergambar diyakini dapat meningkatkan pemahaman membaca, karena anak-anak lebih menyukai konten visual yang menarik (Farenda, 2018). Selain itu, buku bergambar membantu perkembangan bahasa, pemahaman urutan peristiwa, dan meningkatkan minat membaca (Wening, 2022).

Buku bergambar memberikan berbagai informasi yang relevan untuk digunakan anak sejak balita hingga anak sekolah dasar sesuai dengan jenis bukunya. Salah satu jenis buku bergambar yang cocok untuk anak sekolah kelas rendah adalah *illustrated chapter book* dimana cocok dipakai untuk anak berusia 6 tahun keatas. *Ilustrated chapter book* ini berisi cerita yang cukup panjang, tetapi tetap dilengkapi dengan ilustrasi yang berfungsi menarik perhatian dan membantu menjelaskan ide atau gagasan untuk setiap pembaca (Hartika et al., 2017). Dengan demikian, siswa tidak mudah bosan saat membaca dengan waktu yang lama.

Mengacu pada latar belakang tersebut, penelitian ini memilih MI Maulana Maghribi Pundong sebagai objek penelitian karena di sekolah tersebut memiliki beberapa permasalahan mengenai literasi yang masih perlu untuk ditingkatkan dan ditekankan kembali. Fenomena ini menarik untuk diteliti dengan tujuan untuk mengetahui dampak penggunaan buku bergambar terhadap kemampuan memahami bacaan pada siswa kelas rendah di MI Maulana Maghribi Pundong. Penelitian ini memiliki hipotesis yaitu terdapat dampak penggunaan media buku bergambar terhadap kemampuan memahami bacaan siswa.

Dalam studi penelitian, penting untuk merujuk pada hasil-hasil penelitian sebelumnya guna menemukan keterkaitan dengan penelitian ini. Pada artikel Khalisa et al., (2022) berjudul "Analisis Penggunaan Media Buku Cerita Bergambar Terhadap Keterampilan Membaca Siswa Kelas 3 di SDN Sinaba" menjelaskan penggunaan buku bergambar yang bertujuan untuk mendorong motivasi siswa dalam membaca. Berdasarkan tinjauan pustaka tersebut, terdapat persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis. Persamaannya ada pada penggunaan buku bergambar sebagai media untuk melakukan penelitian. Sedangkan perbedaannya yaitu fokus dari tujuan penelitian yang dilakukan. Dalam artikel tersebut bertujuan untuk mengetahui apakah penggunaan buku bergambar dapat mendorong motivasi siswa untuk membaca. Kemudian perbedaan lokasi penelitian dalam artikel tersebut yaitu di SDN Sinaba, serta mengggunakan metode penelitian R&D (Riset & Pengembangan).

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan nilai manfaat teoritis dengan menyediakan informasi untuk penelitian selanjutnya, serta manfaat praktis seperti meningkatkan kreativitas pendidik dalam memilih media baca, membantu siswa memahami bacaan melalui media buku bergambar, dan memberikan peneliti pengalaman dalam penerapan media belajar. Selain itu, diharapkan dapat memberikan informasi berguna bagi pembaca tentang cara meningkatkan pemahaman membaca anak.

Pada tinjauan pustaka yang digunakan tersebut, hasil atau temuan yang diperoleh lebih fokus pada nilai validitas dan kepraktisan buku bergambar berdasarkan penilaian guru dan siswa. Sedangkan dalam penelitian ini menyajikan temuan baru yang menekankan pada hubungan antara variabel buku bergambar dan kemampuan memahami bacaan. Hasil tersebut menunjukkan nilai rata-rata tinggi untuk penggunaan buku bergambar serta adanya hubungan positif antara jumlah buku bergambar dan kemampuan memahami bacaan pada siswa.

Hasil penelitian ini juga berfokus pada seberapa besar tingkat pemahaman siswa pada setiap indikatornya.

Pembahasan

1. Hasil Uji Validitas Instrumen

Instrumen pengambilan data harus valid. Penelitian dianggap valid jika data yang dikumpulkan sesuai dengan kondisi sebenarnya dari objek yang diteliti (Sugiyono, 2018). Dalam penelitian ini, didapatkan hasil uji validitas dengan responden sebanyak 34 siswa sebagai berikut.

Tabel 2 Uji Validitas Variabel X (Buku Bergambar)

Item	r_{xy}	r_{tabel}	Ket.
X.1	0.706	0.339	Valid
X.2	0.382	0.339	Valid
X.3	0.456	0.339	Valid
X.4	0.519	0.339	Valid
X.5	0.512	0.339	Valid
X.6	0.518	0.339	Valid
X.7	0.670	0.339	Valid
X.8	0.402	0.339	Valid
X.9	0.430	0.339	Valid
X.10	0.444	0.339	Valid
X.11	0.428	0.339	Valid
X.12	0.640	0.339	Valid
X.13	0.595	0.339	Valid

Tabel 3 Uji Validitas Variabel Y (Pemahaman Membaca)

Item	r_{xy}	r_{tabel}	Ket.
X.1	0.523	0.339	Valid
X.2	0.521	0.339	Valid
X.3	0.360	0.339	Valid
X.4	0.565	0.339	Valid
X.5	0.384	0.339	Valid
X.6	0.584	0.339	Valid
X.7	0.379	0.339	Valid
X.8	0.630	0.339	Valid
X.9	0.392	0.339	Valid
X.10	0.657	0.339	Valid
X.11	0.792	0.339	Valid
X.12	0.596	0.339	Valid

Berdasarkan kedua tabel di atas, terlihat bahwa dari 25 pernyataan dalam instrumen penelitian, semua nilai rhitung lebih besar dari nilai rtabel. Dengan demikian, semua 25 pernyataan tersebut dinyatakan valid. Nilai rtabel dalam penelitian ini adalah 0,339, dengan tingkat signifikansi 5% dan derajat kebebasan (df) = N-2 = 34-2 = 32.

2. Uji Reliabilitas

Reliabilitas mengacu pada sejauh mana hasil pengukuran dapat dipercaya (Azwar, S, 2011). Dalam penelitian ini, didapatkan hasil uji reliabilitas dengan responden sebanyak 34 siswa sebagai berikut.

Tabel 4 Uji Reliabilitas Variabel X (Buku Bergambar)

Cronbach's Alpha	**Keterangan**
0.760	Reliabel

Tabel 5 Uji Reliabilitas Variabel Y (Pemahaman Membaca)

Cronbach's Alpha	**Keterangan**
0.768	Reliabel

Berdasarkan tabel uji reliabilitas untuk kedua variabel, diketahui bahwa nilai *Cronbach's Alpha* masing-masing adalah 0,760 dan 0,768. Karena nilai tersebut lebih besar dari 0,70, maka dapat disimpulkan bahwa instrumen tersebut bersifat reliabel, yang berarti semakin tinggi nilai *Cronbach's Alpha* maka semakin besar tingkat konsistensi suatu objek.

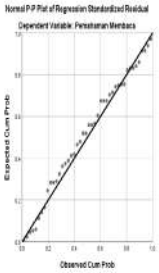
3. Uji Normalitas

Uji normalitas dilakukan untuk menentukan apakah data yang diperoleh berdistribusi normal. Dalam penelitian ini, data yang terkumpul adalah data terkait dampak buku bergambar terhadap kemampuan memahami bacaan siswa kelas rendah di MI Maulana Maghribi Pundong.

Tabel 6 *One-Sample* Kolmogorov-Smirnov *Test*

Asymp. Sig. (2-*tailed*)	**Signifikansi**
0,200	0,05

Diperoleh nilai signifikansi *Asymp. Sig* (2-*tailed*) sebesar 0,200, yang lebih besar dari 0,05. Dengan demikian, berdasarkan hasil uji normalitas *Kolmogorov-Smirnov*, dapat disimpulkan bahwa data berdistribusi normal sehingga asumsi normalitas dalam model regresi telah terpenuhi.



Gambar 1
Normal P-Plot

Gambar di atas memperlihatkan P-Plot dengan grafik yang menunjukkan distribusi normal. Titik-titik data terdisitribusi secara merata dan mengikuti arah garis diagonal, yang menunjukkan bahwa uji normalitas data telah terpenuhi.

4. Uji Linearitas

Uji linearitas dilakukan untuk menentukan apakah hubungan antara variabel bebas dan variabel terikat bersifat linear. Uji ini juga menjadi syarat dalam analisis korelasi atau regresi linear.

Tabel 7 *Output* Uji Linearitas

Signifikan	Fhitung	Ftabel
0,164	1,551	4,07

Berdasarkan tabel di atas, nilai Fhitung diperoleh sebesar 1,551. Suatu hubungan dianggap linear jika Fhitung lebih kecil dari Ftabel. Untuk mencari Ftabel pada signifikansi 0,05, perlu diketahui nilai df1 dan df2, dengan df1 = k-1 (2-1) = 1, dan df2 = n-k (44-2) = 42, di mana k merupakan jumlah variabel dan n adalah jumlah responden. Dengan demikian, nilai Ftabel adalah 4,07. Karena Fhitung (1,551) lebih kecil dari Ftabel (4,07), dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan linear yang

signifikan antara variabel. Selain itu, nilai signifikansi 0,164 yang lebih besar dari 0,05 juga menunjukkan adanya hubungan linear antar variabel.

5. Analisis Deskriptif

Analisis data penelitian ini dilakukan melalui penyebaran kuesioner kepada 44 responden, dengan hasil sebagai berikut.

Tabel 8 Hasil Rekapitulasi Kuesioner Variabel (X) Buku Bergambar

Kode Soal	*Mean*	*Grand mean*
X1	3,40	
X2	3,36	
X3	3,61	
X4	3,38	
X5	3,22	
X6	3,59	$\frac{X1 + X2 + X3 + \ldots + X13}{13}$
X7	3,4	*Grand mean* variabel X = 3,43
X8	3,5	
X9	3,65	
X10	3,15	
X11	3,5	
X12	3,29	
X13	3,56	

Berdasarkan perhitungan nilai rata-rata pada kuesioner untuk variabel X (buku bergambar), diperoleh *grand mean* sebesar 3,43. Nilai *grand mean* ini mengindikasikan bahwa variabel X yaitu buku bergambar termasuk dalam kategori sangat tinggi, dengan rentang nilai antara 3,26 hingga 4,00.

Tabel 9 Hasil Rekapitulasi Kuesioner Variabel (Y) Kemampuan Memahami Bacaan

Kode Soal	*Mean*	*Grand mean*
Y1	3,36	
Y2	3,25	
Y3	3,13	
Y4	3,27	
Y5	3,22	
Y6	3,13	$\frac{Y1 + Y2 + Y3 + \ldots + Y12}{12}$

Y7	3,36	*Grand mean* variabel Y = 3,20
Y8	3,38	
Y9	3,38	
Y10	2,88	
Y11	3,27	
Y12	2,97	

Berdasarkan perhitungan nilai rata-rata pada kuesioner untuk variabel Y (pemahaman membaca), diperoleh *grand mean* sebesar 3,20. Nilai *grand mean* ini mengindikasikan bahwa variabel Y yaitu kemampuan memahami bacaan termasuk dalam kategori tinggi, dengan rentang nilai antara 2,51 hingga 3,25.

Analisis Regresi Sederhana

Analisis uji regresi sederhana melibatkan satu variabel bebas dan satu variabel terikat, dengan tujuan untuk mengetahui dampak variabel bebas terhadap variabel terikat. Dalam penelitian ini, diperoleh hasil sebagai berikut.

