



Kementerian Agama RI
2023

Moderasi Beragama di Tengah Isu Kontemporer



Milik Kementerian Agama RI

Tidak Diperjualbelikan

Moderasi Beragama di Tengah Isu Kontemporer



Kementerian Agama RI
Tahun 2023

Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan
Kementerian Agama Republik Indonesia

Hak Cipta 2023, pada Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan

Pengarah

Kepala Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan

Moderasi Beragama di Tengah Isu Kontemporer

© Abdullah Haidar, dkk 2023

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

x + 188 halaman, 148 x 210 mm

Cetakan I, Desember 2023

Penulis

Abdullah Haidar, Anifatul Kiftiyah, Danur Putut Permadi, Evania Herindar, Fahmi Syahirul Alim, Hanif Fitri Yantari, Hendri Hermawan Adinugraha, Inneu, Mutiara Mudrikah, Irpan Sanusi, Ivan Ashif Ardhana, Muhammad Abdul Aziz, Muhammad Shulthoni, Nur Hendrasto, Razie Bin Nasarruddin, Tika Prihatiningsih, Yazhra Azmi Ahady

Editor

Agus Mulyono, Alamsyah M Dja'far, Fahmi Syahirul Alim

Penyelia Aksara

Miftah Fadhlullah

Rancang Sampul & Tata Letak Isi

Miftah Fadhlullah

ISBN: 9-786022-931515

Diterbitkan oleh

Kementerian Agama RI

Dikeluarkan oleh

Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan

Badan Litbang dan Diklat

2023

Daftar Isi

1 Sambutan

Kepala Puslitbang Bidang Agama dan Layanan Keagamaan

3 Kata Pengantar

Tim Editor

Bagian I: Pesantren dan Moderatisme: Nilai dan Tradisi Pengajaran

8 Harmonisasi Agama dan Budaya Bentuk Implementasi Sila “Persatuan Indonesia”

Anifatul Kiftiyah

20 Analisis Isi Sikap Pluralisme Beragama pada Hari Toleransi Internasional

Inneu Mutiara Mudrikah, Tika Prihatiningsih, Yazhra Azmi Ahady

37 Mengeksplorasi Nilai-Nilai Moderasi Beragama dalam Ilmu Kimia

Ivan Ashif Ardhana

63 Aksiologi, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, dan Moderasi: Moralitas dalam Pemikiran Sa'īd Al-Nūrsī tentang Hubungan Antarumat Beragama

Muhammad Abdul Aziz

Bagian II: Moderasi Beragama dan Pondok Pesantren

88 *Dār al-Salām* sebagai Ijtihad Politik Ulama Nusantara: Sebuah Tinjauan Epistemologis

Irpan Sanusi, Fahmi Syahirul Alim

109 Melacak Hubungan Muhammadiyah dengan Perpolitikan Indonesia (Tinjauan Epistemologi)

Danur Putut Permadi, Hanif Fitri Yantari

127 Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Pariwisata Halal di Indonesia: Sebuah Analisis Bibliometrik

Hendri Hermawan Adinugraha, Razie Bin Nasarruddin, Rizky Andean

164 *The Effect of Social Media Marketing and Electronic Word- of-Mouth on the Purchase Decision of Halal Food*

Nur Hendrasto, Abdullah Haidar, Evania Herindar

Sambutan

Kepala Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan

Puji syukur kepada Allah Swt atas segala limpahan rahmat, nikmat, serta taufik-Nya, sehingga penulisan buku dengan judul "Moderasi Beragama di Tengah Isu Kontemporer" dapat terselesaikan dengan baik dan berhasil diterbitkan dalam bentuk buku. Tentu saja, diperlukan kerja keras dan ketelitian yang tinggi untuk menghasilkan penelitian yang berubah menjadi buku, termasuk proses pengumpulan data, analisis, penulisan, dan penyuntingan.

Kami mengucapkan selamat dan terima kasih kepada para penulis: Abdullah Haidar, Anifatul Kiftiyah, Danur Putut Permadi, Evania Herindar, Fahmi Syahirul Alim, Hanif Fitri Yantari, Hendri Hermawan Adinugraha, Inneu, Mutiara Mudrikah, Irpan Sanusi, Ivan Ashif Ardhana, Muhammad Abdul Aziz, Muhammad Shulthoni, Nur Hendrasto, Razie Bin Nasarruddin, Tika Prihatiningsih, Yazhra Azmi Ahady; yang telah bekerja keras menuntaskan naskah yang sangat berharga ini. Tidak lupa Kami sampaikan terima kasih kepada saudara Ahmad Fahrudin, selaku Kasubag TU dan Tim TU Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Kementerian Agama yang telah memfasilitasi dan memastikan produk-produk penelitian di Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Kementerian Agama tidak hanya menjadi dokumen mati yang tersimpan di rak arsip, tetapi menjadi bacaan hidup yang layak dibaca khalayak dalam menambah pengetahuan dan sebagai bahan kebijakan bagi pemangku kebijakan.

Secara khusus kami juga menyampaikan terima kasih kepada Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI yang telah memberi keper-

cayaan dan mendukung kami untuk menjalankan penelitian serta menerbitkan hasilnya dalam bentuk buku.

Akhirnya, kita berserah diri kepada Allah, semoga buku ini dapat memberikan manfaat dan kemaslahatan bagi agama, bangsa, dan negara yang kita cintai, serta menjadi amal saleh bagi semua pihak yang telah berkontribusi, serta mendapat pahala dan balasan yang setimpal dari-Nya.

Selamat Membaca.

Kepala Pusat Litbang Bimbingan Masyarakat Agama dan Layanan Keagamaan

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama

M. Arfi Hatim

Pengantar Editor

Keragaman adalah hal yang mutlak atau dalam bahasa agama biasa disebut sunatullah, yaitu suatu kejadian atau fenomena yang sudah ditetapkan oleh Sang Pencipta yang berkaitan dengan alam semesta dan bersifat fitrah. Keragaman budaya maupun etnik tersebut mengharuskan manusia untuk saling mengenal dan menerima perbedaan agar tercipta hubungan yang harmonis dan lahir koeksistensi di tengah masyarakat, yaitu sebuah keadaan hidup berdampingan secara damai di antara entitas masyarakat yang berbeda dalam berbagai aspek, baik budaya, agama, etnik, suku, maupun perbedaan pandangan politik.

Sejarah mencatat, ketika sebuah bangsa atau masyarakat abai atau bahkan tidak menerima dan mengakui realitas dunia yang sangat beragam ini, maka akan menimbulkan konflik sosial yang berujung pada aksi kekerasan. Bahkan pada kasus tertentu, akan terjadi pembersihan etnis tertentu atau dikenal juga dengan istilah genosida, yaitu pembunuhan yang disengaja terhadap sejumlah besar orang dari bangsa atau kelompok etnis tertentu dengan tujuan menghancurkan bangsa atau kelompok tersebut.

Sebuah contoh yang menjadi catatan sejarah kelam konflik etnis dan juga sentimen keagamaan bisa kita lihat tragedi kemanusiaan di Bosnia. Pada 8 Maret 1995, Radovan Karadzic (pemimpin politik Serbia-Bosnia), memerintahkan Pasukan Serbia untuk melenyapkan kantong-kantong Muslim di Srebrenica dan Zepa. Pasukan Serbia-Bosnia tersebut mulai menyerang wilayah Srebrenica pada 2 Juli 1995. Dalam catatan sejarah, serangan di daerah ini berlanjut hingga 11 Juli 1995, ketika Ratko Mladic dan Pasukan Ser-

bia-Bosnia memasuki Srebrenica. Pasukan itu meneror Muslim Bosnia, yang secara paksa dipindahkan ke daerah-daerah di luar Srebrenica dan banyak dari mereka melarikan diri melalui hutan menuju Tuzla (wilayah bebas).

Sebagian besar dari kelompok ini terdiri dari warga sipil, bahkan lebih dari 7.000 tahanan Muslim Bosnia yang ditangkap di daerah sekitar Srebrenica dieksekusi mati pada 13 Juli – 19 Juli 1995. Setelah perang, lebih dari 40.000 orang ‘hilang’ dan lebih dari 3.000 kuburan massal ditemukan berisi jenazah korban pembantaian 1995. Dari Agustus 1995 hingga November 1995, pasukan Serbia-Bosnia berpartisipasi dalam upaya terorganisir dan komprehensif untuk menyembunyikan pembantaian di Srebrenica. Hingga saat ini, jenazah korban masih diidentifikasi menggunakan teknik DNA kompleks. Tercatat, sebanyak 8.372 orang tewas di Srebrenica dengan lebih dari seribu mayat korban masih belum ditemukan hingga sekarang (Kompas, 2022). Tragedi kemanusiaan yang terjadi di Bosnia merupakan salah satu peristiwa monumental dalam kehidupan masyarakat yang beragam, multietnis dan multiagama sehingga menimbulkan banyak korban jiwa, terutama bagi umat Muslim.

Kondisi Indonesia yang beragam baik etnis, suku, dan agama, mendorong Pemerintah, khususnya Kementerian Agama untuk terus berikhtiar menjaga kerukunan umat beragama dan persatuan Indonesia dengan memunculkan istilah ‘moderasi beragama’. Secara harfiah, moderasi atau moderat adalah sebuah kata sifat yaitu turunan dari kata ‘*moderation*’, yang berarti tidak berlebih-lebihan atau memiliki makna sedang. Merujuk pada situs Oxford Language, ‘*moderation*’ memiliki arti menghindari sikap berlebih-lebihan atau ekstrem, terutama dalam perilaku atau pendapat politik. Dalam bahasa Indonesia, istilah ‘*moderation*’ diserap menjadi ‘moderasi’ yang memiliki arti sebagai pengurangan kekerasan atau penghindaran keekstreman (KBBI). Dalam koteks tersebut, Menteri Agama, Lukman Hakim Saefuddin (periode 2014 – 2019), menyampaikan bahwa ketika kata moderasi disandingkan dengan kata beragama dan menjadi moderasi beragama, istilah tersebut berarti merujuk pada sikap mengurangi kekerasan, atau menghindari keekstreman dalam praktik beragama (Saefuddin, 2019).

Untuk memperluas makna dan dimensi moderasi beragama, buku yang sedang dibaca oleh Pembaca Budiman ini berupaya menghadirkan moderasi beragama dari berbagai perspektif, baik itu dari berbagai sudut keil-

muan, pengalaman organisasi keagamaan dalam berbangsa dan bernegara, maupun dinamika dan isu kontemporer seperti industri halal yang menjadi perhatian dunia. Buku ini hadir untuk meneropong bagaimana moderasi beragama bersinggungan dengan berbagai isu kontemporer, baik itu dalam politik, ekonomi, pendidikan dan kebudayaan. Sebagai contoh, tulisan pertama pada bagian satu menjelaskan bahwa agama harus dapat memberikan *color and spirit in culture*, sedangkan budaya dapat memberi kekayaan terhadap agama. Harmonisasi yang terjalin antara agama dan budaya merupakan implementasi dari sila Persatuan Indonesia. Budaya dapat menjadi sarana dalam menyebarkan ajaran agama. Begitu juga kehadiran agama tidak bisa menghilangkan keberadaan budaya yang telah ada di masyarakat. Maka moderasi beragama merupakan konsep positif dalam membangun keadilan dalam masyarakat, keberagaman dalam beragama harus menjadi potensi untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.

Kemudian pada bagian kedua misalnya, dua tulisan mengupas dengan dalam bagaimana peran organisasi masyarakat seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah memilih mengambil jalan politik kebangsaan dengan berkompromi dengan Pancasila sebagai dasar negara untuk kemaslahatan bangsa. Keduanya bisa dikatakan sebagai dua pilar penyokong moderasi beragama yang saat ini sedang digencarkan oleh Kementerian Agama. Ada pun dua tulisan terakhir meninjau kembali peran pembangunan pariwisata halal di Indonesia serta bagaimana media sosial dewasa ini sangat berpengaruh dalam mendorong industri halal nasional yang juga merupakan lini yang sedang menjadi perhatian Pemerintah khususnya Kementerian Agama. Semoga buku ini dapat memperkaya khazanah moderasi beragama, terutama bagaimana moderasi beragama dapat dilihat dari berbagai perspektif dan berkelindan dengan isu-isu kontemporer yang menjadi perhatian masyarakat. Selamat membaca!

Bagian I

**MODERASI BERAGAMA
UNTUK KERUKUNAN
UMAT BERAGAMA DAN
PERSATUAN INDONESIA**

Harmonisasi Agama dan Budaya Bentuk Implementasi Sila “Persatuan Indonesia”

Anifatul Kiftiyah

Pendahuluan

Negara Indonesia yang terdiri dari pulau-pulau mempunyai keberagaman budaya dan agama. Keberagaman tersebut menciptakan kemajemukan yang disatukan dengan Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika sebagaimana yang tertulis dalam pita burung garuda. Agar perjuangan para pahlawan Indonesia tidak sia-sia, masyarakat diharapkan dapat memantapkan tekad integralistik bangsa yang tertuang dalam ideologi negara, yaitu Pancasila. Hal tersebut secara khusus tertuang dalam sila ke-3, yakni Persatuan Indonesia.

Perbedaan yang terjadi di masyarakat harus disikapi dengan saling menghormati antarsesama agar tidak terjadi perpecahan. Beragamnya budaya dan agama yang ada di Indonesia sering kali menimbulkan polemik di masyarakat. Keberagaman budaya dan agama merupakan suatu keistimewaan yang harus dijaga oleh Bangsa Indonesia.

Dampak negatif yang ditimbulkan dari keberagaman budaya dan agama yang tidak dapat disikapi dengan bijaksana dapat menjadi penyebab ter-

jadinya konflik yang akan mengakibatkan perpecahan bangsa dan negara. Keberagaman harus disertai dengan tenggang rasa dan toleransi agar tidak terjadi gesekan antargolongan dan antaragama. Sedangkan dampak positif dari keberagaman adalah dapat menjadikan interaksi yang dinamis di masyarakat. Selain itu keberagaman dapat dijadikan sebagai modal perkembangan dan kemajuan sebuah daerah. Keberagaman juga dapat melatih kita untuk dapat saling menghargai, menghormati dan menumbuhkan rasa toleransi (Keban & DKK, 2021, p 50).

Kemajemukan masyarakat Indonesia dapat diartikan juga dengan pluralitas masyarakat Indonesia. Dalam konteks Indonesia inklusif-pluralis dapat memperkuat kebinekaan. Sebagai negeri yang mayoritas masyarakat beragama Islam, pandangan terhadap agama yang moderat dan inklusif adalah fondasi yang dibutuhkan untuk persatuan dan kesatuan (Yunus, 2020, pp 15-16). Sering kali kita temui terjadinya pertentangan agama dan budaya di masyarakat kita yang dapat mengoyak persatuan dan kesatuan negara kita. Padahal kedua hal tersebut tidak relevan untuk dipertentangkan.

Adanya perbedaan latar belakang, sejarah, serta tradisi, akan menimbulkan budaya yang berbeda. Sehingga perbedaan budaya dan agama kerap menimbulkan konflik di masyarakat. Konflik tersebut dapat terjadi antarbudaya dan agama di mana masyarakat menolak beberapa tradisi yang ada dalam budaya untuk dipraktikkan karena bertentangan dengan nilai agama. Adat, tradisi, budaya, dan agama, harus berjalan secara harmoni agar tercipta persatuan dan kesatuan sebagaimana yang tertulis dalam Pancasila sila ke-3. Karena itu, tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui harmonisasi agama dan budaya yang ada di Indonesia sebagai bentuk dari aktualisasi sila Persatuan Indonesia.

Tulisan ini adalah sebuah kajian literatur. Kajian literatur disebut juga sebagai penelitian yang menggunakan jurnal, dokumen, dan buku sebagai salah satu sumber primer (Creswell, 1998, p 40). Meskipun dalam kajian ini terdapat sumber lain yang dapat dijadikan sebagai literasi tambahan seperti adanya peraturan atau undang-undang lain yang berhubungan dengan pembahasan peraturan pendirian rumah ibadah.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan sosiologis, yaitu penelitian yang menganalisis data dengan menjelaskan fenomena, dinamika sosial, keyakinan, dan persepsi pada individu

atau kelompok. Karena itu, penelitian kualitatif dimulai dengan mengembangkan asumsi dasar yang dikaitkan dengan kaidah dasar dalam penelitian. Pendekatan sosiologis dimaksudkan untuk membahas objek kajian yang berdasarkan pada masyarakat pada pembahasan tentang agama dan budaya. Agus Salim berpendapat bahwa terdapat tiga tahapan dalam menganalisis data yaitu menghimpun literatur dan mereduksi sesuai dengan objek kajian, menyajikan dengan narasi deskriptif, dan tahapan terakhir adalah konklusi data yang ada disajikan dalam bentuk narasi (Salim, 2016, p 23).

Dalam tulisan ini, penulis mengumpulkan data-data objek kajian agama dan budaya kemudian menyajikan dengan narasi seperti relasi antaragama dan budaya dan bagaimana memunculkan harmonisasi agama dan budaya dalam implementasi sila Persatuan Indonesia. Kemudian pada tahapan akhir penulis menyimpulkan hasil dari reduksi data objek kajian.

Relasi Agama dan Budaya

Pada prinsipnya budaya mempunyai nilai-nilai yang diwariskan dan dilaksanakan seiring dengan adanya perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Budaya tidak lepas dari aspek religiositas, di mana nilai-nilai yang melekat merupakan bukti dari interaksi masyarakat terhadap keberadaan budaya. Kehadiran budaya dan nilai-nilai luhurnya merupakan sarana untuk membangun religiositas dan spiritualitas menuju masyarakat madani, yaitu masyarakat berbudaya dan beradab (Anggraeni, Hakam, Mardiah, & Lubis, 2019, p 96).

Agama dan budaya adalah dua hal yang berbeda namun tidak dapat dipisahkan. Keduanya mempunyai relasi yang dapat menciptakan harmoni dan konflik. Meskipun demikian, keduanya tidak bisa dihindarkan begitu saja. Karena dialektika agama dan budaya menghadirkan simbol, pola, dan makna yang berbeda-beda (Riyadi, 2021, p 21). Keduanya juga bukan sebuah ancaman yang harus dipisahkan. Agama harus dapat memberikan *color and spirit in culture*, sedangkan budaya dapat memberi kekayaan terhadap agama. Akan tetapi, agama dan kebudayaan sering menjadi ketegangan di masyarakat karena budaya dianggap keluar dari norma-norma agama, khususnya agama Islam (Arifai, 2019, p 13).

Agama dan budaya mempunyai peran masing-masing dalam pembentukan kepribadian seperti keharmonisan, sikap demokratis, dan hubungan

dengan masyarakat sekitar (Mulyani, 2021, p 59). Jika keduanya dapat berjalan beriringan di masyarakat, dapat meredam polarisasi yang ada di masyarakat. Watak kultural agama Islam menjadi lebih terlihat karena berpadu dengan adat istiadat (Syawaludin, 2018, p 156).

Indonesia dengan realitas sosiokultural yang beraneka ragam, agama memiliki porsi untuk mempersatukan dan memecah belah persatuan. Karena itu, untuk mencegah terjadinya perpecahan, akulturasi adalah jalan yang dapat ditempuh. Al-Qur'an mengakomodasi konsep moderasi beragama seperti toleransi, persatuan, keadilan (Khoiri, 2019, p 7). Seperti yang kita tahu, akulturasi budaya berkaitan erat dengan penyebaran agama Islam yang dibawa oleh para wali. Selain akulturasi, enkulturasi juga mempunyai peran dalam penyebaran agama di Nusantara.

Penyebaran agama Islam di Indonesia pada masa Wali Sanga adalah gambaran nyata dari adanya akulturasi budaya. Melalui budaya, Islam dikenalkan kepada masyarakat Indonesia dengan mengedepankan toleransi dan kesetaraan serta dan menerima budaya lokal setempat sehingga nilai-nilai agama Islam dapat diterima oleh masyarakat.

Relasi antara keduanya adalah agama dapat menyebarkan ajarannya melalui budaya dan budaya membutuhkan agama untuk dapat melestarikannya. Agama tidak menghapus budaya yang ada di masyarakat, namun memfiltrasi nilai dan norma kebudayaan (Hidayat, 2021). Relasi harmonis yang dibangun agama dan budaya mengutamakan kebersamaan dan cinta kasih antarsesama.