Tabel 10 *Output* Uji Regresi (Model Summary)

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	0,393	0,115	0,134	3,962

Dari tabel tersebut, nilai korelasi (R) tercatat sebesar 0,393. Koefisien determinasi (R^2) yang diperoleh dari pengkuadratan R adalah 0,155. Hal ini menunjukkan bahwa dampak variabel bebas (buku bergambar) terhadap variabel terikat (kemampuan memahami bacaan) mencapai 15,5%. Sementara itu, 84,5% sisanya dipengaruhi oleh faktor-faktor lain yang tidak diteliti.

Tabel 11 *Output* Uji Regresi (*ANOVA*)

Model	Sum of Squares	df	*Mean* Square	F	*Sig.*
Regressions	120,569	1	120,569	7,677	0,008
Residual	659,613	42	15,705		
Total	780,182	43			

Berdasarkan *Output* tersebut, nilai Fhitung tercatat sebesar 7,677, yang lebih tinggi dibandingkan Ftabel (7,677 > 4,07). Tingkat signifikansi atau probabilitasnya adalah 0,008, yang kurang dari 0,05. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa

model regresi ini efektif untuk memprediksi kemampuan memahami bacaan siswa.

Tabel 12 *Output* Uji Regresi (*Coefficients*)

Model	Unstandardized *Coefficients*		Standardized *Coefficients*	t	*Sig.*
	B	Std. Error	Beta		
(Constant)	14,683	8,666		1,694	0,98
Buku Bergambar	0,536	0,193	0,393	2,771	0,008

Berdasarkan tabel di atas, diperoleh nilai *Constant* (a) adalah sebesar 14,683. Sedangkan nilai buku bergambar (b) sebesar 0,536. Sehingga, persamaan regresinya dapat dijabarkan sebagai berikut.

$$Y = a + bX$$
$$= 14{,}683 + 0{,}536X$$

Nilai konstanta (a) adalah 14,683, yang berarti jika variabel buku bergambar bernilai nol, kemampuan memahami bacaan akan tetap 14,683. Sementara itu, koefisien regresi untuk variabel buku bergambar adalah 0,536. Ini menunjukkan bahwa jika variabel X (buku bergambar) meningkat, variabel Y (kemampuan memahami bacaan) juga akan meningkat sebesar 0,536. Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa media buku bergambar memiliki dampak positif terhadap kemampuan memahami bacaan siswa kelas rendah di MI Maulana Maghribi Pundong. Tanda positif ini menunjukkan hubungan yang searah antara variabel independen dan dependen.

Pembahasan

Hasil analisis deskriptif menunjukkan bahwa variabel X (buku bergambar) memiliki nilai *grand mean* yang sangat tinggi yaitu sebesar 3,43. Ini mengindikasikan bahwa buku bergambar memiliki dampak positif yang signifikan dalam konteks yang diteliti. Pada variabel Y (kemampuan memahami bacaan) diperoleh nilai *grand mean* dengan kategori tinggi yaitu sebesar 3,20. Hal ini menunjukkan perlunya perhatian lebih dan sebagai pertimbangan untuk dilakukan perbaikan buku bergambar pada

indikator tersebut. Berdasarkan hasil penelitian yang diperoleh, kurangnya kemampuan memahami bacaan pada anak mungkin dapat disebabkan karena narasi yang lemah, gambar yang rumit, anak yang mmeiliki ketergantungan yang tinggi pada gambar, dan gaya belajar anak yang berbeda-beda (Morrow, 2012).

Adapun hasil regresi menunjukkan Fhitung yaitu 7,677 yang berarti lebih besar dari Ftabel (4,07) dan nilai signifikansi 0,008 < 0,05, menunjukkan bahwa model regresi dapat digunakan untuk memprediksi kemampuan memahami bacaan siswa. Dengan koefisien regresi 0,536, ada dampak positif antara buku bergambar dan kemampuan memahami bacaan, yang berarti semakin banyak buku bergambar, semakin tinggi kemampuan memahami bacaan siswa.

Penutup

Penelitian yang dilakukan di MI Maulana Maghribi Pundong menunjukkan bahwa buku bergambar memiliki rata-rata indikator yang sangat tinggi yaitu sebesar 3,43, sehingga dapat dikatakan efektif sebagai media belajar memahami bacaan. Selain itu, kemampuan memahami bacaan siswa juga tergolong baik, dengan hasil sebesar 3,20. Hal tersebut menunjukkan bahwa banyak siswa yang memiliki kemampuan memahami bacaan yang baik ketika menerapkan media buku bergambar.

Metode regresi linier sederhana menghasilkan persamaan Y = 14,683 + 0,536X, di mana konstanta 14,683 menunjukkan kemampuan memahami bacaan saat nilai buku bergambar nol, dan koefisien 0,536. Hal tersebut menunjukkan bahwa penggunaan media buku bergambar berdampak pada peningkatan kemampuan memahami bacaan anak.

Berdasarkan temuan dan analisis data yang dilakukan, penulis berharap agar selanjutnya ragam media untuk meningkatkan pemahaman membaca semakin bervariasi dan menarik. Upaya dalam meningkatkan kemampuan memahami bacaan dapat dilakukan dengan cara memperkaya media belajar,

menciptakan buku bergambar yang lebih menarik dan mudah dipahami, serta meningkatkan kegiatan literasi. Dengan demikian, siswa-siswa tidak merasa bosan saat belajar. Penulis juga mengajak orang tua siswa agar bekerja sama dengan guru supaya terus melatih anak dalam belajar memahami bacaan di rumah walaupun hanya dilakukan beberapa menit sehingga anak-anak berlatih memahami bacaan tidak hanya ketika di sekolah saja.

Daftar Pustaka

Aprinawati, I. (2018). Penggunaan Model Peta Pikiran (Mind Mapping) untuk Meningkatkan Pemahaman Membaca Wacana Siswa Sekolah Dasar. *Jurnal Basicedu*, *2*(1), 140–147.

Azwar, S. (2011). *Reliabilitas dan Validitas*. Pustaka Pelajar.

Badan Pusat Statistik. (2023). *Profil Anak Usia Dini 2022*. https://www.bps.go.id/id/publication/2022/12/13/dea4ac1faa8b3e121c9fb925/profil-anak-usia-dini-2022.html

Elleman, A. M., & Oslund, E. L. (2019). Reading Comprehension Research: Implications for Practice and Policy. *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, *6*(1), 3–11.

Farenda, M. F. (2018). Pengembangan Buku Cerita Bergambar Untuk Literasi Pembelajaran Sains di Sekolah Dasar.

Hartika, L. D., Kirana, C. T., Widiarsana, P., & Diari, L. I. (2017). Pengaruh Pemberian Materi Bacaan Bergambar Terhadap Pemahaman Membaca Siswa Kelas 3 SD. *Jurnal Psikologi Mandala*, *1*(1). https://doi.org/10.36002/jpm.v1i1.578

Hendriani, D. (2020). Pengenalan Sejarah Pada Anak Usia Dini dengan Metode Mendongeng. *Candra Sangkala*, *2*(1).

Khalisa, P. R., Andriana, E., & Rokmanah, S. (2022). Analisis Penggunaan Media Buku Cerita Bergambar Terhadap Keterampilan Membaca Siswa Kelas 3 DI SDN Sinaba. *Didaktik : Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang*, *8*(2), Article 2.

Khoirunisa, N., Lestari, V. R., Damayanti, F. A., Arifah, A., Fadilah, H., & Nugraha, R. G. (2022). Penerapan Budaya

Literasi Sebagai Upaya Meningkatkan Pemahaman Nilai-Nilai Pancasila di Era Digital. *6*(1).

Morrow, L. M. (2012). *Literacy Development in the Early Years: Helping Children Read and Write*. Pearson.

Mualimah, E. N., & Usmaedi, U. (2018). Pengaruh Kebiasaan Membaca Terhadap Prestasi Belajar Bahasa Indonesia Siswa Kelas V SDN Kubanglaban. *JPSD (Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar)*, *4*(1), Article 1.

Napitupulu, E. L. (2023, June 19). *Mencegah Kecanduan Gawai pada Anak*. kompas.id. https://www.kompas.id/baca/humaniora/2023/06/19/perkuat-regulasi-diri-anak-untuk-hindari-kecanduan-*gadget*

Rahmadhani. (2023). *Kemampuan Membaca Pemahaman Siswa SD Indonesia Masih Rendah*. Rri.Co.Id - Portal Berita Terpercaya. https://www.rri.co.id/iptek/365017/kemampuan-membaca-pemahaman-siswa-sd-indonesia-masih-rendah

Sari, S. P. (2020). *Pengaruh Membacakan Nyaring Buku Cerita Sastra Anak Oleh Guru Terhadap Peningkatan Minat Membaca Pada Anak Kelas 3 Sekolah Dasar* [Skripsi, Universitas Mercu Buana Yogyakarta].

Sudijono, A. (1996). *Pengantar Evaluasi Pendidikan*. Raja Grafindo Persada.

Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. PT Alfabet.

Tarigan. (1984). *Membaca Sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*.

Wening, T. (2022). *Jangan Lagi Disepelekan, Membaca Buku Cerita Bergambar Ternyata Berikan Berbagai Manfaat untuk Anak-Anak—Bobo*. https://bobo.grid.id/read/083080683/jangan-lagi-disepelekan-membaca-buku-cerita-bergambar-ternyata-berikan-berbagai-manfaat-untuk-anak-anak

Wu, J.-F. (2019). Research on picture books: A comparative study of Asia and the World. *Malaysian Journal of Library and Information Science*, *24*(2), Article 2.

10

LITERASI MEDIA SOSIAL INSTAGRAM PADA MAHASISWA ILMU PERPUSTAKAAN UIN SUNAN KALIJAGA: Perspektif *Individual Competence Framework* dan *Environmental Factors*

Zulvatul Indah Nur'ain & Nur Riani

Pendahuluan

New media atau media baru memiliki pengaruh yang besar dalam mendorong perkembangan teknologi informasi. Kuatnya budaya lisan di masyarakat Indonesia membuat media baru yang menekankan citra visual mudah diterima. Pergeseran media lama ke media baru dibuktikan dengan jumlah pengguna internet di Indonesia yang mencapai 74,6 % dari populasi penduduk (Kemp, 2025). Kini, media baru terutama dalam jaringan sangat mendominasi pada akses informasi dan komunikasi manusia. Munculnya fenomena tersebut membuat banyak jenis informasi dapat dengan mudah diakses sehingga terjadi ledakan informasi dan maraknya berita palsu atau hoaks. Hoaks adalah upaya mengubah fakta dengan menggunakan informasi yang terlihat meyakinkan namun tidak dapat dibuktikan kebenarannya (Nafsiah dkk., 2024, hlm. 48). Berdasarkan *website* resmi Kominfo, dari Agustus 2018 hingga Desember 2023 terdapat

12.547 konten hoaks yang ditemukan. Tim AIS Kementerian Kominfo juga melaporkan bahwa jumlah keseluruhan konten hoaks, disinformasi, dan misinformasi dari Januari hingga Mei 2023 mengalami peningkatan dibandingkan dengan periode yang sama pada tahun 2022 (Kominfo, 2024).