Harmonisasi Agama dan Budaya Bentuk dari Aktualisasi Sila "Persatuan Indonesia"

Budaya berasal dari Bahasa Sanskerta, yaitu "*buddhayah*" bentuk jamak dari kata "*buddhi*" yang mempunyai arti sesuatu yang berkaitan dengan akal budi manusia. Dalam Bahasa Inggris, budaya disebut dengan *culture*, berasal dari Bahasa latin yaitu *colore*, yang artinya mengolah atau mengerjakan. Dalam Bahasa Indonesia disebut dengan kultur (Muhaimin, 2001, p 153).

Undang-Undang Nomor 5 tahun 2017 tentang pemajuan kebudayaan menyebutkan bahwa budaya merupakan segala sesuatu yang berhubungan dengan cipta, rasa, karsa, dan karya masyarakat. Sedangkan pengertian kebudayaan nasional Indonesia adalah seluruh proses dan interaksi buda-

ya yang hidup dan berkembang di Indonesia. Dari dua pengertian tersebut, dapat dipahami bahwasanya budaya masyarakat adalah sesuatu cipta, rasa, karsa, dan karya masyarakat Nusantara. Budaya ini banyak berkembang di daerah-daerah Nusantara sehingga disebut dengan budaya Nusantara.

Agama dijelaskan sebagai suatu bentuk dari ketetapan Illahi untuk manusia yang berakal. Sebagai makhluk yang berakal, manusia mempunyai hak untuk memilih agama mereka masing-masing untuk kebaikan di dunia maupun di akhirat (Ismail & Mutawalli, 2012, p 26). Karena di dunia tidak hanya ada satu agama. Di Indonesia sendiri ada enam agama yang diakui, yaitu Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, dan Konghucu.

Keberagaman masyarakat Indonesia akan agama dan budaya adalah hal alamiah yang telah hadir sejak dahulu kala. Perbedaan suku, agama, ras, dan golongan, merupakan realitas yang perlu untuk didayagunakan dalam memajukan bangsa dan negara. Perbedaan tersebut dapat meningkatkan kehidupan baik secara individu maupun kelompok. Selain itu, dari perbedaan yang ada, tercipta kelebihan yang dapat saling melengkapi satu sama lain (Nasution & Fauzie, 2022, p 19).

Transformasi konflik agama dengan basis budaya di masyarakat lebih mudah untuk bertahan lebih lama. Hal tersebut karena ada beberapa faktor yang melatarbelakanginya, antara lain: masyarakat hidup dalam kebudayaan, budaya dalam masyarakat merupakan proses *trial and error* dari kehidupan masyarakat yang efektif dan sebagai salah satu proses kehidupan, setiap budaya mempunyai kearifan masing-masing dan mempunyai sistem untuk berdialog, negosiasi, dan strategi budaya atau etnis lainnya. Bahkan budaya mempunyai sistem untuk meresolusi persoalan yang ada dan berkembang dalam budaya mereka. Pemerintah, tokoh agama, tokoh budaya, dan lembaga pendidikan belum berhasil dalam menyosialisasikan hal tersebut (Faiz, 2020, pp 185-186).

Berkaitan dengan dialog antaragama dan budaya dalam tataran sosial agama khususnya agama Islam tidak tunduk oleh pergolakan zaman, akan tetapi ajarannya mengikuti dinamika yang terjadi. Perubahan-perubahan dalam lingkup sosiologis, antropologis, serta yang bersifat horizontal beserta problematika yang lahir, adalah sebuah kemajuan. Hubungan agama dan budaya seperti ini dikategorikan menjadi tiga, yaitu: (1) agama mengubah kebudayaan—dalam hal ini, agama dan budaya harus berkompromi sehing-

ga dapat rekonstruksi dari keadaan sebelumnya; (2) menolak budaya yang ada, relasi agama, dan budaya bersifat konfrontatif, yang dapat menimbulkan terjadinya dekonstruksi budaya sebelumnya; (3) memperkuat budaya yang telah ada (Sugianto, 2019, p 415).

Akulturasasi budaya dan agama dapat menjadi salah satu sarana persatuan dan kesatuan Bangsa Indonesia. Nilai-nilai budaya tetap terjaga dan lestari dalam kehidupan masyarakat meskipun datang agama baru seperti agama Islam. Banyak agama yang tetap memberikan ruang terhadap agama, khususnya Hindu dan Buddha yang banyak dianut oleh masyarakat Nusantara sebelum masuknya agama Islam.

Keberadaan masyarakat muslim tidak dapat terlepas dari tradisi lokal yang berkembang dengan kondisi masyarakat setempat. Penyebaran Islam di Nusantara dilakukan melalui akulturasasi budaya, sehingga ajaran-ajaran yang dibawa oleh para wali dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat (Arifai, 2019, p 2).

Dialektika Islam dan budaya khususnya budaya Jawa menghasilkan budaya sintesis yang menjadi sejarah dialog Islam dengan budaya lokal Jawa. Indikasi terjadinya dialektika agama dan budaya terlihat dari adanya perubahan pemahaman keagamaan dan perilaku keberagaman tradisi Islam murni. Perubahan tersebut dapat dilihat dari adanya perkembangan agama Islam, yaitu tradisi Islam Suni ala Indonesia berkembang menjadi Islam Suni Nadlatul Ulama, Islam Suni Muhammadiyah, dan lain sebagainya (Roi-bin, 2009, p 71).

Pelaksanaan ritual-ritual dalam melestarikan sebuah tradisi dan budaya di suatu daerah hingga saat ini masih dilakukan oleh beberapa masyarakat yang masih memegang erat nilai-nilai tradisi dan budaya. Namun faktanya, ada beberapa kelompok dalam agama Islam yang menolak ritual-ritual tersebut. Bukan suatu tindakan bijak apabila tradisi sebagai gerakan budaya yang telah hadir terlebih dahulu di masyarakat harus dibenturkan dengan ajaran agama Islam (Geertz, 1998, p 105).

Terdapat beberapa tradisi masyarakat yang telah mengalami penyesuaian dengan upacara keagamaan. antara lain: (1) dalam lingkaran hidup terdapat beberapa tradisi yang masih sering dilakukan seperti upacara kehamilan, kelahiran, sunatan, perkawinan, dan kematian; (2) upacara tolak bala seperti sedekah bumi, upacara pertanian, dan upacara petik laut; (3) hari-

hari besar Islam seperti muludan, syuroan, rejeban, posoan, dan riyoyoan; (4) hari-hari baik antara lain pindah rumah, bepergian, dan perdagangan (Syam, 2005, p 168).

Agama Islam melihat adat istiadat, tradisi, dan budaya mempunyai kekuatan hukum di masyarakat. Sebagaimana yang telah dituliskan dalam kaidah fikih yaitu adat bisa dijadikan satu hukum. Secara umum, dapat dipahami bahwa hukum adat berasal dari praktik sosial dan gaya hidup yang terbentuk dari nilai-nilai budaya. Karena itu, dalam setiap kelompok mempunyai cara sendiri dalam bertahan hidup sesuai dengan nilai dan norma-norma yang mereka ikuti dan yakini (Riyantoro & Setiawan, 2022, p 3290).

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk dan multikultur. Agama dan budaya dapat berjalan berdampingan dalam kehidupan masyarakat. Dalam agama Islam dikenal memiliki dua aspek yaitu aspek agama dan aspek budaya. Sehingga kita juga akan menemui aliran Islam kejawaan yang masih kental memadukan ajaran agama dengan adat dan kebudayaan Jawa dalam nilai dan norma yang diyakininya.

Tidak hanya itu, saat ini kita juga menemukan yang disebut dengan Islam Nusantara. Islam Nusantara ini mengakui bahwa keberadaan budaya merupakan bagian dari agama. Hal tersebut karena saat pertama kali menyebarkan ajaran Islam, para pendakwah menggunakan budaya sebagai sarana dalam berdakwah. Adanya akulturasi antara agama dan budaya melahirkan ajaran Islam yang dapat diterima oleh masyarakat. Hal menarik dari ajaran ini adalah adanya platform yang menegaskan bahwa Islam yang lahir di bumi Nusantara mengadaptasi nilai-nilai yang sudah ada di masyarakat tersebut. Sehingga akan melahirkan produk yang berbeda dari tempat lahirnya Islam itu sendiri (Azisi, 2020, p 124). Hal tersebut menjadikan agama Islam dapat berkembang dengan pesat di bumi Nusantara ini.

Agama dan budaya tidak seharusnya dibenturkan, namun perlu untuk dicari titik temu dari keduanya. Secara sosiologis, keduanya mempunyai nilai dan simbol dalam kehidupan manusia yang dapat berubah oleh gempuran nilai-nilai baru yang muncul di masyarakat. Agama dan budaya dapat memberikan wawasan kepada manusia sehingga keduanya mempunyai peran masing-masing dalam kehidupan manusia. Jika terjadi perselisihan di masyarakat antara agama budaya, hal yang dilakukan adalah menyelesaikannya secara kompromi antara nilai-nilai dan substansi yang ada dalam

agama dan budaya (Musri, 2021).

Salah satu konflik yang sering terjadi di masyarakat adalah masyarakat yang tidak dapat menerima hadirnya akulturasi budaya karena praktik tradisi yang dilakukan dianggap tidak sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Seperti yang kita tahu, sudah banyak tradisi-tradisi atau budaya-budaya di masyarakat yang telah mengalami akulturasi dengan agama. Sehingga tradisi tersebut tetap dilakukan namun dengan cara yang sedikit berbeda. Terjadinya akulturasi antara budaya dan agama dapat membentuk hubungan yang harmonis antara budaya dan agama. Harmonisasi keduanya terjadi karena terciptanya hubungan yang serasi antara agama dan budaya. Agama sebagai keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang ajaran-ajarannya berisi tentang kehidupan manusia berjalan berdampingan serasi dan selaras dengan budaya yang hadir terlebih dahulu dalam kehidupan masyarakat. Sehingga meskipun agama dan budaya berada dalam dimensi yang berbeda, keduanya tetap berjalan beriringan.