Situs berita di media *online* saat ini sangat mendominasi. Media sosial mengambil peran sebagai sumber utama dari arus informasi, hiburan, dan pengetahuan yang awalnya diemban oleh media konvensional. Mandibergh mendefinisikan media sosial sebagai media yang memfasilitasi pengguna untuk dapat bekerja sama dan turut serta dalam menciptakan konten (Sugito dkk., 2022, hlm. 2). Kemampuan multifungsi dari media sosial telah membuatnya menjadi bagian yang sangat penting dalam kehidupan manusia modern. Saat ini, kecepatan arus informasi tidak dapat dibendung sehingga media sosial sering kali disalahgunakan untuk menyebarkan informasi hoaks. Atas dasar kebebasan pengguna, penikmat media sosial merasa memiliki hak penuh atas konten yang diunggah, meskipun sering kali tidak menyadari potensi pelanggaran etika yang ditimbulkan. Situasi seperti ini yang membuat masyarakat perlu menanggulangi penyebaran hoaks. Masyarakat dapat berupaya untuk melakukan pembatasan atau pemblokiran, tetapi yang lebih penting masyarakat harus dapat meningkatkan literasi media agar menjadi lebih bijak dalam menggunakan media social, karena Indonesia sendiri memiliki basis pengguna media sosial yang besar.

Berdasarkan data *We Are Social*, Indonesia memiliki 143 juta pengguna media sosial atau 50,2% dari total populasi di Indonesia per Januari 2025. Salah satu *platform* media sosial yang paling sering digunakan adalah Instagram, dengan jumlah pengguna mencapai 103 juta (Kemp, 2025). Instagram menempati peringkat ketiga setelah Facebook dan X sebagai media sosial dengan penyebaran hoaks terbanyak (CNN Indonesia, 2024). Hal ini dapat dipahami karena mayoritas penggunanya bukanlah

jurnalis, sehingga kurang memahami prinsip akurasi informasi, etika jurnalisme, dan regulasi media *online*. Pengguna Instagram didominasi oleh individu yang berusia 18 sampai 24 tahun terutama dari kalangan mahasiswa (Puteri dkk., 2023). Oleh sebab itu, mahasiswa perlu dibekali dengan kemampuan literasi media agar dapat mengakses, memahami, mengevaluasi secara kritis, serta menggunakan dan menciptakan informasi secara efektif (Azoulay, 2019, hlm. 4). Literasi media merupakan sebuah keterampilan untuk menggunakan dan menganalisis informasi yang diperoleh dari media massa (Park dkk., 2021, hlm. 117). Hal ini penting, agar mahasiswa memiliki kemampuan kritis dalam berinteraksi dengan media secara sehat dan bertanggung jawab, sehingga akan mengurangi dampak negatif dan memaksimalkan manfaat positifnya (Schreurs & Vandenbosch, 2021, hlm. 2).

Berdasarkan Undang-undang No. 32 tahun 2002 tentang Penyiaran, pada pasal 52 ayat 2 disebutkan bahwa pengembangan literasi media dapat dilakukan dalam bentuk organisasi nirlaba, lembaga swadaya masyarakat, perguruan tinggi, dan kalangan pendidikan. Pengembangan literasi media di lingkup perguruan tinggi dapat berbentuk pendidikan pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat (Suwarto dalam Syukri dkk., 2019, hlm. 133). UIN Sunan Kalijaga khususnya pada program studi Ilmu Perpustakaan memberikan pengajaran mengenai literasi media melalui beberapa mata kuliah yang bersinggungan, seperti Teknologi Informasi dan Komunikasi, Informasi Dalam Konteks Sosial, dan Literasi Informasi. Dalam penelitian Nuraini dkk. (2023, hlm. 104) disebutkan bahwa mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga merupakan salah satu pengguna aktif Instagram. Hal ini menunjukkan bahwa Instagram menjadi sarana penting bagi mahasiswa untuk mengakses informasi, berkomunikasi, serta berbagi konten terkait dengan kegiatan akademik maupun non-akademik.

Kemampuan literasi media bersifat kontinum, mencerminkan variasi tingkat kemampuan individu mulai dari

tinggi, menengah, dan rendah (Herlina, 2019, hlm. 10). Oleh karena itu, peneliti melakukan penelitian mengenai literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dengan menggunakan dimensi *individual competence framework* dan *environmental factors* dari *European Commission*. *Individual competence framework* adalah kemampuan individu untuk mengembangkan keterampilan tertentu, seperti pemrosesan kognitif, analisis, komunikasi, dan aspek lainnya. Hal ini merujuk pada berbagai keterampilan yang mencakup peningkatan kesadaran, kemampuan berpikir kritis, dan kapasitas untuk menghasilkan serta menyampaikan informasi. Dimensi ini dibagi menjadi tiga kriteria yaitu *use skills*, *critical understanding*, dan *communicative abilities*. Sedangkan *environmental factors* merupakan seperangkat faktor yang memberikan pengaruh terhadap individu serta berhubungan dengan pendidikan media serta hak-hak warga negara. Pada dimensi ini terdapat dua kriteria yaitu *media literacy context* dan *media availability* (European Commission, 2009). Peneliti mengacu pada standar *European Commission* karena tingkat pendidikan di Eropa cenderung lebih tinggi dibandingkan dengan Indonesia. Berdasarkan hasil PISA 2022, negara-negara Eropa mendominasi *top ranking* sedangkan Indonesia berada pada *bottom ranking* (FactsMaps, 2023). Dengan mengadopsi standar literasi media yang lebih tinggi, diharapkan mahasiswa dapat mencapai tingkat literasi media yang lebih baik.

Dalam penelitian sebelumnya, pengukuran literasi media sosial berbasis *European Commission* telah banyak dilakukan. Salah satu studi yang membahas tentang literasi media adalah "Pengaruh *Individual competence framework* Terhadap Tingkat Literasi Media pada Kalangan Pelajar SMA Negeri 2 Ambon." Berdasarkan penelitian tersebut, kemampuan individu yang baik dapat memberikan dampak positif terhadap tingkat literasi media (Waliulu, 2022). Akan tetapi, dalam riset sebelumnya dimensi pengukuran yang digunakan hanya terbatas pada

dimensi *individual competence framework* saja. Oleh karena itu, penelitian ini memperluas cakupan dengan menggunakan dua dimensi pengukuran literasi media yang mengacu pada *European Commission*, yaitu *individual competence framework* dan *environmental factors*. Melalui pendekatan ini, diharapkan diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai pengaruh faktor individu dan lingkungan terhadap literasi media. Penelitian ini bertujuan untuk mengukur tingkat literasi media mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dalam konteks penggunaan media sosial Instagram.

Pembahasan

Peneliti mengukur tingkat literasi media yang mengacu pada *European Commission* dengan menggunakan dua dimensi yaitu *individual competence framework* dan *environmental factors*. Dari kedua dimensi tersebut, terdapat lima kriteria yaitu *use skills*, *critical understanding*, *communicative abilities*, *media literacy context*, dan *media availability*. Sebelum melakukan pengumpulan data, peneliti terlebih dulu melakukan uji validitas dan uji reliabilitas yang menghasilkan 33 pernyataan valid dan reliabel. Kemudian, kuesioner tersebut dibagikan melalui tautan *google form* kepada para responden. Berikut ini adalah hasil dan pembahasan mengenai tingkat literasi media pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dalam menggunakan Instagram:

1. *Use skills*

Use skills adalah kemampuan individu untuk dapat mengakses alat komunikasi media secara efektif. Hal ini mencakup keterampilan individu untuk memahami dan memanfaatkan alat-alat tersebut serta kemampuan menyesuaikan diri dengan kebutuhan.

Tabel 2 Tingkat literasi media berdasarkan *use skills*

Pernyataan	Persentase	Interpretasi
Mampu menggunakan komputer dan internet	87,35%	Sangat Tinggi

Mampu menggunakan internet untuk mengakses Instagram	89,76%	Sangat Tinggi
Mampu menggunakan fitur-fitur pada media sosial Instagram dengan baik	80,72%	Sangat Tinggi
Mampu mencari informasi yang sesuai dengan kebutuhan melalui Instagram	87,65%	Sangat Tinggi
Mampu bertukar informasi dengan pengguna lain melalui Instagram	87,05%	Sangat Tinggi
Mampu menyebarkan informasi dari Instagram ke *platform* media sosial lain	87,35%	Sangat Tinggi
Mampu memahami cara mengakses iklan di Instagram untuk berbelanja secara *online* melalui tautan yang tersedia	82,23%	Sangat Tinggi
Rata-rata	86,02%	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, kriteria *use skills* memiliki 7 pernyataan. Dari hasil persentase setiap pernyataan diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 86,02%. Maka, tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga berdasarkan kriteria *use skills* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk pada tingkat yang sangat tinggi.

2. *Critical understanding*

Critical understanding adalah kemampuan kognitif individu untuk memahami, menganalisis, dan memproses informasi secara kritis, mengevaluasi, serta memahami informasi yang didapatkan dari media.

Tabel 3 Tingkat literasi media berdasarkan *critical understanding*

Pernyataan	Persentase	Interpretasi
Membaca secara lengkap informasi yang ada di Instagram	77,11%	Tinggi
Mampu membedakan informasi yang ada di Instagram	81,93%	Sangat Tinggi
Mengikuti akun *official* di Instagram untuk mendapatkan informasi terpercaya	83,73%	Sangat Tinggi
Mengetahui tujuan dari penyebaran informasi yang saya lakukan di Instagram	85,54%	Sangat Tinggi
Mengetahui UU ITE yang menaungi hukum dari penyebaran informasi palsu di Instagram	80,72%	Sangat Tinggi

Memahami hak cipta yang melindungi konten-konten Instagram	81,63%	Sangat Tinggi
Memahami etika dalam media sosial khususnya Instagram	89,46%	Sangat Tinggi
Mengkritisi informasi yang ada di Instagram	68,37%	Tinggi
Melakukan *crosscheck* terhadap informasi yang didapatkan dari Instagram	80,42%	Sangat Tinggi
Rata-rata	81%	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, kriteria *critical understanding* memiliki 9 pernyataan. Dari hasil persentase setiap pernyataan diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 81%. Maka, tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga berdasarkan kriteria *critical understanding* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk dalam tingkat yang sangat tinggi.

3. *Communicative abilities*

Communicative abilities adalah kemampuan individu untuk menjalin interaksi dengan orang lain, aktif berpartisipasi dalam ruang publik, dan berkontribusi dalam memproduksi konten melalui media.

Tabel 4 Tingkat literasi media berdasarkan *communicative abilities*

Pernyataan	Persentase	Interpretasi
Berbagi informasi melalui Instagram	85,84%	Sangat Tinggi
Memberikan *like* dan komentar pada unggahan yang ada di Instagram	82,23%	Sangat Tinggi
Menggunakan Instagram sebagai sarana komunikasi dan kerja sama dengan pengguna lainnya	80,72%	Sangat Tinggi
Pernah melakukan kegiatan sosial melalui Instagram minimal 3 kali	76,81%	Tinggi
Pernah mengakses informasi dari akun resmi milik pemerintah yang ada di Instagram minimal 3 kali	78,92%	Tinggi
Mampu membuat konten di Instagram dalam bentuk foto/video/lainnya yang kemudian diunggah melalui *Feed*/*Stories*/*Reels*/Lainnya	81,63%	Sangat Tinggi
Rata-rata	81,03%	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, kriteria *communicative abilities* memiliki 6 pernyataan. Dari hasil persentase setiap pernyataan diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 81,03%. Maka, tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga khususnya berdasarkan kriteria *communicative abilities* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk dalam tingkat yang sangat tinggi.