Bentuk dari harmonisasi agama dan budaya tidak hanya tercermin dalam kegiatan sosial masyarakat. Namun juga dapat diimplementasikan dalam bentuk seni arsitektur, contohnya Masjid Demak yang bentuk bangunannya memadukan unsur budaya dan agama. Selain itu, dalam bentuk seni musik seperti tembang Jawa "Lir-Ilir" yang mempunyai makna tentang bagaimana menjalani hidup dan beragama dengan baik.

Keharmonisasian agama dan budaya dapat melahirkan tradisi baru tanpa menghilangkan tradisi yang telah dijalankan. Selain dalam bentuk seni arsitektur dan seni musik, contoh lain bentuk akulturasi budaya dan agama adalah dalam bentuk sosial masyarakat. Kegiatan akulturasi budaya di masyarakat yang masih dijalankan hingga saat ini adalah tahlilan. Hal tersebut tidak hanya karena faktor kepercayaan yang sifatnya teologis, tetapi juga berhubungan dengan tradisi sosiokultural di dalamnya.

Kegiatan tahlilan menjadi tradisi perekat sosial di masyarakat karena tahlilan menjadi salah satu sarana bertemunya masyarakat dan kerabat. Tidak hanya itu, tahlilan juga dapat menjadi elemen berbagi antarsesama (Choidab, Mudakir, Mubarak, Ramadayanto, & Supriadi, 2020, p 2). Dalam kegiatan tahlilan, substansi yang dibangun tidak hanya tentang mendoakan orang yang telah meninggal, namun juga tentang bagaimana bersosialisasi dengan baik, bertoleransi, dan berbagi dengan tetangga atau kerabat.

Kita dapat belajar dari nilai-nilai tradisi yang masih dijalankan di masyarakat tentang sikap menghargai dan sikap toleransi. Apabila harmonisasi agama dan budaya dapat dijaga dengan baik, kita telah mengimplementasikan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan sehari-hari.

Mengamalkan Pancasila merupakan kewajiban setiap warga negara. Karena dengan mengamalkan Pancasila sebagai pedoman hidup, akan terjalin kerukunan, kedamaian, persatuan, dan kesatuan. Sila beserta butir-butir pada setiap silanya merupakan hal yang sistematis dan mempunyai makna yang tidak dapat dipisahkan antara sila satu dengan yang lainnya, dan antara butir satu dengan butir lainnya. Seperti pada Sila ke-3 yaitu Persatuan Indonesia. Pada butir kesatu tertulis “Mampu menempatkan persatuan, kesatuan, serta kepentingan dan keselamatan bangsa dan negara sebagai kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi dan golongan”. Bunyi butir tersebut menegaskan bahwa persatuan dan kesatuan merupakan hal yang paling penting daripada kepentingan pribadi dan golongan, tidak membedakan agama, suku, warna kulit, ras. Apabila kita mengaktualisasikan nilai-nilai Pancasila, tidak akan terjadi pertentangan relasi agama dan budaya.

Harmonisasi antara budaya dan agama merupakan wujud dari implementasi Sila ke-3, yaitu “Persatuan Indonesia”. Sebagaimana telah dijelaskan, baha relasi agama dan budaya tidak dapat dicampuradukkan, namun mempunyai dimensi masing-masing. Budaya dapat menjadi sarana dalam menyebarkan ajaran agama. Begitu juga kehadiran agama tidak bisa menghilangkan keberadaan budaya yang telah ada di masyarakat.

Kegiatan sosial masyarakat yang berbasis budaya dan agama dapat menjadi perekat persatuan dan kesatuan apabila saling gotong royong dan tidak membedakan dari ras, suku, dan agama. Kita sering melihat kegiatan keagamaan seperti Salat Idulfitri dijaga oleh saudara kita yang berbeda agama, pun dengan kegiatan Natal yang dilaksanakan oleh umat Nasrani juga sering dijaga oleh umat agama lain. Budaya saling menghormati dan toleransi inilah yang harus dijaga. Selain itu, kita perlu tetap menjaga tradisi dan budaya Bangsa Indonesia dengan saling menghormati dan membuat menjaga kerukunan masyarakat.

Tidak dapat dipungkiri bahwasanya perkembangan hukum Islam tidak dapat terlepas dari tradisi yang tumbuh dan berkembang di masyarakat. Dengan harmonisasi agama dan budaya, ajaran agama dapat diterima

masyarakat. Mempertentangkan agama dan budaya malah kontraproduktif dan dapat menguatkan eksklusivitas Islam (Mustofa, Syarifudin, & Santoso, 2021, p 522).

Saat pertama kali agama Islam masuk di tanah Jawa, masyarakat sudah mempunyai agama dan kepercayaan yang telah dianut seperti Hindu, Buddha, dan aliran kepercayaan lain. Tidak heran apabila tradisi dan budaya sangat melekat di masyarakat. Bahkan saat para Wali Sanga menyebarkan agama Islam kepada masyarakat dengan menggunakan budaya sebagai sarana dakwah, jelas sekali bahwa meskipun budaya dan agama tidak dapat dicampuradukkan, budaya dan agama dapat eksis secara berdampingan di masyarakat.

Pada hakikatnya, sifat budaya adalah dinamis. Semakin budaya mempunyai dinamika dan ruang, budaya akan dapat berkembang karena masyarakat yang menghidupkan budaya tersebut. Berkembangnya budaya tersebut terjadi karena adanya interaksi masyarakat baik secara individu maupun kelompok. Sifat dinamis dari budaya berpengaruh terhadap keberadaan agama. Selain sebuah kebiasaan yang dikerjakan dan diyakini masyarakat, sifat dinamis budaya dapat dijadikan sebagai sarana penyebaran agama.

Kesimpulan

Agama dan budaya merupakan dua hal berbeda, akan tetapi keberadaan keduanya tidak dapat dipisahkan. Keduanya mempunyai peran dan kedudukan masing-masing yang dapat berjalan dengan beriringan. Akulturasi budaya dan agama bukan berarti mencampuradukkan seluruh budaya dengan agama. Namun nilai-nilai budaya dapat diterapkan ke dalam ajaran agama. Dialektika agama dan budaya menghadirkan simbol, pola, dan makna yang berbeda. Agama harus dapat memberikan *color and spirit in culture*, sedangkan budaya dapat memberi kekayaan terhadap agama. Harmonisasi yang terjalin antara agama dan budaya merupakan implementasi dari sila Persatuan Indonesia. Budaya dapat menjadi sarana dalam menyebarkan ajaran agama. Begitu juga kehadiran agama tidak bisa menghilangkan keberadaan budaya yang telah ada di masyarakat. Oleh karena itu, hendaknya para *stakeholder*, pemuka agama, dan tokoh adat, memberikan pengetahuan kepada masyarakat tentang bagaimana melestarikan budaya tanpa membenturkan dengan agama melalui baik melalui pendidikan, hiburan, media

online maupun *offline*. Kemudian semua pihak perlu menjaga dan melestarikan budaya dan tradisi yang ada di masyarakat dengan tidak melarang mereka dalam menjalankan tradisi tersebut. Terakhir, para pemuka agama dan para pemangku adat memberikan contoh tentang harmonisasi dan kerukunan secara langsung kepada masyarakat dengan bekerja sama dan bergotong royong mengikuti kegiatan sosial di masyarakat.

Daftar Pustaka

- Anggraeni, D., Hakam, A., Mardiah, I., & Lubis, Z. (2019). Membangun Peradaban Bangsa Melalui Religiusitas Berbasis Budaya Lokal (Analisis Tradisi Palang Pintu Pada Budaya Betawi). *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 15, No. 1, 2239-2614. doi.org/10.21009/JSQ.015.1.05.
- Arifai, A. (2019). Akulturasi Islam dan Budaya Lokal. *As-Shuffah: Journal of Islamic Study*, Vol 7 No 2, 1-17. <https://doi.org/10.19109/as.v1i2>.
- Azisi, A. M. (2020, Juli). Islam Nusantara: Corak Keislaman Indonesia Dan Perannya dalam Menghadapi Kelompok Puritan. *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 29 No. 2, 123-136. <https://doi.org/10.30762/empirisma.v29i2>.
- Choidab, A. R., Mudakir, A., Mubarok, A. S., Ramadayanto, A., & Supriadi, B. (2020). *Interaksi Agama, Budaya dan Masyarakat*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitatif Inquiry and Research Design*. California: Sage Publications, Inc.
- Faiz, A. A. (2020). Transformasi Konflik Bernuansa Agama dan Strategi Reformatif pada Pembangunan Budaya Damai di Indonesia. *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Volume 14, Nomor 2, 179 - 196.
- Geertz, C. (1998). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hadi, H. (1994). *Hakekat & Muatan Filsafat Pancasila*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, A. (2021). *Penyelarasan Agama dan Budaya*. BKD Jakarta Kementerian Agama RI. Retrieved from <https://bdkjakarta.kemenag.go.id/berita/penyelarasan-agama-dan-budaya>.
- Ismail, F. F., & Mutawalli, A. H. (2012). *Cara Mudah Belajar Filsafat (Islam dan Barat)*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Keban, Y. B., & DKK. (2021). *Harmonisasi Umat Beragama: Merawat Keberagaman dalam Bingkai Kebhinekaan*. Surabaya: Penerbit Global Aksara Pres.