4. *Media literacy context*

Media literacy context merujuk pada kondisi dan faktor lingkungan yang memengaruhi perkembangan literasi media di masyarakat.

Tabel 5 Tingkat literasi media berdasarkan *media literacy context*

Pernyataan	Persentase	Interpretasi
Pada program studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga terdapat mata kuliah mengenai literasi (literasi media)	81,93%	Sangat Tinggi
Program studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga memiliki dosen yang berkompetensi dalam bidang literasi (literasi media)	82,53%	Sangat Tinggi
Pada program studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga terdapat pedoman/acuan untuk mata kuliah literasi (literasi media)	77,41%	Tinggi
UIN Sunan Kalijaga menyediakan layanan internet bagi seluruh civitas akademika	83,43%	Sangat Tinggi
Layanan internet yang disediakan oleh UIN Sunan Kalijaga dapat mendukung aktivitas akademik	77,11%	Tinggi
Menerapkan literasi (literasi media) dengan baik	77,71%	Tinggi
Rata-rata	80,02	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, kriteria *media literacy context* memiliki 6 pernyataan. Dari hasil persentase setiap pernyataan diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 80,02%. Maka, tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga berdasarkan kriteria *media literacy context* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk dalam tingkat yang sangat tinggi.

5. *Media availability*

Media availability mengacu pada jenis media dan alat yang dapat diakses oleh seseorang dalam konteks tertentu dan bagaimana media dan alat tersebut didistribusikan secara sosial.

Tabel 6 Tingkat literasi media berdasarkan *media availability*

Pernyataan	Persentase	Interpretasi
Memiliki telepon seluler atau *smartphone*	94%	Sangat Tinggi
Akses internet di lingkungan saya memiliki koneksi jaringan yang baik	79,52%	Tinggi
Mengakses informasi melalui media lainnya (televisi/radio/surat kabar/bioskop)	74,7%	Tinggi
Media televisi/radio/surat kabar/bioskop mudah dijangkau	77,11%	Tinggi
Pernah menemukan konten di Instagram yang berasal dari cuplikan acara televisi/radio/surat kabar/film setidaknya 1 kali	85,84%	Sangat Tinggi
Rata-rata	82,23%	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, kriteria *media availability* memiliki 5 pernyataan. Dari hasil persentase setiap pernyataan diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 82,23%. Maka, tingkat literasi media Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga berdasarkan kriteria *media availability* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk dalam tingkat yang sangat tinggi.

Setelah mengetahui nilai persentase dari masing-masing kriteria di atas, kemudian hasil kelima kriteria tersebut dirata-rata untuk mendapatkan nilai akhir tingkat literasi media sosial pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga khususnya pada penggunaan media sosial Instagram. Di bawah ini adalah hasil perhitungannya:

Tabel 7 Tingkat literasi media berdasarkan *individual competence framework* dan *environmental factors*

Dimensi	Kriteria	Persentase	Interpretasi
Individual competence framework	*Use skills*	86,02%	Sangat Tinggi
	Critical understanding	81%	Sangat Tinggi
	Communicative abilities	81,03%	Sangat Tinggi

Environmental factors	*Media literacy context*	80,02%	Sangat Tinggi
	Media availability	82,23%	Sangat Tinggi
Rata-rata		82,1%	Sangat Tinggi

Sumber: Hasil Penelitian

Berdasarkan data dari tabel di atas, dapat dilihat bahwa terdapat tiga kriteria pada dimensi *individual competence framework* dan terdapat dua kriteria pada dimensi *environmental factors*. Dari hasil persentase pada setiap kriteria diperoleh nilai rata-rata persentase sebesar 82,1%. Maka, tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga berdasarkan dimensi *individual competence framework* dan *environmental factors* berada pada skor persentase 80%–100% sehingga termasuk dalam tingkat yang sangat tinggi.

Dari lima kriteria yang dievaluasi, kriteria *use skills* memiliki nilai yang tertinggi. Dimana kriteria tersebut menekankan pada kemampuan teknis seperti penggunaan komputer, internet, dan media sosial Instagram itu sendiri. Kemampuan teknis mendapatkan nilai tinggi karena mahasiswa sudah terbiasa menggunakan Instagram, sehingga mereka akrab dengan fitur-fiturnya. Selain itu, Instagram memiliki fitur yang sederhana dan ramah pengguna sehingga mudah digunakan oleh pemula (Kindy dkk., 2019, hlm. 8588). Sedangkan pada kriteria lainnya juga memiliki tingkat yang sangat tinggi karena mahasiswa sudah mampu mengevaluasi dan menggunakan informasi dari Instagram dengan baik, serta didukung oleh lingkungan yang dapat mendorong peningkatan literasi media. Namun, kemampuan berpikir kritis, interaksi sosial, serta aspek-aspek pendukung literasi media dan distribusi pilihan konten masih perlu ditingkatkan karena nilainya cenderung lebih rendah.

Meskipun terdapat peningkatan dalam pemahaman literasi media, masih terdapat tantangan besar dalam membekali individu dengan keterampilan untuk menganalisis, mengevaluasi, dan berinteraksi secara efektif dengan berbagai jenis konten media. Oleh karena itu, penting untuk mengembangkan program pendidikan yang berfokus pada peningkatan keterampilan literasi

media, sehingga mahasiswa khususnya pada program studi Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga mampu mengakses dan memanfaatkan informasi dari berbagai sumber media dengan cara yang lebih kritis dan bertanggung jawab.

Penutup

Berdasarkan hasil analisis yang telah dilakukan, dapat ditarik kesimpulan bahwa tingkat literasi media sosial Instagram pada mahasiswa Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga memiliki nilai persentase sebesar 82,1% sehingga berada pada tingkatan yang sangat tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa mahasiswa sudah memiliki kemampuan yang baik dalam memperoleh informasi melalui media sosial Instagram, mengevaluasi informasi yang didapatkan, dan aktif menggunakan media sosial tersebut. Selain itu, faktor lingkungan juga turut mendukung literasi media, sehingga mahasiswa mampu mengakses berbagai macam bentuk media. Namun, meski begitu mahasiswa diharapkan dapat meningkatkan kemampuan berpikir kritis dan interaksi sosial serta aktif berpartisipasi menjadi konten kreator yang bermanfaat. Dan bagi pihak-pihak yang terkait diharapkan dapat meningkatkan aspek-aspek yang mendukung literasi media serta persebaran pilihan konten media, seperti mengembangkan program pendidikan terkait dengan literasi media dan mempermudah akses media serta perangkat media untuk semua lingkungan masyarakat.

Daftar Pustaka

Azoulay, A. (2019). *Global standards for media and information literacy curricula development guidelines* (hlm. 37). Serbia: UNESCO. Diambil dari UNESCO *website*: https://www.unesco.org/sites/default/files/medias/files/2022/02/Global%20Standards%20for%20Media%20

and%20Information%20Literacy%20Curricula%20Development%20Guidelines_EN.pdf

CNN Indonesia. (2024, April 1). Kominfo temukan 12.547 hoaks sejak 2018, terbanyak soal kesehatan. Diambil 3 Maret 2024, dari Teknologi *website*: https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20240104005716-192-1045033/kominfo-temukan-12547-hoaks-sejak-2018-terbanyak-soal-kesehatan

European Commission. (2009). *Study on assessment criteria for media literacy levels* (hlm. 92). Brussels: *European Commission*. Diambil dari *European Commission website*: https://ec.europa.eu/assets/eac/culture/library/studies/literacy-criteria-report_en.pdf

FactsMaps. (2023, Desember 6). Pisa 2022 worldwide ranking—Average score of mathematics, science and reading. Diambil 22 Juli 2024, dari FactsMaps *website*: https://factsmaps.com/pisa-2022-worldwide-ranking-average-score-of-mathematics-science-and-reading-2/

Herlina, D. (2019). *Literasi media: Teori dan fasilitasi* (Cetakan pertama). Bandung: Remaja Rosdakarya.

Kemp, S. (2025, Februari 25). Digital 2025: Indonesia. Diambil 3 Juli 2025, dari DataReportal – Global Digital Insights *website*: https://datareportal.com/reports/digital-2025-indonesia

Kindy, W. A., Rokhmawati, R. I., & Putra, W. H. N. (2019). Analisis perbandingan pengalaman pengguna aplikasi snapchat dan aplikasi instagram menggunakan user persona dan kuesioner mecue. *Jurnal Pengembangan Teknologi Informasi dan Ilmu Komputer*, *3*(9), 8582–8589.

Kominfo, P. (2024, Januari 2). Hingga akhir tahun 2023, Kominfo tangani 12.547 isu hoaks. Diambil 13 Maret 2024, dari *Website* Resmi Kementerian Komunikasi dan Informatika RI *website*: http:///content/detail/53899/siaran-pers-no-

02hmkominfo012024-tentang-hingga-akhir-tahun-2023-kominfo-tangani-12547-isu-hoaks/0/siaran_pers

Nafsiah, S. N., Merina, C. I., Terzaghi, M. T., Mukronroni, M., & Septayudha, I. (2024). Peningkatan pemahaman media: Strategi cerdas siswa SMA dalam menyikapi informasi palsu (hoax) melalui media sosial. *JURNAL PENGABDIAN MANDIRI*, *3*(1), 47–54.

Nuraini, N., Aini, C. N., Lestari, K. A., & Sari, N. A. K. (2023). Penggunaan media sosial instagram oleh mahasiswa Ilmu Perpustakaan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. *JIPIS : Jurnal Ilmu Perpustakaan dan Informasi Islam*, *2*(2), 99–104. https://doi.org/10.31958/jipis.v2i2.9547

Park, H., Kim, H. S., & Park, H. W. (2021). A Scientometric study of digital literacy, ict literacy, information literacy, and media literacy. *Journal of Data and Information Science*, *6*(2), 116–138. https://doi.org/10.2478/jdis-2021-0001

Puteri, A. A., Zein, A. E., Nugraha, E. A., & Faradilla, I. (2023). FOMO (fear of missing out) pengguna instagram berdasarkan jenis kelamin dan alasan membuka instagram. *Parade Riset Mahasiswa*, *1*(1), 353–364.

Riduwan, & Akdon. (2013). *Rumus dan data dalam analisis statistika* (Cetakan kelima). Bandung: Alfabeta.

Schreurs, L., & Vandenbosch, L. (2021). Introducing the social media literacy (SMILE) model with the case of the positivity bias on social media. *Journal of Children and Media*, (15), 3. (world).

Sugito, Sairun, A., Pratama, I., & Azzahra, I. (2022). *Media sosial (Inovasi pada produk & perkembangan usaha)*. Sumatera Utara: Universitas Medan Area Press. Diambil dari https://bakri.uma.ac.id/wp-content/uploads/2022/12/BUKU-MONOGRAF-MEDIA-SOSIAL-FIX.pdf

Sulistyawati, W., Wahyudi, W., & Trinuryono, S. (2022). Analisis motivasi belajar siswa dengan menggunakan model pembelajaran blended learning saat pandemi covid-19

(deskriptif kuantitatif di SMAN 1 Babadan Ponorogo). *Kadikma*, *13*(1), 67–72. https://doi.org/10.19184/kdma.v13i1.31327

Syukri, M., Anang Sujoko, & Reza Safitri. (2019). *Pendidikan literasi media (Kajian perspektif literasi media kritis pada yayasan pengembangan media anak [YPMA])* (Master, Universitas Brawijaya). Universitas Brawijaya. Diambil dari https://repository.ub.ac.id/id/eprint/193186/

Waliulu, Y. S. (2022). Pengaruh *individual competence framework* terhadap tingkat literasi media pada kalangan pelajar SMA negeri 2 Ambon. *GLOBAL COMMUNICATION FOR ALL*, *1*(1), 38–44.