- Khoiri, A. (2019, Maret). Moderasi Islam dan Akulturasi Budaya; Revitalisasi Kemajuan Peradaban Islam nusantara. *Islam Madina: Jurnal Pemikiran Islam, Volume 20, Nomor 1*, 1-17. doi:10.30595/islamadina.v0i0.4372.
- Latif, Y. (2018). *Wawansan Pancasila: Bintang Penuntun Untuk Kebudayaan*. Jakarta: Mizan.
- Madjid, N. (1995). *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Muhaimin. (2001). *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos.
- Mulyani, S. (2021). Peran Agama Dan Budaya Dalam Membentuk Kepribadian. *AT-THARIQ: Jurnal Studi Islam dan Budaya*, 47-63.
- Musri, A. R. (2021, November). Titik Jumpa Agama dan Budaya. Retrieved from <https://uin-alauddin.ac.id/tulisan/detail/titik-jumpa-agama-dan-budaya>.
- Mustofa, I., Syarifudin, A., & Santoso, D. (2021). Pemikiran Hukum Islam Abdurrahman Wahid: Harmonisasi Islam dan Budaya. *Undang: Jurnal Hukum, Vol. 4, No. 2*, 507 - 535. doi:<https://doi.org/10.22437/ujh.4.2.507-535>.
- Nasution, I., & Fauzie, R. (2022). Kondisi Masyarakat Terhadap Harmonisasi Masyarakat: Analisis Ilmu, Adat dan Agama. *Khazanah: Journal of Islamic Studies, Volume 1, Nomor 1*, 16-27.
- Riyadi, A. S. (2021). Agama dan Kebudayaan Masyarakat Perspektif Clifford Geertz. *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia, Vol. 2, No. 1*, 13-22.
- Riyantoro, S. F., & Setiawan, K. A. (2022). Relasi Kontekstualisasi Agama dan Budaya Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia. *JUSTITIA: Jurnal Ilmu Hukum dan Humaniora, Vol. 9 No. 6*, 3280-3292.
- Roibin. (2009). *Relasi Agama dan Budaya Masyarakat Kontemporer*. Malang: UIN Press.
- Salim, A. (2016). *Teori Paradigma Peneliti Sosial*. Jakarta: Tiara Wacana.
- Sugianto, H. (2019). Dialektika Agama Dan Budaya (Kajian Sosio-Antropologi Agama dalam Teks dan Masyarakat). *Al-Tadabbur: Jurnal Kajian Sosial, Peradaban dan Agama, Vol:5 No:2*, 409-432.
- Syam, N. (2005). *Islam Pesisir*. Yogyakarta: Lkis.
- Syawaludin, M. (2018). Cultural Harmony Between Islam and Local. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 156.
- Yunus. (2020). SOSIAL-BUDAYA: Harmonisasi Agama dan Budaya dalam Pendidikan Toleransi. *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora, Vol. 8 Nomor. 2*, 1-26. doi:<https://doi.org/10.47574/kalam.v8i2.78>.

Analisis Isi Sikap Pluralisme Beragama pada Hari Toleransi Internasional

Inneu Mutiara Mudrikah, S.Kesos., M.I.Kom.

Tika Prihatiningsih, S.Sos., M.I.Kom.

Yazhra Azmi Ahady, S.Sos.

Pendahuluan

Keragaman yang ada di dunia baik suku bangsa, agama, dan lainnya, merupakan hal yang memberikan kita selaku makhluk sosial untuk dapat saling mengenal, berkolaborasi, dan saling memahami, antara satu dengan yang lainnya. Untuk itu, adanya toleransi yang tumbuh dalam diri tiap manusia sangat diperlukan untuk menjunjung keberagaman tersebut. Toleransi merupakan sikap atau perilaku manusia yang dapat menghargai dan menghormati orang lain yang berbeda dari dirinya (Bakar, 2015).

Dikutip dari laman *tirto.id* pada tahun 1993 atas inisiatif UNESCO, *United Nations Year for Tolerance* dideklarasikan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa. Pada tahun 1995, *United Nations Year for Tolerance* dirayakan pada ulang tahun Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) ke-50 dan bertepatan dengan peringatan 125 tahun kelahiran Mahatma Gandhi. Pada perayaan tersebut, UNESCO menginisiasi hadirnya *prize* (hadiah) untuk mempromosikan toleransi tanpa kekerasan (Ramadhani, 2019).

Pada tahun 1996, Majelis Umum PBB mengundang seluruh negara anggota PBB untuk merayakan Hari Toleransi Internasional pada tanggal 16

November. Menurut PBB, Hari Toleransi Internasional perlu diperingati sebagai bentuk kesempatan guna mengedukasi publik terkait permasalahan yang menjadi perhatian (dalam hal ini yang berkenaan dengan toleransi) dan untuk memperkuat pencapaian kemanusiaan. Sampai saat ini, 16 November diperingati sebagai Hari Toleransi Internasional (Koesno, 2020).

Indonesia merupakan satu dari 195 Negara yang merupakan anggota PBB (Friana, 2022). Indonesia memiliki semboyan “Bhinneka Tunggal Ika” yang tertulis pada lambang negara. Semboyan Indonesia berasal dari Bahasa Jawa Kuno yang memiliki arti “Berbeda-beda tetapi tetap satu”. Makna tersebut melambangkan negara Indonesia yang memiliki multibudaya, ras, suku, dan agama, namun tetap memiliki persatuan dalam naungan besar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hal tersebut tentu saja berkenaan dengan toleransi yang digaungkan oleh PBB, dan hal tersebut pun yang menjadikan alasan mengapa warga negara Indonesia harus memiliki serta menjunjung tinggi toleransi dalam kehidupan berbangsa, beragama, dan bernegara.

Keberagaman akan menjadi indah ketika ada toleransi. Bagaimana saling menghargai dan menghormati setiap perbedaan yang ada dalam kehidupan sosial tentu menjadi tantangan tersendiri bagi setiap warga negara Indonesia. Dikutip dari laman Kementerian Agama Kabupaten Karangasem, Winanda menjelaskan bahwa usaha untuk mengemas perbedaan tersebut menjadi sesuatu yang indah, harmonis, dan damai, dalam bingkai toleransi dan pluralisme (Winanda, 1970). Dengan kata lain, toleransi dan pluralisme dalam negara multikultur menjadikan kehidupan bermasyarakat yang harmonis.

Agama menjadi salah satu keberagaman yang dimiliki Indonesia. Terdapat enam agama yang legal, di antaranya adalah Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Keenam agama ini hidup berdampingan. Harmoni yang terlihat di tengah-tengah masyarakat terlihat jelas ketika umat beragama saling berkontribusinya pada kegiatan besar keagamaan seperti Idulfitri dan Iduladha, Natal, Wisak, Imlek, dan hari besar lainnya. Keharmonisan ini juga dijaga oleh Pemerintah melalui Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI).

Kemenag tentu mendukung prinsip-prinsip toleransi dan pluralisme dalam menciptakan harmoni di tengah keberagaman agama di Indonesia. Ke-

menag RI tentu mendukung penuh adanya peringatan Hari Toleransi Internasional. Hal tersebut sejalan dengan keputusan UNESCO terhadap keadaan Indonesia sehingga membuat Kemenag RI menyambut baik peringatan Hari Toleransi Internasional. Melalui rilis pers yang diakses melalui laman *kemenag.go.id*, pada peringatan Hari Toleransi Internasional 16 November 2021 lalu, Menteri Agama Republik Indonesia, Yaqut Cholil Qoumas, menyampaikan bahwa keragaman merupakan kekayaan. Menurut Yaqut, Keragaman merupakan suatu potensi untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan guna mewujudkan kemaslahatan bersama. Selain itu, Yaqut juga menyampaikan bahwa persaudaraan bukan hanya karena seiman, melainkan persaudaraan dalam kemanusiaan (Humas Kemenag RI, 2021). Melalui rilis pers pada Hari Toleransi Internasional tahun 2021 tersebut, Menteri Agama berupaya untuk memberikan pesan toleransi kepada masyarakat.

Toleransi disebut sebagai esensi untuk perdamaian (Tillman, 2004). Konsep ini sejalan dengan konsep sikap pluralisme mengenai sikap mengakui adanya keberagaman satu dengan yang lainnya. Konsep toleransi tersebut sejalan dengan konsep pluralisme mengenai sikap mengakui adanya keberagaman satu dengan yang lainnya. Menurut Sudarma, sikap pluralis merupakan sikap mengakui adanya hak orang lain untuk menganut agama yang berbeda dengan dirinya (Sudarma, 2008). Pesan yang coba disampaikan melalui rilis pers Humas Kemenag RI yang disampaikan oleh Menteri Agama kepada warga negara Indonesia sebagai negara yang memiliki banyak agama agar dapat hidup berdampingan.

Isi yang terkandung dalam pesan Menteri Agama memiliki nilai-nilai sebagai sikap pluralisme beragama. Sikap pluralisme ini menjadi penting disampaikan pada masyarakat plural seperti Indonesia. Tingginya pluralisme di Indonesia dapat berpotensi konflik dan perpecahan di antara golongan agama. Isu pluralisme menjadi sangat sensitif ketika dibahas di tengah-tengah masyarakat, namun dapat menjadi harmoni yang indah ketika setiap golongan memiliki sikap pluralisme.

Seperti kita tahu bahwa banyak isu antargolongan agama di Indonesia. Salah satu isu di Cilegon, terdapat penolakan pembangunan gereja oleh beberapa elemen masyarakat. Hal ini dikarenakan belum ada tempat ibadah nonmuslim di Kota Cilegon (Kemenag RI, 2022). Namun hal ini sudah ditindaklanjuti untuk izin pembangunan gereja oleh Walikota Cilegon. Di Papua,

Persekutuan Gereja-Gereja di Kabupaten Jayapura (PGGJ) menolak renovasi Masjid Agung Al-Aqsha di Sentani dengan alasan menara masjid lebih tinggi dari gereja sekitar lokasi di Jalan Raya Abepura (Sholih, 2018).

Hal yang disebutkan di atas merupakan beberapa dari banyaknya persoalan yang terjadi di Indonesia. Karena itu, perlu disampaikan nilai-nilai pluralisme kepada masyarakat agar saling menerima dan menghargai satu sama lain. Penelitian ini akan meneliti bagaimana sikap pluralisme pada rilis pers yang disampaikan oleh Menteri Agama pada Hari Toleransi Internasional Tahun 2021.

Dalam tulisan ini kami menggunakan pendekatan konsep analisis isi yang menurut Krippendorff memiliki beberapa klasifikasi, di antaranya adalah:

1. analisis Isi pragmatis, yaitu klasifikasi terhadap tanda menurut sebab dan akibatnya;
2. analisis Isi semantik, yaitu mengklasifikasikan tanda berdasarkan maknanya;
3. analisis sarana tanda, yaitu mengklasifikasikan isi pesan melalui sifat psikofisik dari tanda (Krippendorff, 1991).

Penelitian ini akan membahas isi pesan yang disampaikan oleh Menteri Agama melalui rilis pers Kemenag RI pada Hari Toleransi Internasional Tahun 2021. Pesan yang ada dalam rilis pers tersebut akan diklasifikasikan berdasarkan nilai pluralisme yang kemudian akan dianalisis berdasarkan maknanya. Karena itu, dalam penelitian ini, analisis isi yang akan digunakan adalah analisis isi semantik.