BAGIAN 4

Testimoni: Kolega, Sahabat dan Mahasiswa

01

SELAMAT MEMASUKI PURNA TUGAS PROF. A. KARIM

Machasin

Perkenalan kami berawal pada tahun 1980-an ketika Karim muda masuk Fakultas Adab (program doktoral), jurusan SKI. Ada Usman Adebayo dari Nigeria yang saat itu kuliah di Ushuluddin, tetapi sering datang ke Adab. Kemudian dua orang itu ikut kuliah S2 bersama kami (20 dosen IAIN dari seluruh Indonesia) dalam kelas yang menjadi cikal bakal pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Selama empat semester hampir setiap hari kami bersama di kelas dan dalam menyelesaikan tugas terjemahan dari Prof. A. Mukti Ali yang cukup membuat banyak mahasiswa sangat terbebani; sampai-sampai ada yang melakukan tindakan aneh-aneh untuk mengurangi beban itu.

Saya tidak menyebut nama, karena beberapa dari kawan kami saat itu sekarang sudah tiada lagi. Ada yang saking jengkelnya, membeli seekor ayam di pasar untuk dipelihara di depan kamar di Wisma Sejahtera yang sekarang menjadi tempat berdiri Fakultas Fishum. Dinamainya ayam itu "Ali" dan kalau pas sangat jengkel sehabis kuliah Pak Mukti, ia pukul ayam itu

dengan lidi seraya berteriak "Ali, kupukul kau". Tak jelas apakah kejengkelannya menjadi berkurang.

Ada juga yang menulis inisial AMA di kulit pepaya yang masih hijau di pohonnya. Saat itu banyak pohon pepaya ditanam di depan kamar kami, selain jambu air. Kawan ini, kalau kadang melampiaskan kejengkelannya dengan menusuk pepaya berinisial itu, sampai akhirnya—ketika kuliah sudah berakhir dan kami semua lulus—pepaya itu dipetiknya seraya mengatakan, "Alhamdulillah, kau telah matang dan tidak dapat membebani kami lagi".

Karim dan Usman, aku tidak ingat lagi apakah mereka berdua punya cara melampiaskan stres yang didapat dari kuliah-kuliah di S2 itu, tapi jelas bahwa tidak ada mahasiswa yang kalis dari beban psikologis itu. Akan tetapi, yang masih saya ingat tentang pergaulan itu adalah bahwa kami sangat akrab. Main pingpong, belajar bersama, piknik ke Kaliurang dan ke Parang Tritis, bahkan ke Semarang dan Kudus. Karim selalu ikut dalam semua kegiatan bersama itu dan ternyata dia sangat kuat: dapat mengangkat kawan yang lebih besar badannya.

Kami berpisah setelah S2 karena Karim dan Usman tidak bisa langsung ikut S3.

Kami ketemu lagi dengan Karim, yang ketika kuliah di S1 berada satu kelas yang sama dengan istriku, Siti Maryam, saat ia menjadi dosen program S1 SKI di Fakultas Adab. Kami bertiga berasa dalam prodi yang sama sampai Maryam pensiun, disusul Prof. Karim tahun ini dan saya tahun depan. Lebih dari 35 tahun telah berlalu sejak kami mulai berkawan.

Ada dua lagi kesempatan pertautan saya dengan Prof. Karim. Pertama, ketika saya bekerja di Kementerian Agama di Jakarta, ada proyek penerjemahan Kitab *Tadhkirah* karya Mirza Ghulam Ahmad. Pak Karim diminta untuk menjadi penerjemah dan berhasil menyelesaikan beberapa bagian. Saya tidak tahu apakah terjemahan dapat diselesaikan seluruhnya, karena kemudian saya dipindah ke unit lain yang di antara kegiatan

saya saat itu adalah menghadiri pernikahan Pak Karim dengan seorang gadis dari Surakarta.

Kedua, kami sama-sama ditugasi Rektor untuk menjadi dosen program Doktor di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Ini berarti bahwa kami sering bertemu dalam rapat-rapat di pasca dan dalam berbagai temukarya dan diskusi. Ketika saya dikirim oleh Pascasarjana, sebagai dosen tamu ke Universitas Wina, Austria, Prof. Karim pun dikirim, selang beberapa bulan, ke Pakistan sebagai dosen tamu, walaupun kesehatannya menurun.

Selain itu—tadi terlupakan—ketika saya pindah kerja ke Paris dan dilanjutkan ke Jakarta pada tahun 2008, Prof. Karim melanjutkan kerja Prof. Mukti Ali dalam memimpin Diskusi Dosen UIN Sunan Kalijaga setiap Jumat malam. Sebelumnya, saya yang lebih sering bertugas untuk itu.

Sejak sebelum menjadi pegawai negeri, Prof. Karim giat dalam memanfaatkan kesempatan untuk mendapatkan uang. Menjadi penerjemah dari bahasa Urdu dan Parsi ke bahasa Indonesia adalah salah satunya. Konon ia dapat menjadi PNS setelah menjadi penerjemah dalam pertemuan PM Bangladesh dengan Presiden Suharto. Sangat tertarik dengan kemampuannya dalam tugas penerjemah itu, Pak Harto merekomendasikannya untuk menjadi dosen PNS dia SKI, walaupun saat itu umurnya sudah lewat 35 tahun.

Selain itu, Prof. Karim pernah menjadi penyalur obat tradisional di samping berjualan pakan ayam dan berbagai alat keperluan rumah tangga sehari-hari. Karena usahanya itu, ia dapat membeli rumah dan beberapa bidang tanah; sesuatu yang sulit dicapai seorang PNS saat itu, bahkan sampai sekarang.

Selamat memasuki purna tugas, Prof. Karim. Semoga kebahagiaan selalu menyertai anda.

Sapen, Agustus 2025
Machasin

02

TESTIMONI UNTUK PROF. KARIM

Mardjoko Idris

Saya telah cukup lama mengenal Prof. Karim, sejak kedatangannya di kota pelajar Yogyakarta hingga memasuki masa purna tugas saat ini. Wisma Insan Cita menjadi titik kumpul sekaligus wadah kegiatan bersama dalam menyiapkan masa depan. Beliau kemudian diangkat sebagai dosen tetap di IAIN Sunan Kalijaga, terutama karena kepakarannya dalam kajian sejarah Islam di Bangladesh serta penguasaannya atas bahasa Urdu, bahasa yang erat kaitannya dengan perkembangan Islam di kawasan Bangladesh dan sekitarnya. Hari-hari beliau dijalani dengan penuh prestasi, antara lain sebagai penulis buku terbanyak di tingkat nasional, hingga akhirnya meraih gelar Guru Besar dalam bidang kajian Sejarah.

Kontribusi paling fenomenal Prof. Karim di UIN Sunan Kalijaga adalah perannya sebagai narasumber dalam diskusi dosen yang diadakan setiap malam Sabtu. Cukup lama kegiatan tersebut diamanahkan kepada beliau. Kebetulan, saya juga kerap mempresentasikan makalah dalam forum itu, khususnya dalam kajian balâghah h}adîtsah (pragmatik). Barangkali melalui kegiatan diskusi itulah hubungan saya dengan Prof. Karim semakin akrab.

Sebagai seorang dosen, Prof. Karim layak dijadikan ikon dosen teladan. Tiga ranah kewajiban seorang dosen telah beliau laksanakan dengan sangat baik, bahkan melampaui kata baik. Dalam bidang pengajaran, selain konsisten mengajar pada tingkat doktoral, beliau juga aktif mengajar di tingkat magister dan sarjana.

Dalam bidang penelitian dan publikasi, karya tulis beliau sangat melimpah, baik berupa buku, makalah, maupun artikel jurnal ilmiah. Beberapa publikasi buku di antaranya: *Ekonomi Islam* (tingkat nasional, diterbitkan oleh Suka Press, 2023) dan *Bulan Sabit di Pulau Dewata* (tingkat nasional, diterbitkan oleh Suka Press, 2023). Sementara itu, publikasi artikel jurnal ilmiah beliau antara lain: *Drawing a "Geopolitic" of Medieval Middle East* (tingkat internasional, 2023) dan *Prophetic Sira and the Construction of Indonesian Islam* (tingkat internasional, 2021)

Dalam bidang pengabdian, Prof. Karim telah memberikan banyak kontribusi, terutama melalui pendampingan kajian sejarah di beberapa perguruan tinggi, antara lain Universitas Islam Indonesia (UII) dan juga pesantren UII Yogyakarta. Selain itu, beliau kerap diundang sebagai narasumber dalam seminar maupun kajian-kajian sejarah, baik di tingkat nasional maupun internasional.

Waktu terus berjalan, dan sebentar lagi Prof. Karim akan memasuki usia 70 tahun. Itu pertanda bahwa masa purna tugas telah tiba. Pepatah Arab mengatakan: كل آتٍ قريب (segala yang akan datang terasa dekat). Ya, purna tugas memang pasti datang bagi setiap ASN, termasuk Prof. Karim. Namun, bagi seorang muslim sejati, pengabdian dan tugas mengajar sejatinya tidak pernah mengenal kata purna tugas. Pengabdian akan terus dijalankan hingga akhir hayat.

Selamat memasuki masa purna tugas, sahabat sekaligus guruku tercinta, Prof. Karim. Sesungguhnya masyarakat luas telah lama menanti kehadiran Prof. Abdul Karim di tengah mereka. Doa kami, semoga Prof. Karim senantiasa diberi kesehatan dan terus menebarkan kebaikan.

Jomblangan, Juli 2025

03

MENGENAL KESEDERHANAAN PROF. ABDUL KARIM

Hamdan Daulay

Prof. Abdul Karim menjadi sahabat baik saya sejak saya mengenalnya tahun 2000, baik di lingkungan kampus maupun di luar kampus. Awal persahabatan dengan beliau karena relasi kekeluargaan, karena istri pertamanya dari Tapanuli Selatan (boru Lubis) sama dengan istri saya yang juga boru Lubis. Dalam budaya Batak, kesamaan marga itu menjadi bagian penting dalam memperkokoh hubungan kekeluargaan dan persahabatan. Walaupun Bang Karim - sapaan akrab saya untuk beliau - berasal dari Bangladesh, karena istri pertamanya boru Lubis, masyarakat Batak Yogyakarta memberi marga Nasution kepada Bang Karim. Bagi masyarakat Batak Yogyakarta, Bang Karim mendapat nama lengkap Abdul Karim Nasution. Faktor istri beliau boru Lubis dan Bang Karim sudah diberi marga Nasution membuat kami semakin akrab dan bahkan Bang Karim ikut bergabung dengan komunitas masyarakat Batak Yogyakarta (IKAPALAS dan IKABAYA).

Di hari-hari libur kami juga saling mengunjungi, terkadang saya berkunjung ke rumah beliau dan terkadang beliau berkunjung ke rumah saya. Kesederhanaan dan keakraban terpancar dalam kehidupan sehari-hari Bang Karim. Ketika

berkunjung ke rumah saya terkadang Bang Karim membawa pisang dan buah alpukat dari hasil tanamannya sendiri.