Pluralisme Agama

Berdasarkan data dari Direktorat Jendral Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kementerian Dalam Negeri Tahun 2021, Indonesia merupakan negara yang mayoritas beragama Islam, tercatat sebanyak 86,88% dari total 272,23 juta jiwa penduduk Indonesia. 7,49% lainnya beragama Kristen, disusul Katolik sebanyak 3,09%, 1,71% beragama Hindu, 0,75% beragama Buddha, 0,03% beragama Konghucu, dan 0,04% menganut aliran kepercayaan (Kusnandar, 2021).

Berdasarkan data tersebut, masyarakat Indonesia seharusnya memiliki sikap toleransi yang tinggi dalam kehidupan sosial agar dapat hidup ber-

dampingan dengan baik.

Pluralisme merupakan kelanjutan dari sikap toleransi. Jika toleransi adalah tentang bagaimana cara menghargai orang lain, pluralisme lebih dari pada itu: bagaimana mengakui hak-hak agama lain serta berlaku adil agar terciptanya perdamaian antarumat beragama.

Pluralisme agama menyadarkan bahwa kita memiliki kepercayaan yang berbeda. Plural artinya perbedaan di mana dalam kehidupan sehari-hari menjadi kenyataan sosial yang tidak dapat dipungkiri. Pluralisme bukan masalah perdebatan ajaran agama, namun lebih kepada konsep menghargai dan menghormati perbedaan dalam kehidupan bermasyarakat. Sumbulah dan Nurjanah menjelaskan bahwa:

Pandangan pluralismenya tidak berarti adanya pertemuan dalam hal keimanan, namun hanya merupakan pengakuan atas keberadaan agama-agama lain. Pandangan pluralismenya tidak sampai masuk pada perbincangan tentang kebenaran-kebenaran yang ada di dalam agama lain... ia juga tidak memandang kesalahan-kesalahan ajaran teologis dari agama lain. Kritiknya terhadap agama lain adalah kritik sosial... (Sumbulah & Nurjanah, 2013).

Pluralisme tidak menilai benar atau salah sebuah ajaran agama, namun lebih menekankan pada sikap sosial terhadap golongan agama. Sebuah golongan agama tidak berhak untuk mengkritisi sebuah ajaran agama lainnya. Namun diperkenankan untuk mengkritisi sikap sosial antarsesama sebagai manusia. Menghargai adanya perbedaan, menjadi sebuah keharusan setiap manusia.

Pluralisme agama merupakan pengakuan adanya heterogenitas agama dalam sebuah realitas kehidupan. Menurut Sumbulah dan Nurjanah, pluralisme agama merupakan suatu sikap mengakui, menghargai, menghormati, memelihara, dan mengembangkan atau memperkaya keadaan yang bersifat plural tersebut (Sumbulah & Nurjanah, 2013).

Menurut Ma'arif, pluralisme dapat dipahami sebagai *"the existency of many different group in one society, for example people of different recis or of different political or religious beliefs; cultural or political pluralism"* (Ma'arif, 2005). Pluralisme beragama adalah mengakui, menghargai, menghormati

perbedaan beragama dalam sebuah masyarakat. Hal ini akan berhubungan dengan sikap masyarakat dalam menghadapi kemajemukan agama untuk harmonisasi kehidupan sesama.

Menurut Moesa, sikap yang sehat dalam menghadapi pluralitas adalah sebagai berikut:

1. akomodatif, yaitu adanya kesediaan menampung berbagai aspirasi dalam berbagai pihak;
2. selektif, yaitu memilih kepentingan yang bermanfaat dan maslahat;
3. integratif, yaitu menyeimbangkan berbagai kepentingan secara proporsional.
4. kooperatif, yaitu kesediaan untuk hidup bersama dengan siapa pun dan mau bekerja sama untuk hal yang bersifat keduniaan bukan hal yang bersifat ritual (Moesa, 2017).

Sikap yang baik menjadi indikator penting dalam penerapan sikap pluralisme beragama. Adapun nilai-nilai pluralisme dalam menumbuhkan sikap pluralis sudah dijelaskan dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

Nilai Kebebasan dan Pengakuan Terhadap Eksistensi Agama Lain.

Menurut Muhammad Quraish Shihab dalam Wawasan Al-Qur'an, bahwa:

Allah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih jalan yang dianggapnya baik, mengemukakan pendapatnya secara jelas, dan bertanggung jawab. Di sini dapat ditarik kesimpulan bahwa kebebasan berpendapat, termasuk kebebasan memilih agama, adalah hak yang dianugerahkan Tuhan kepada setiap insan.

Kebebasan sudah diberikan Allah kepada manusia, sehingga manusia perlu mengakui adanya perbedaan agama setiap manusia. Islam telah mengungkapkan manusia harus menerima kemajemukan. QS Al-Hujurat ayat 13 menjelaskan bahwa:

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbagai-bangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah

orang yang takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Sebagai umat Islam, Al-Qur'an merupakan pedoman hidup. Sehingga perlu mengikuti apa yang sudah ditulis dalam Al-Qur'an. Muslim sudah diperintahkan untuk menerima adanya perbedaan karena Allah telah menciptakan perbedaan agar menghargai dan saling mengenal. Dari perbedaan itu yang paling mulia di sisi Allah adalah mereka yang paling bertakwa kepada-Nya.

Selain Islam, agama Yahudi dan Kristen juga dijelaskan oleh Franz Rosen Z Weight bahwa:

Memusatkan perhatian pada keseluruhan hubungan manusia, dunia, dan Tuhan. Keseluruhan ini diwahyukan dalam agama Yahudi dan Kristen dan tidak dalam agama-agama lain. Sebaliknya, para pemikir Yahudi, Amerika modern, menyarankan bahwa: semua agama merupakan perwujudan firman Tuhan. Keragaman agama harus dilihat sebagai unsur positif yang secara kreatif merupakan perjuangan komunitas suatu agama dalam merespons kekuatan sekuler di sekitarnya" (Biyanto, 2009).

Tidak hanya Islam, Kristen dan Yahudi juga memberikan pemahaman bagaimana setiap manusia saling mengakui adanya perbedaan agama. Mengakui adanya perbedaan di antara manusia perlu dilakukan sebagai sikap pluralisme agar tetap harmonis di tengah kemajemukan.

Nilai kebebasan dalam memeluk agama dan mengakui adanya keyakinan lain di tengah masyarakat sudah diajarkan oleh agama. Ajaran agama yang dilegalkan di Indonesia sudah mengajarkan seruan mengakui adanya pluralisme. Sudah seharusnya setiap masyarakat untuk mengakui keberadaan agama lain bukan untuk berkonflik namun untuk bersatu dalam kehidupan sosial.

Seperti dalam ajaran Hindu pada Solaka *Bhawagawad Gita* VII.21:

*Yo yo yam yam tanum bhaktah shraddhayarcitum icchati tasya tasya-
calam shraddham tam eva vidadhamy aham.*

Artinya: apa pun bentuk pemujaan yang dikehendaki para *bhakta* dengan keyakinannya. Aku buat keyakinan itu mantap.

Pada *sloka* tersebut dijelaskan bahwa agama itu beragam, Tuhan mempersilakan manusia untuk memilih apa yang menjadi landasan dalam meyakini agama yang dipilihnya. Dan dalam setiap agama akan diajarkan tata cara sembahyang, berdoa, dan menyampaikan puji-pujiannya kepada Tuhannya (Candrawan, 2020).

Pada Konghucu dalam Kitab Suci Si Shu dalam Lun Yu II.14 tertulis:

Seorang Jun Zi dapat rukun meski tidak dapat sama; seorang rendah budi (*Xiao Ren*) dapat sama meski tidak dapat rukun.

Penjelasan teks tersebut bahwa *Jun Zi* yang berarti orang yang baik budi dapat hidup rukun walaupun mereka berbeda. Tetapi orang yang rendah budi (*Xiao Ren*) atau tidak baik, walaupun mereka bersema, mereka tidak rukun (Mawardi, 2022).

Nilai Keadilan

Keadilan merupakan keseimbangan, tidak memihak satu dengan yang lainnya.

Menurut Ali, keadilan berasal dari kata adil yang diambil dari Bahasa Arab yaitu *'adl* (Ali, 2007). Jika dilihat artinya dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, adil berarti tidak berat sebelah atau tidak memihak, adil juga diartikan berpijak pada kebenaran dan berarti sepatutnya atau tidak sewenang-wenang. Keadilan dalam hal agama merupakan sesuatu yang harus dihargai dan dihormati. Setiap insan memiliki agamanya masing-masing. Maka perlu pesan-pesan keadilan disampaikan oleh Pemerintah dalam menjaga stabilitas hidup bermasyarakat.

Menganggap semua agama memiliki porsi dan akses yang sesuai dalam masyarakat majemuk adalah sebuah keharusan. Dalam sebuah kelompok masyarakat yang terhimpun dengan multipemeluk agama tentu memiliki hak yang sama baik akses ibadah atau kebebasan melakukan peribadahan. Presentasi mayoritas atau minoritas agama tidak menjadi alasan untuk timbulnya konflik sosial. Mayoritas atau tidak, setiap orang memiliki hak untuk

mendapatkan akses melakukan ibadah.

Dengan demikian, nilai keadilan tentu menjadi sebuah keharusan dalam menumbuhkan sikap pluralisme. Dalam kehidupan sosial, tidak memihak merupakan sesuatu yang dibutuhkan dalam menghadapi konflik. Fokus pada kebenaran untuk kepentingan bersama dan menjaga stabilitas harmoni masyarakat.

Nilai Tenggang Rasa dan Saling Menghormati

Hidup dalam masyarakat majemuk yang menghimpun banyak agama perlu ditanamkan nilai saling menghormati. Al-Qur'an telah menjelaskan dan menyerukan nilai-nilai saling menghormati untuk tercapainya harmonisasi agama. Ali menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw sedang berkumpul bersama sahabatnya, lalu lewatlah mayat seorang Yahudi. Kemudian Rasulullah berdiri serta sahabatnya. Di antara sahabatnya tersebut ada yang berkata kepada Rasulullah bahwa mayat itu adalah seorang Yahudi. Tetapi Rasulullah tetap berdiri dan bersabda bahwa mereka pun manusia juga yang berhak mendapatkan penghormatan. Manusia adalah makhluk sosial yang berhak dihormati oleh sesama. Rasulullah telah memberikan contoh untuk saling menghargai dan menghormati sekalipun berbeda agama dengan dirinya. Karena itu, pemuka agama perlu menyampaikan pada khilayak sikap saling menghormati dan nilai-nilai tenggang rasa demi kehidupan masyarakat berjalan dengan harmonis.