Sejak awal mengenal beliau, saya sudah memahami kalau dia adalah pekerja keras, ulet, dan sederhana. Bukti nyata bahwa dia sebagai pekerja keras, bisa dilihat dari aktivitasnya pada masa awal menjadi dosen juga *nyambi* sebagai pedagang pakan ternak, pancing ikan dan lain-lain. Beliau menjual dagangannya di sela-sela kesibukannya sebagai dosen. Dalam bidang akademik beliau juga sangat luar biasa, dibuktikan dengan kemampuannya meraih gelar Profesor dalam waktu yang sangat singkat (sekitar 10 tahun sejak menjadi PNS). Proses Bang Karim menjadi dosen PNS juga luar biasa, karena menjadi PNS sudah pada usia 40 tahun lebih. Padahal sesuai aturan UU, usia maksimal menjadi PNS adalah 35 tahun. Dari cerita yang pernah disampaikan beliau ke penulis, ada rekomendasi dari presiden BJ Habibie waktu itu dalam proses pengangkatannya menjadi PNS.

Keakraban kami tidak hanya di luar kampus, namun juga terjalin keakraban di kampus. Ketika saya menjadi Kaprodi KPI S1 FDK saya ajak beliau mengajar mata kuliah Sejarah Kebudayaan Islam di prodi KPI. Demikian pula ketika saya menjadi Wakil Dekan di Fakultas Saintek, saya ajak beliau mengajar mata kuliah Studi Islam. Bang Karim juga sebagai dosen senior di UII, mengajak saya ikut mengajar mata kuliah Metode Penulisan di Media Massa untuk Pondok UII Putra dan UII Putri.

Keakraban kami juga berlanjut dalam kolaborasi penelitian, baik yang didanai BOPTN LPPM UIN atau Kemenag RI. Beberapa penelitian kolaborasi yang kami lakukan antara lain: Peluang dan Tantangan Dakwah di Desa Loloan, Jembrana Bali; Teladan Dakwah Tarmizi Taher, Profil Alamsyah Ratu Perwiranegara sebagai tokoh Politik dan Tokoh Dakwah; Moderasi Beragama di Tapanuli Selatan Sumatera Utara; Teladan Dakwah Hajjah Siti Rajana Hasibuan di Tapanuli Sumatera Utara; dan Mencegah Intoleransi dalam Kasus volume Adzan di Tanjung Balai Sumatera Utara.

Banyak hikmah, teladan dan pengalaman berharga yang saya peroleh dari Bang Karim terutama dalam aspek kesederhanaan, keuletan dan kerja keras. Beliau tidak pernah mabuk jabatan, ketika banyak orang berlomba mendapatkan jabatan struktural dengan berbagai cara, Bang Karim tetap fokus dalam urusan akademik dan meraih gelar profesor dalam waktu yang cukup singkat. Beliau tetap tegar menjalankan profesi dosen walaupun tidak pernah diberi jabatan struktural selama mengabdi di UIN Sunan Kalijaga. Semoga kedepan bisa lahir di kampus UIN Sunan Kalijaga, insan-insan yang tulus berjuang, sederhana, ulet dan tidak mabuk jabatan sebagaimana yang ditunjukkan Prof. Dr. Abdul Karim selama ini.

04

PROFESOR PENGAYOM YANG BERDEDIKASI TINGGI

Ahmad Choirul Rofiq

Awal mula perjumpaan dan perkenalan saya dengan Bapak Prof. Dr. H. Muhammad Abdul Karim, MA., MA. terjadi dalam acara forum seminar ilmiah yang diselenggarakan oleh Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009. Pada saat itu, saya bersama para mahasiswa Strata Tiga Program Doktor Studi Islam, Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam (SKI), yang berjumlah 20 mahasiswa baru saja mengawali perkuliahan setelah mendapatkan beasiswa Studi S-3 dari Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam (DIKTIS) tahun 2009.

Di sela-sela waktu istirahat, shalat, dan makan (ishoma), saya berkesempatan memperkenalkan diri kepada Prof. Karim—demikianlah biasanya saya menyapa beliau. Perbincangan empat mata tersebut menjadi konsultasi awal saya dengan beliau mengenai penjajakan tema yang kemungkinan besar akan saya jadikan pembahasan dalam disertasi. Meskipun perkenalan kami masih terbilang singkat, beliau dengan sangat ramah menyimak uraian saya tentang rencana tema yang akan dikaji. Setelah itu, beliau memberikan arahan dan saran yang sangat berharga kepada saya, yang memang tidak memiliki latar belakang pendidikan khusus di

bidang Sejarah Kebudayaan Islam, baik ketika menempuh studi S-1 maupun S-2 di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Komunikasi saya dengan Prof. Karim semakin intensif ketika beliau menjadi promotor disertasi saya hingga kelulusan studi pada tahun 2014. Selama proses bimbingan disertasi, mulai dari penyusunan proposal, ujian pra-tertutup, ujian tertutup, hingga ujian terbuka, saya merasakan betul bahwa beliau merupakan sosok pengayom bagi mahasiswa. Saya dibimbing dan diperlakukan seakan-akan seperti anak kandung sendiri. Rasa syukur saya semakin bertambah karena selain mendapat bimbingan dari promotor utama, Prof. Karim, saya juga didampingi oleh promotor kedua, yaitu Bapak Zamzam Affandi, M.Ag., Ph.D.

Sebelum bertatap muka untuk menyerahkan rancangan disertasi dan melakukan bimbingan, saya selalu berkomunikasi terlebih dahulu dengan Prof. Karim melalui saluran telepon. Mengingat domisili saya di Ponorogo yang relatif jauh dari Yogyakarta, saya biasanya memastikan kapan beliau memiliki waktu luang untuk dapat saya temui.

Bimbingan disertasi umumnya saya lakukan di ruang kerja beliau di Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Durasi setiap pertemuan tidak selalu sama; kadang berlangsung cukup lama, namun ada kalanya singkat, sekadar menyerahkan rancangan disertasi dan dijanjikan bimbingan pada pertemuan berikutnya. Terkadang saya memperoleh bimbingan secara pribadi, dan terkadang pula bersama mahasiswa lain.

Di antara kawan sekelas saya yang juga sering secara bergantian mendapat bimbingan dari Prof. Karim adalah Prof. Dr. H. Syamsul Bakri, M.Ag., Guru Besar bidang Sejarah Peradaban Islam di UIN Raden Mas Said Surakarta.

Selama proses pembimbingan disertasi, saya sangat mengagumi ketelitian Prof. Karim dalam membaca dan mengoreksi setiap bagian dari tulisan saya. Setiap kali terdapat kekeliruan, beliau tidak hanya menunjukkan letak kesalahan, tetapi juga memberikan penjelasan yang sangat jelas dan

mendalam. Dengan sifat kebapakan yang penuh kesabaran, beliau menerangkan permasalahan-permasalahan kesejarahan yang relevan dengan tema disertasi saya, sehingga analisis yang saya lakukan menjadi semakin tajam. Penjelasan beliau senantiasa diperkuat dengan berbagai referensi, yang semakin menegaskan kepakaran beliau dalam bidang Sejarah Peradaban Islam.

Berkat keikhlasan bimbingan dari Bapak. Prof. Karim serta arahan konstruktif dari dosen pembimbing/penguji disertasi dan para dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *alhamdulillah*, saya dapat menyelesaikan perkuliahan S-3 pada tahun 2014. Jalinan komunikasi saya dengan Bapak. Prof. Karim masih berlanjut setelah kelulusan saya pada promosi doktor tanggal 5 Juli 2014. Komunikasi kami kadang hanya melalui telepon, dan kadang dipertemukan dalam suatu forum ilmiah, misalnya AICIS. Dalam setiap perbincangan, beliau selalu memotivasi saya untuk terus berupaya maksimal dalam menggapai keinginan luhur yang diidam-idamkan.

Berdasarkan pengalaman pribadi yang saya dapatkan dari Bapak Prof. Karim tersebut, maka saya menyatakan bahwa Bapak. Prof. Karim merupakan figur profesor yang telah berperan sebagai teladan inspiratif bagi mahasiswa. Beliau tidak hanya unggul dalam bidang akademis, tetapi juga memiliki kepedulian kepada mahasiswa serta mengayomi mahasiswa dalam rangka mengembangkan potensi akademis mahasiswa. Beliau memberikan keteladanan mengenai ketulusan, semangat pengabdian, dan inspirasi besar kepada mahasiswa dalam menghadapi tantangan selama menempuh studi demi meraih cita-cita mulia.

Bapak Prof. Karim telah terbukti sebagai seorang profesor pengayom yang memiliki jiwa pelindung sekaligus menjadi motivator bagi para mahasiswa. Beliau senantiasa memperlakukan mahasiswa layaknya anak sendiri, sehingga tercipta rasa aman dan suasana nyaman dalam proses pembelajaran maupun bimbingan akademik. Dengan cara itu, mahasiswa merasa didukung dan semakin termotivasi untuk belajar.

Seorang profesor pengayom selalu meluangkan waktu bagi mahasiswanya, memberikan bimbingan yang komprehensif, serta membantu mereka dalam mengatasi berbagai kesulitan selama menjalani studi. Ia juga senantiasa memberikan motivasi dan dorongan agar mahasiswa aktif, percaya diri, dan tidak mudah berputus asa dalam menyelesaikan tugas-tugas perkuliahan.

Profesor pengayom memiliki karakter hangat, berdedikasi tinggi, dan berkomitmen kuat terhadap dunia akademik, sekaligus berperan sebagai fasilitator yang mendukung peningkatan intelektual serta pembentukan karakter mahasiswa. Dengan dedikasi tersebut, seorang profesor pengayom mampu membangun lingkungan belajar yang kondusif dan mendukung perkembangan mahasiswa secara utuh, baik dari sisi akademik maupun kepribadian.

Di akhir testimoni singkat ini, saya hanya bisa menyampaikan terima kasih sebesar-besarnya kepada Bapak Prof. Dr. H. Muhammad Abdul Karim, MA., MA. yang telah memberikan kontribusi signifikan dalam penyelesaian perkuliahan studi saya dan pencapaian akademis saya. Semoga Allah SWT mencurahkan pahala berlimpah ruah kepada semua amal jariyah ilmiah beliau. *Amin, ya Rabbal 'alamin*.

Biografi penulis:

Prof. Dr. Ahmad Choirul Rofiq, M.Fil.I. lahir di Ngawi, 8 Maret 1977. Pendidikannya diawali di SDN Grudo I, Ngawi (1983-1992) dan MTsN Paron, Ngawi (1989-1992). Selanjutnya ia belajar di MANPK Denanyar dan Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar, Jombang (1992-1995). Kemudian ia melanjutkan studi S-1 Fakultas Adab, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di IAIN Sunan Ampel (sekarang UIN Sunan Ampel) Surabaya (1995-1999) dan S-2, Program Studi Pemikiran Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya (2001-2003). Sejak 2006, ia mengabdi di STAIN Ponorogo (sekarang UIN Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo). Pendidikan S-3, Studi Islam, Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam, ditempuh di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2009-2014).