Saling menghormati bukan hanya dijelaskan dalam Al-Qur'an sebagai pedoman bagi umat Islam. Dalam dokumen gereja telah dijelaskan "Gereja sangat menghargai kaum muslim" (Kimball, 2003). Artinya, saling menghargai dan tenggang rasa sudah diperintahkan dalam ajaran agama mana pun, sehingga seharusnya perbedaan agama bukan suatu alasan timbulnya konflik bagi manusia yang beriman.

Ketiga nilai tersebut perlu disampaikan untuk menumbuhkan sikap pluralis kepada masyarakat. Hari Toleransi Internasional menjadi momen yang tepat bagi pemuka agama untuk menyampaikan nilai-nilai pluralisme kepada masyarakat untuk meningkatkan sikap toleransi antarsesama. Dengan demikian, tulisan ini akan membahas mengenai pesan Menteri Agama dalam Hari Toleransi Internasional menggunakan nilai-nilai dalam menumbuhkan sikap pluralisme.

Untuk menemukan sikap pluralisme agama pada Hari Toleransi Internasional pada *website* Kemenag RI menggunakan metode kualitatif. Strauss dan Corbin dalam Creswell menjelaskan:

Qualitative research is a loosely defined category of research design or models, all of which elicit verbal, visual, tactile, olfactory, and gustatory data in the form of descriptive narratives like notes, recording, or other transcriptions from audio and videotapes and other written record and pictures of film (Creswell J. W., 1998).

Pendapat di atas menjelaskan bahwa penelitian kualitatif merupakan jenis penelitian yang akan dijelaskan secara deskriptif, tidak melalui penjelasan statistik.

Keragaman adalah Kekayaan

Pada tanggal 6 November 2021, Kemenag RI merayakan Hari Toleransi Internasional. Pada laman resminya, Humas Kemenag RI mengunggah sebuah pesan berupa rilis pers dengan *highlight* Hari Toleransi Internasional, Menag: Keragaman adalah kekayaan. Berikut ini isi dari berita dari *website* resmi Kemenag RI:

Siaran Pers Kementerian Agama

Hari Toleransi Internasional, Menag: Keragaman adalah Kekayaan

Tanggal 16 November selalu diperingati sebagai Hari Toleransi Internasional atau International Day of Tolerance. Peringatan ini didasarkan pada hasil kesepakatan dari Sidang Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada 1995.

Menag Yaqut Cholil Qoumas mengucapkan selamat memperingati Hari Toleransi Internasional. Menurutnya, inti peringatan ini adalah merayakan keberagaman dan toleransi dalam wujud nyata, serta untuk memastikan bahwa semua orang memahami pentingnya memberi ruang satu sama lain.

“Setiap kita perlu terus menumbuhkan kesadaran bahwa keragaman agama, bahasa, budaya, dan etnis, bukanlah dalih untuk konflik; tetapi kekayaan umat manusia. Keragaman adalah kekayaan,” ujar Menag di Jakarta, Selasa (16/11/2021).

“Keragaman adalah potensi bagi kita untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan dan mewujudkan kemaslahatan bersama. Sebab, mereka yang bukan seiman adalah saudara dalam kemanusiaan,” sambungnya.

Menurut Menag, Kemenag RI tengah berupaya melakukan penguatan moderasi beragama. Ada empat indikator dalam penguatan moderasi beragama, yaitu: komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan ramah terhadap tradisi.

Moderasi beragama adalah cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengimplementasikan esensi ajaran agama yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan berlandaskan prinsip adil, berimbang, dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan berbangsa.

“Moderasi beragama bukanlah upaya memoderasikan agama, melainkan memoderasi pemahaman dan pengamalan kita dalam beragama,” tegasnya.

Menag berharap ASN, utamanya di Kementerian Agama, bisa menjadi pelopor dalam penguatan moderasi beragama. Menag juga mengajak para tokoh agama, akademisi, tokoh pemuda, dosen, guru, dan penyuluh agama, serta kalangan milenial, untuk bersinergi dalam diseminasi dan gerakan meningkatkan toleransi antarumat melalui semua saluran. “Perbedaan adalah fitrah,” tandasnya.

Sebagaimana hari besar lainnya, Hari Toleransi Internasional diperingati dengan menyampaikan pesan-pesan mengenai toleransi akan perbedaan. Pesan ini disampaikan langsung oleh Menteri Agama, kemudian disampai-

kan kembali dalam bentuk rilis pers atau siaran pers yang diunggah melalui laman resmi Kementerian Agama oleh Humas Kemenag RI.

Pesan yang coba disampaikan oleh Menteri Agama dalam rilis pers tersebut mengandung nilai-nilai sikap pluralisme, di antaranya adalah:

Nilai Kebebasan dan Pengakuan Terhadap Eksistensi Negara Lain.

Nilai kebebasan dan pengakuan terhadap eksistensi agama lain perlu disampaikan, terlebih negara Indonesia menghimpun banyak agama di dalamnya. Nilai ini sudah sangat jelas ditekankan pada rilis pers tersebut oleh Menteri Agama. Dalam rilis pers tersebut, Menteri Agama menyampaikan pentingnya memberi ruang satu sama lain. Artinya, setiap agama memiliki ruang yang sama di Indonesia. Ketika mayoritas masyarakat muslim, bukan berarti ruang yang dimiliki agama lain lebih sedikit. Mayoritas atau tidak, setiap agama memiliki tempat yang sama di mata negara.

Pesan-pesan pluralisme juga dijelaskan dalam wujud nyata mengenai penguatan moderasi beragama. Salah satu dari indikator penguatan adalah toleransi. Indikator toleransi harus dikuatkan lagi mengenai pemahaman beragama. Mengakui kebebasan dalam memilih agama dan menjalankan ibadah sesuai agamanya.

Toleransi juga menjadi sikap yang perlu ditingkatkan dengan mengakui adanya perbedaan agama di masyarakat. Indonesia hidup dengan enam agama yang berdampingan di mana setiap masyarakatnya dibebaskan untuk memilih. Hal ini berarti setiap masyarakat juga harus mengakui bahwa ada agama yang berbeda dalam kehidupan sosial yang dijalani. Menteri Agama menjelaskan pada Hari Toleransi Internasional bahwa “keragaman adalah kekayaan”. Keberagaman agama bukan suatu kekerdilan sosial, melainkan kekayaan yang perlu diakui dan dijaga bersama.

Dalam rilis pers pada Hari Toleransi Internasional, Menteri Agama juga mengajak untuk bersama-sama menggaungkan toleransi antarumat beragama pada semua saluran berita. Ajakan ini masuk kepada seluruh elemen masyarakat untuk menggerakkan toleransi bahwa “perbedaan adalah fitrah”. Karena itu, nilai kebebasan dan mengakui adanya agama lain sudah sangat jelas disampaikan oleh Menteri Agama dalam Hari Toleransi Internasional.

Nilai Keadilan

Sila ke-5 Pancasila yaitu keadilan sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia mengisyaratkan bahwa konsep keadilan di Indonesia memang sudah ditanamkan sejak dulu. Indonesia sebagai negara yang di dalamnya memiliki ragam budaya, bahasa, etnis, dan agama, tentu harus mengusung konsep keadilan dalam pelaksanaan berbangsa dan bernegara.

Menteri Agama menjelaskan pada Hari Toleransi Internasional bahwa salah satu indikator moderasi beragama adalah komitmen kebangsaan. Setiap masyarakat sudah terikat dengan nilai-nilai bangsa yang harus berlaku adil. Dalam pidatonya, Menteri Agama menuturkan bahwa “membangun kemaslahatan berlandaskan prinsip adil, berimbang, dan menaati konstitusi sebagai kesepakatan bangsa.” Maka tidak membeda-bedakan satu dengan yang lainnya, memosisikan semua orang dalam posisi ekuilibrium, adalah hal yang sudah disepakati oleh seluruh masyarakat. Keadilan dalam beragama juga menjadi komitmen bangsa yang harus dijaga dalam mencapai harmonisasi kehidupan.

Dalam rilis pers pada Hari Toleransi Internasional tersebut Menteri Agama banyak membahas moderasi beragama sebagai perwujudan nyata dalam merayakan Hari Toleransi Internasional. Konsep moderasi beragama menjadi konsep positif dalam membangun keadilan di masyarakat.

Moderasi beragama juga menanamkan nilai keadilan dalam mewujudkan sikap pluralis. Perbedaan akan menjadi indah ketika mendapatkan porsi yang sama, akses yang sama, dan kesempatan yang sama dalam menjalankan ibadah. Hal ini berarti setiap manusia memiliki akses tempat ibadah yang sama, mendapatkan porsi kesempatan dalam menyembah Tuhannya dan kegiatan keagamaan lainnya. Karena itu, nilai keadilan sudah tersirat pada pesan yang disampaikan oleh Menteri Agama sebagai wadah dalam menghimpun pluralisme agama, serta penanggung jawab dalam menjaga harmoni kehidupan beragama di Indonesia.

Sikap pluralis juga sudah tersirat dalam pesan Menteri Agama dalam Hari Toleransi Internasional. Ia menjunjung adanya persatuan dan kerukunan antar umat beragama. Keseimbangan pesan yang tidak membeda-bedakan agama, tidak menonjolkan salah satu agama meskipun agama yang ia anut merupakan agama mayoritas. Karena itu, pesan kesetaraan dan integritas semua agama pun secara tersirat sudah terlihat pada pesan yang di-

sampaikan oleh Menteri Agama melalui rilis pers tersebut.

Nilai Tenggang Rasa dan Saling Menghormati

Nilai tenggang rasa dan saling menghormati menjadi bagian yang paling banyak dibahas dalam isi berita Hari Toleransi Internasional. Nilai ini menjadi nilai yang penuh dengan tindakan dalam menerapkan sikap pluralisme. Banyaknya bahasan mengenai nilai ini menjadi sangat krusialnya jika tidak disampaikan dengan jelas.