05

JEJAK PENGABDIAN MU YANG TAK PERNAH PADAM

Andi Holilulloh

Bismillahirrahmanirrahim

Bismillāhirraḥmān, saya mohon izin menyumbangkan tulisan sederhana ini sebagai bentuk cinta dan ucapan terima kasih kepada Dosen Magister BSA, Dr. Mustari, M.Hum.—sosok ikon akademisi dan sastrawan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Detak jam yang berbunyi di dinding ruang dosen FADIB menyadarkan saya bahwa pengabdian beliau akan segera terhenti karena memasuki masa purna tugas. Namun, bagi saya, nama beliau akan tetap melekat di FADIB UIN Sunan Kalijaga. Dengan sentuhan tangan halus beliau, kajian sastra telah menggema dan memukau di rumah FADIB.

Testimoni ini berangkat dari pengalaman pribadi saya mengenal Pak Mustari ketika mulai mengabdi di UIN Sunan Kalijaga. Alḥamdulillāh, saya pernah berdiskusi langsung dengan beliau mengenai kajian sastra. Dari situ, saya semakin terkagum melihat ketajaman keilmuan beliau dalam bidang sastra, yang berakar dari pengalaman panjang

selama mengabdi di BSA UIN Sunan Kalijaga. Berbicara tentang pengabdian, saya ingin menyampaikan rasa syukur dan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Dr. Mustari, M.Hum., yang begitu gigih dalam mengajar dan mendidik para mahasiswa Program Magister BSA. Beliau mengampu mata kuliah *Penulisan Artikel Jurnal* dengan sangat baik dan terstruktur, sehingga menghasilkan luaran berupa publikasi artikel di jurnal bereputasi terakreditasi SINTA. Dr. Mustari adalah sosok pengajar yang memiliki komitmen kuat dalam mencerdaskan anak bangsa. Tidak sedikit mahasiswa bimbingan beliau yang berhasil menerbitkan artikel di jurnal SINTA 3 dan SINTA 4.

Arah dan warna tulisan ini mencoba menguraikan refleksi perasaan hati saya ketika mengenal Pak Dr. Mustari, M.Hum. di UIN Sunan Kalijaga. Perlu diketahui bahwa meskipun waktu belajar bersama beliau terasa singkat, momen itu sangat berharga (*quality time*), karena tidak semua akademisi di UIN Sunan Kalijaga berkesempatan belajar langsung dari beliau.

Saat itu, saya sebagai dosen junior cukup sering mengambil manfaat melalui diskusi bersama beliau, yang selalu hadir dengan sikap ramah, sederhana, dan menginspirasi. Dalam pandangan saya, Pak Mustari merupakan sosok dosen UIN Sunan Kalijaga yang memiliki perhatian tinggi terhadap mutu pembelajaran dan kebutuhan mahasiswa, baik di Prodi BSA maupun Magister BSA. Hal ini tidak hanya terlihat ketika beliau mengajar, tetapi juga tercermin dari testimoni serta kesan mahasiswa yang mengakui bahwa Pak Dr. Mustari memiliki wawasan luas serta nalar akademik yang tinggi.

Dari aspek pengembangan keilmuan, Pak Mustari tidak hanya membina dan memajukan nalar pikir mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, khususnya dalam bidang Sastra Arab, tetapi juga membuktikan dirinya sebagai sosok intelektual berkelas. Hal ini tampak dari perjalanan

akademik beliau yang gemilang. Saya merasa beruntung dapat berkolaborasi dengan beliau dalam pengabdian di Prodi BSA dan MBSA di lingkungan akademik ini.

Sebagai dosen sastra, beliau menunjukkan ketekunan, keluasan wawasan, serta kemampuan analitis yang tajam dalam menyingkap makna karya sastra. Tidak hanya cerdas secara akademis, beliau juga menghadirkan suasana kerja yang penuh semangat, bersahabat, dan inspiratif. Karya dan pemikirannya selalu membuka ruang diskusi yang sehat, nyaman, dan produktif bagi mahasiswa maupun dosen di lingkungan FADIB UIN Sunan Kalijaga. Kehadiran beliau sungguh menjadi nilai tambah yang memperkaya atmosfer intelektual kampus.

Dari semua ini kita sadar bahwa usaha tidak akan pernah mengkhianati hasil. Segala sesuatu yang ditanam tentu akan dituai di kemudian hari. Sikap tutur yang santun dari Bapak Dr. Mustari akan selalu dikenang dengan baik oleh kita semua. Cara berpikir beliau yang tajam dan nalar sastra yang menggema selama ini menjadi bukti nyata bahwa beliau adalah seorang sastrawan sejati.

Sebagai penguat, berikut sebagian karya akademik dan sastra beliau yang telah memberi inspirasi bagi mahasiswa BSA maupun MBSA UIN Sunan Kalijaga:

Tahun 2024:

- *Integration of Islamic Values and Modernization in Sasak Wedding Traditions in Lombok* (dengan MMK Pratama dan A Karim) dalam *ELS Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* Vol. 7 No. 3, hlm. 450–461. Artikel ini telah disitasi tiga kali.
- *Sosiologi Sastra dalam Puisi Hawāmish ʻalā Daftar al-Naksah Karya Nizar Qabbani: Refleksi Konflik Palestina–Israel* (dengan PA Aeni) di *JILSA* Vol. 8 No. 2, hlm. 137– 147.

- *Transformation of Indigenous Traditions into Islamic Culture: An Examination of Sompa and Mahr in Pau-Paunna Sitti Rabiyatul Awaliya Manuscript* (dengan J Wahyudi dan Habib) di *ELS Journal* Vol. 7 No. 1, hlm. 198–208.
- *The Female Spirit Analysis in Two Novels: Perempuan Poppo and Garis Darah Parakang* pada prosiding *Human Value & Peace Through Literature*.

Tahun 2023:

- *Sex and Women in the Script of the Story of Sheikh Mardan According to Bugese and Makassarese Versions* (dengan H Zaini) dalam *International Review of Humanities Studies* Vol. 8 No. 2, hlm. 449–476.
- *The Spiritual Journey of Séhu Maradang in the Makassarese Version of the Lontaraq Séhu Maradang: From Casual Sex to Insan Kamil (Perfect Human Being)* pada prosiding *Seminar Nasional dan Internasional HISKI*.
- *Nilai Moral Cerita Pendek "Bintu Al-Jiron" dalam Antologi "Al-Watsbah Al-Uulaa"* (dengan M Amin) di *Action Research Literate* Vol. 1 No. 1.
- *Fellowship Between Islamic Teachings and Literature in Malay Classical Texts* dalam buku *Horison Ilmu-Ilmu Budaya*.
- *Wacana Setara Jender dalam Sastra Lisan Bugis* (Penerbit Suluh Pustaka).

Tahun 2022:

- *Citra Perempuan dalam Perjalanan Spritual Séhu Maradang: Dari Seks Bebas ke Insan Kamil* pada *International Conference on Literary Literacy and Local Wisdom HISKI XXXI*.
- *Bedah Disertasi: Nilai Adat, Siriq dan Islam dalam Naskah Klasik I Daramatasia* pada *Be-Weekly Forum #28 FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.

Tahun 2021:

- *Criticizing the Bugis Islamic Script, Pau-Pau Rikadonna I Daramatasia from Siriq na Pessé Perspective* (dengan B Munthe dan Maharsi) dalam *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* Vol. 6 No. 1, hlm. 1–26.
- *Nilai-Nilai Adat Siriq na Pessé dan Nilai-Nilai Islam dalam Naskah Klasik Pau-Paunna I Daramatasia* (disertasi Program Doktor Islamic Studies UIN Sunan Kalijaga).
- *Kitāb Bustān al-Kātibīn li Ash-Shibyān al-Muta'allimīn: Perbandingan Dua Versi Naskah* di *Thaqafiyyāt* Vol. 2 No. 1, hlm. 65–79.
- *Teori Kajian Relegi Sastra: Perspektif Hamka* dalam kumpulan kajian teori sastra kritis.
- Kontributor *Buku Pedoman Penulisan Skripsi* (Edisi Revisi ke-3, Prodi Ilmu Perpustakaan FADIB UIN Sunan Kalijaga).
- Cerpen populer seperti "Kulo Trésno Marang Kowé" dalam buku *Memoar Menjadi Mahasiswa Baru* serta "Kapokmu Kapan?" dalam antologi *Menemukan Cahaya di Kegelapan dan Cerita Inspiratif Lainnya*.

Karya lainnya:

- *Kultur dan Budaya Melayu*.
- Manuskrip pribadi *Reading Between the Lines: Feminist-Psychoanalytic Perspectives on Sexual Discourse in Perhimpunan Gunawan Manuscript* (2025), yang menunjukkan arah pengembangan kajian beliau selanjutnya.

Salam syukur dan hormat saya untuk beliau. Semoga Allah SWT senantiasa menganugerahkan kesehatan, umur yang panjang, kehidupan yang berkah, serta perlindungan-Nya setelah purna tugas ini. Saya pun memohon doa agar dapat meniti jejak beliau yang sukses dalam dunia akademik, baik di tingkat

nasional maupun internasional. Aamiin. Meskipun tulisan ini sederhana, semoga bisa memberi manfaat bagi para pembaca, khususnya bagi saya pribadi sebagai bentuk penghormatan dan cinta.

Wallāhu a'lam biṣ-ṣawāb.

Salam Hormat saya,
Yogyakarta, 2 September 2025

Andi Holilulloh

06

PROF. DR. M. ABDUL KARIM, MA. SEJARAWAN YANG MENYATUHATI DI INDONESIA

Suyanto

Di tengah riuhnya arus globalisasi dan tantangan zaman, hadir sosok yang menjadi lentera bagi banyak jiwa muda pencari ilmu: Prof. Dr. M. Abdul Karim, MA. Sejarawan asal Bangladesh ini bukan sekadar akademisi, melainkan seorang pembimbing rohani, pengajar penuh cinta, dan teladan disiplin yang tak lekang oleh waktu. Kiprahnya di Indonesia, khususnya di Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia (UII), telah meninggalkan jejak mendalam yang tak mudah terhapus.

Dari Bangladesh ke Indonesia: Perjalanan Menyatuhati

Prof. Abdul Karim lahir dan tumbuh di Bangladesh, negeri yang kaya akan sejarah dan tradisi Islam. Namun takdir membawanya jauh dari tanah kelahiran, menyeberangi samudra menuju Indonesia—sebuah negeri yang kelak menjadi rumah kedua baginya. Ia datang bukan sekadar untuk mengajar, tetapi untuk menyatu dengan denyut kehidupan pesantren, menyelami budaya Nusantara, dan menanamkan nilai-nilai peradaban Islam yang luhur.

Bagi banyak orang, perbedaan bahasa dan budaya bisa menjadi penghalang. Namun bagi Prof. Karim, hal itu adalah

jembatan. Ia tidak hanya memahami Indonesia secara akademik, tetapi juga secara emosional. Ia belajar bahasa, adat, dan bahkan ikut dalam kegiatan sosial masyarakat. Murid-muridnya sering menyebut bahwa beliau "lebih Indonesia daripada orang Indonesia sendiri", karena kecintaannya yang tulus dan keterlibatannya yang mendalam.

Pengajar Peradaban Islam dan Studi Islam Nusantara

Sejak awal bergabung dengan Pondok Pesantren UII, Prof. Karim telah menjadi pengajar mata kuliah Peradaban Islam dan Studi Islam Nusantara. Dua bidang ini bukan sekadar disiplin ilmu baginya, tetapi medan perjuangan intelektual dan spiritual. Ia mengajarkan bahwa Islam bukan hanya agama, tetapi juga peradaban yang membentuk cara berpikir, berkarya, dan berinteraksi dengan sesama.

Dalam kuliah-kuliahnya, beliau sering mengutip tokoh-tokoh besar seakan memberi motivasi agar santri menjadi orang besar. Namun yang membuatnya istimewa adalah kemampuannya mengaitkan pemikiran klasik dengan realitas lokal. Ia tidak hanya membahas sejarah Islam di Timur Tengah, tetapi juga menyoroti kontribusi ulama Nusantara, tradisi pesantren, dan perjuangan dakwah di Indonesia.

Mahasiswa dan santri yang mengikuti kuliahnya merasa tercerahkan. Mereka tidak hanya mendapatkan pengetahuan, tetapi juga kebijaksanaan. Prof. Karim mengajarkan bahwa memahami sejarah adalah memahami diri sendiri, dan bahwa Islam Nusantara adalah warisan yang harus dijaga dengan cinta dan ilmu.

Mendampingi Santri dengan Cinta dan Semangat

Di luar ruang kuliah, Prof. Karim adalah sosok yang hangat dan penuh perhatian. Ia tidak pernah memandang santri sebagai "murid" semata, tetapi sebagai anak-anak spiritual yang harus dibimbing dengan kasih sayang.

Santri mengenangnya sebagai "ayah kedua", karena kehadirannya yang menenangkan dan nasihatnya yang selalu

relevan. Ia tidak pernah marah dengan suara tinggi, tetapi tegurannya selalu mengena. Ia tahu kapan harus menjadi guru, kapan menjadi sahabat, dan kapan menjadi pendengar yang baik.

Semangat Mengajar Meski dalam Keadaan Sakit

Dedikasi Prof. Karim terhadap pendidikan tidak pernah surut, bahkan ketika tubuhnya mulai melemah. Di masa-masa menjelang purna tugas, beliau sering datang ke kelas dengan langkah perlahan dan wajah yang pucat. Namun semangatnya tetap menyala. Ia tidak pernah absen tanpa alasan, dan selalu berusaha hadir meski harus dibantu berjalan.

Santri dan mahasiswa sering merasa haru melihat perjuangannya. Mereka tahu bahwa dibalik kelemahan fisik itu, ada kekuatan jiwa yang luar biasa. Prof. Karim mengajarkan bahwa ilmu adalah amanah, dan bahwa mengajar adalah ibadah yang tidak boleh ditinggalkan. Dalam salah satu kuliah terakhirnya, beliau berkata, "Selama saya masih bisa bicara, saya akan terus mengajar. Dengan mengajar justru saya merasa semakin sehat". Kalimat itu menjadi warisan spiritual yang terus dikenang oleh generasi penerusnya.

Disiplin Mengajar dan Mengajarkan Disiplin

Salah satu ciri khas Prof. Karim adalah kedisiplinannya yang luar biasa. Ia selalu datang tepat waktu, menyiapkan materi dengan rapi, dan menuntut ketepatan dari para santri. Namun disiplin yang diajarkan bukanlah paksaan, melainkan kebiasaan mulia yang tumbuh dari kesadaran.

Beliau percaya bahwa disiplin adalah bagian dari akhlak. Dalam Islam, waktu adalah amanah, dan keteraturan adalah cerminan iman. Ia selalu mengingatkan tentang pentingnya menghargai waktu dan menjaga janji. Santri yang terlambat atau tidak siap akan ditegur dengan lembut, tetapi tegas.

Teladan Bagi Generasi Muda dan Para Santri

Di era yang serba cepat dan penuh distraksi, figur seperti Prof. Karim menjadi oase keteladanan. Ia tidak hanya

mengajarkan ilmu, tetapi juga menunjukkan bagaimana hidup dengan nilai. Generasi muda yang pernah bersentuhan dengannya—baik di ruang kelas, majelis ilmu, maupun kegiatan pesantren—merasakan dampak yang mendalam.

Beliau adalah contoh nyata bahwa integritas, kesederhanaan, dan komitmen terhadap ilmu bisa berjalan beriringan. Santri yang dulunya merasa berat memahami sejarah Islam, kini mencintainya karena cara beliau menyampaikan: penuh makna, relevan, dan menyentuh hati.

Tak sedikit alumni yang kini menjadi pengajar, peneliti, atau aktivis sosial, menyebut Prof. Karim sebagai inspirasi utama dalam perjalanan mereka. Ia membuktikan bahwa menjadi ilmuwan bukan berarti menjauh dari masyarakat, tetapi justru menyatu dan memberi manfaat.

Tegas dalam Mendidik, Lembut Penuh Kasih Sayang

Salah satu keunikan Prof. Karim adalah keseimbangan antara ketegasan dan kelembutan. Ia tidak segan menegur santri yang lalai, namun selalu dengan cara yang membangun. Tegurannya bukan untuk menjatuhkan, tetapi untuk menyadarkan. Ia tahu bahwa pendidikan bukan hanya soal transfer ilmu, tetapi juga pembentukan karakter.

Dalam mendidik, beliau sangat konsisten. Ia menetapkan standar tinggi, namun selalu memberi ruang untuk bertumbuh. Santri yang pernah merasa gagal, justru menemukan harapan baru berkat bimbingannya. Ia tidak pernah menyerah pada potensi anak didiknya, bahkan ketika mereka sendiri merasa ragu.

Kelembutan Prof. Karim bukan kelemahan, melainkan kekuatan. Ia mampu menyentuh hati tanpa harus meninggikan suara. Ia mengajarkan bahwa kasih sayang adalah inti dari pendidikan Islam, dan bahwa guru sejati adalah yang mampu melihat cahaya dalam diri muridnya, bahkan ketika cahaya itu masih redup.

Jejak yang Tak Terhapus

Prof. Dr. M. Abdul Karim, MA. telah menorehkan jejak yang tak terhapus dalam sejarah pendidikan Islam di Indonesia. Ia datang dari jauh, namun menetap di hati banyak orang. Ia mengajar dengan ilmu, membimbing dengan cinta, dan mendidik dengan keteladanan.

Bagi generasi muda, beliau adalah bukti bahwa ilmu dan akhlak bisa bersatu. Bagi para santri, beliau adalah cahaya yang membimbing di tengah gelap. Dan bagi Indonesia, beliau adalah tamu yang menjadi keluarga—yang telah memberi lebih dari yang diminta.

Semoga kisah hidupnya terus menginspirasi, dan semoga kita semua bisa meneladani semangatnya: mencintai ilmu, menghargai waktu, dan mendidik dengan kasih sayang.

Warisan Ilmu dan Akhlak

Warisan terbesar Prof. Karim bukan hanya buku-buku yang ditulisnya atau makalah ilmiah yang ia presentasikan di berbagai forum. Warisan sejatinya adalah akhlak yang ia tanamkan, nilai-nilai yang ia hidupkan, dan semangat belajar yang ia nyalakan dalam diri para muridnya.

Setiap nasihat yang ia sampaikan, setiap doa yang ia panjatkan, dan setiap waktu yang diluangkan untuk mendengarkan keluh kesah santri—semuanya menjadi bagian dari warisan yang tak ternilai. Ia mengajarkan bahwa menjadi berilmu bukan untuk merasa lebih tinggi, tetapi untuk lebih rendah hati.

Banyak murid yang kini menjadi guru, dan mereka membawa semangat Prof. Karim dalam cara mereka mengajar: sabar, tegas, dan penuh cinta. Ia telah menciptakan mata rantai kebaikan yang terus berlanjut, dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Refleksi: Menjadi Guru Sejati

Kisah Prof. Karim mengajak kita merenung: apa makna menjadi guru sejati? Apakah cukup dengan menyampaikan

materi? Ataukah lebih dari itu—menjadi pembimbing jiwa, penuntun akhlak, dan sahabat dalam perjalanan hidup?

Prof. Karim menjawab pertanyaan itu dengan tindakannya. Ia hadir bukan hanya sebagai pengajar, tetapi sebagai pelita. Ia tidak hanya mengisi kepala, tetapi juga menyentuh hati. Ia tidak hanya membentuk pemikiran, tetapi juga membentuk kepribadian.

Dalam dunia pendidikan yang kadang terlalu sibuk mengejar angka dan prestasi, Prof. Karim mengingatkan kita untuk kembali pada esensi: mendidik dengan cinta, membimbing dengan doa, dan membentuk manusia seutuhnya.

Doa Terbaik untuk Prof. Karim

Dari lubuk hati yang terdalam, para santri, kolega, dan seluruh keluarga besar Pondok Pesantren UII memanjatkan doa terbaik:

اللهم اجعل علمه نورًا، وعمله بركة، وعمره طاعة، وذريته صلاحًا، واجعل له في كل خطوة أجرًا، وفي كل دعاء قبولًا، وفي كل لحظة سكينةً ورضا.

"Ya Allah, jadikanlah ilmunya sebagai cahaya, amalnya sebagai keberkahan, usianya dalam ketaatan, keturunannya dalam kebaikan. Berikan pahala di setiap langkahnya, ijabah di setiap doanya, dan ketenangan serta ridha di setiap detiknya."

"Ya Allah, limpahkanlah kesehatan dan keberkahan kepada Prof. Dr. M. Abdul Karim, MA. Panjangkan usianya dalam kebaikan, kuatkan tubuhnya, terangilah hatinya, dan jadikan ilmunya sebagai amal jariyah yang terus mengalir. Karuniakan kepadanya ketenangan, cinta dari para muridnya, dan tempat terbaik di sisi-Mu kelak."

Doa ini bukan sekadar ungkapan, tetapi cerminan cinta dan penghormatan yang tulus. Karena Prof. Karim bukan hanya guru, tetapi juga pembimbing jiwa. Ia telah menanam benih-benih kebaikan yang akan terus tumbuh, bahkan ketika ia tak lagi hadir secara fisik.

Jalinan Ilmu dan Peradaban

Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi

Buku Jalinan Ilmu dan Peradaban: Sejarah, Bahasa, Sastra, dan Informasi merupakan bunga rampai purna tugas yang mendokumentasikan pengabdian akademik Prof. Dr. Abdul Karim, M.A., dan Dr. Mustari, M.Hum. Buku ini menghimpun berbagai tulisan ilmiah lintas bidang yang lahir dari tradisi akademik Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Setiap tulisan menunjukkan keterkaitan antara ilmu, pengalaman hidup, sejarah sosial, dan perkembangan peradaban.

Isi buku mencakup kajian sejarah dan budaya, bahasa dan sastra, serta perpustakaan dan informasi. Seluruh artikel disusun secara terstruktur dengan argumen yang jelas dan metode yang terukur. Keragaman tema dan sudut pandang disajikan secara seimbang, sehingga membangun dialog antarbidang dan menjaga relevansi kajian terhadap perkembangan keilmuan mutakhir.

Buku ini tidak hanya berfungsi sebagai penanda purna tugas, tetapi juga sebagai rujukan akademik. Melalui tulisan-tulisan di dalamnya, pengabdian akademisi dipahami sebagai proses yang berlanjut melalui gagasan dan karya. Jalinan Ilmu dan Peradaban menempatkan ilmu sebagai praktik berkelanjutan yang dijalankan dengan konsistensi, keterbukaan, dan tanggung jawab intelektual. [Selamat Membaca].

IDEA press yogyakarta
Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002
telp/fax. (0274)6466541
Email: idea_press@yahoo.co.id

ISBN-978-623-484-194-7