Menteri Agama menyampaikan sikap pluralisme dengan mendefinisikan keberagaman. Dalam rilis pers yang diunggah oleh Humas Kemenag RI, Menteri Agama menjelaskan bahwa “keberagaman adalah potensi bagi kita untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan dan mewujudkan kemaslahatan bersama. Sebab mereka yang seiman.” Tindakan langsung dengan berkolaborasi dalam kebaikan harus dilakukan untuk kemaslahatan bersama, misalnya pada Idulfitri umat Kristiani meminjamkan halaman gereja untuk parkir umat Islam yang sedang beribadah, begitu sebaliknya saat hari Natal tiba. Tindakan sederhana namun penuh makna dalam menjaga harmoni hidup bersama. Hal ini juga sejalan dengan tindakan Rasulullah saw saat mayat Yahudi lewat di depannya. Agama juga telah menjelaskan bagaimana menghargai sesama, maka seharusnya tidak ada perdebatan mengenai pluralisme dan sikap pluralis harus diterapkan.

Nilai tenggang rasa dan saling menghormati juga berbicara tentang kemanusiaan. Jelas ditulis dalam rilis pers tersebut bahwa yang tidak seiman adalah saudara dalam kemanusiaan. Secara sosial juga dibahas bahwa pluralisme adalah berbicara tentang kemanusiaan.

Hal menarik lainnya dalam redaksi rilis pers tersebut, bahwa terdapat dua dari empat indikator moderasi beragama yang masuk dalam nilai ini, yaitu antikekerasan dan ramah terhadap tradisi. Kekerasan merupakan tindakan tidak terpuji yang sering terjadi dalam masyarakat pluralis. Karena itu, tindakan antikekerasan masuk pada indikator moderasi agama. Hal ini bertujuan untuk menghindari konflik karena adanya perbedaan agama. Antikekerasan juga sebagai sikap saling menghormati antarumat beragama.

Ramah terhadap tradisi juga merupakan sikap dalam nilai tenggang rasa. Bersikap santun terhadap tradisi atau kegiatan agama lain juga tersirat pada berita Kementerian Agama pada Hari Toleransi Internasional. Nilai pluralis-

me sudah tersampaikan dengan baik. Adanya kooperasi antarumat beragama menjadi sikap pluralis yang dijelaskan pada pemberitaan tersebut.

Simpulan

Hari Toleransi Internasional merupakan diperingati pada setiap tanggal 16 November, toleransi perbedaan suku bangsa, ras, maupun agama. Indonesia merupakan negara yang mengakui enam agama, yang mana keenam agama tersebut hidup secara berdampingan di seluruh wilayah Indonesia. Untuk itu, perlu memberi ruang satu sama lain dalam setiap pelaksanaan keagamaan.

Moderasi beragama merupakan konsep positif dalam membangun keadilan dalam masyarakat, keberagaman dalam beragama harus menjadi potensi untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.

Perbedaan akan menjadi indah ketika mendapatkan porsi yang sama, akses yang sama, dan kesempatan yang sama dalam menjalankan ibadah bagi pemeluk agamanya masing-masing sehingga tercipta kehidupan beragama di Indonesia yang harmonis.

Karena tulisan ini memiliki cakupan pembahasan mengenai toleransi beragama, maka ke depannya diharapkan akan muncul penelitian lanjutan yang lebih rinci membahas mengenai moderasi beragama. Bahasan tersebut dapat berupa sikap, tindakan, dan konsep secara mendalam mengenai moderasi beragama. Hal ini dibutuhkan masyarakat agar mengetahui bagaimana mengimplementasikan toleransi yang lebih baik di Indonesia. Selain itu, dari penelitian ini diharapkan beberapa hal lain, di antaranya adalah, *pertama*, dalam kehidupan sosial, diharapkan adanya wujud nyata dari sikap atau tindakan yang mencerminkan moderasi beragama pada seluruh lapisan masyarakat. *Kedua*, tulisan lain selanjutnya diharapkan dapat mengukur tingkat toleransi khususnya toleransi beragama di Indonesia sebagai negara yang di dalamnya mengakui enam agama.

Daftar Pustaka

- Ali, Z. (2007). *Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Bakar, A. (2015). Konsep Toleransi dan Kebebasan Beragama. *Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, 123-131.

- Biyanto. (2009). *Pluralisme Keagamaan dalam Perdebatan*. Malang: UMM Press.
- Candrawan, I. B. (2020). Praktik Moderasi Hindu dalam Tri Kerangka Agama Hindu Di Bali. *Prosiding Seminar Nasional Moderasi Beragama STHD Klaten Tahun 2020* (pp. 130-140). Klaten: Sekolah Tinggi Hindu Dharma.
- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Traditions*. Thousand Oaks: Sage.
- Friana, H. (2022, Desember 13). *Fortune Indonesia*. Retrieved Februari 7, 2023, from Fortune Indonesia Website: <https://www.fortuneidn.com/news/friana/jumlah-negara-di-dunia-berdasarkan-keanggotaan-pbb>.
- Humas Kemenag RI. (2021, November 16). *Kementerian Agama Republik Indonesia*. Retrieved Februari 10, 2023, from Kementerian Agama Republik Indonesia: <https://kemenag.go.id/read/hari-toleransi-internasional-menag-keragaman-adalah-kekayaan-6vwnp>.
- Kementerian Agama RI. (2022, September 9). *Kementerian Agama Republik Indonesia*. Retrieved Februari 10, 2023, from Kementerian Agama Republik Indonesia: <https://www.kemenag.go.id/read/mengurai-polemik-penolakan-pendidikan-gereja-di-cilegon-doyyq>.
- Kimball, C. (2003). *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: HarperOne.
- Koesno, D. (2020, November 16). *tirto.id*. Retrieved Februari 7, 2023, from [tirto.id](https://tirto.id/sejarah-hari-toleransi-internasional-diperingati-tiap-16-november-sejak%20saaf61n): <https://tirto.id/sejarah-hari-toleransi-internasional-diperingati-tiap-16-november-sejak%20saaf61n>.
- Krippendorff, K. (1991). *Content Analysis: an introduction ot its Methodology*. SAGE Publications.
- Kusnandar, V. B. (2021, September 30). *Databoks*. Retrieved from Kata Data Website: <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/09/30/sebanyak-8688-penduduk-indonesia-beragama-islam>.
- Ma'arif, S. (2005). *Pendidikan Pluralisme di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Mawardi. (2022). Moderasi Beragama dalam Agama Konghuchu. *Abrahamic Religions*, 199-209.
- Moesa, A. M. (2017). *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS.
- Ramadhani, Y. (2019, November 15). *tirto.id*. Retrieved Februari 7, 2023, from [tirto.id](https://tirto.id/asal-mula-hari-toleransi-sedunia-diperingati-16-november-2019-elC2): <https://tirto.id/asal-mula-hari-toleransi-sedunia-diperingati-16-november-2019-elC2>
- Sholih, M. (2018, Maret 20). *tirto.id*. Retrieved Februari 10, 2023, from tirto.id: <https://tirto.id>

- ps://tirto.id/di-balik-polemik-penolakan-menara-masjid-di-papua-cGrd
- Sudarma, M. (2008). *Sosiologi Untuk Kesehatan*. Jakarta: Salemba Medika.
- Sumbulah, U., & Nurjanah. (2013). *Pluralisme Agama: Makna dan Lokalitas Pola Kerukunan Antarumat Beragama*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Tillman, D. (2004). *Pendidikan Nilai Untuk Kaum Muda Dewasa*. Jakarta: Grasindo.
- Winanda. (1970, Januari 1). *Kementerian Agama Kabupaten Karangasem*. Retrieved Februari 7, 2023, from Kementerian Agama Kabupaten Karangasem Website: <https://bali.kemenag.go.id/karangasem/berita/3987/keragaman-dan-perbedaan-akan-menjadi-indah-dalam-bingkai-toleransi-dan-pluralisme>.

Mengeksplorasi Nilai- Nilai Moderasi Beragama Dalam Ilmu Kimia

Ivan Ashif Ardhana

Pendahuluan

Salah satu cabang ilmu sains yang wajib dipelajari siswa sekolah menengah atas di Indonesia adalah kimia. Ilmu kimia mempelajari struktur dan sifat materi serta energi yang menyertainya. Kompetensi ilmu kimia yang wajib dikuasai berdasarkan kurikulum 2013 mencakup pemahaman kognitif yang tercantum pada Kompetensi Inti 3 (KI 3) dan kinerja psikomotorik pada Kompetensi Inti 4 (KI 4). Selain itu, aspek sikap atau afektif diwadahi dalam Kompetensi Inti 2 (KI 2) dan aspek spiritual yang terakomodasi pada Kompetensi Inti 1 (KI 1). Kompetensi inti merupakan pijakan pertama pencapaian yang dituju dari semua mata pelajaran tiap jenjang kelas (Rachmawati, 2020).

KI 1 pada Kurikulum 13 menyatakan “Menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya”. Tujuan dari KI 1 adalah menjadikan materi ajar sebagai sarana siswa untuk menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya. Berdasarkan tujuan dan maksud pencantuman KI 1, ilmu kimia diharapkan dapat menjadi prekursor dan stimulus sekaligus menjembatani nilai-nilai spiritual tersampaikan kepada siswa, khususnya

siswa sekolah menengah atas yang mendapatkan mata pelajaran kimia.

KI 1 dijabarkan kembali ke dalam Kompetensi Dasar 1.1 pada masing-masing jenjang kelas. Pada kelas X, KD 1.1 berbunyi “Menyadari adanya keteraturan struktur partikel materi sebagai wujud kebesaran Tuhan Yang Maha Esa dan pengetahuan tentang struktur partikel materi sebagai hasil pemikiran kreatif manusia yang kebenarannya bersifat tentatif”. KD 1.1 pada kelas XI bermaksud agar siswa dapat “Menyadari adanya keteraturan dari sifat hidrokarbon, termokimia, laju reaksi, kesetimbangan kimia, larutan dan koloid sebagai wujud kebesaran Tuhan YME dan pengetahuan tentang adanya keteraturan tersebut sebagai hasil pemikiran kreatif manusia yang kebenarannya bersifat tentatif”. Adapun KD 1.1 pada kelas XII bertujuan agar siswa mampu “Menyadari adanya keteraturan dalam sifat koligatif larutan, reaksi redoks, keragaman sifat unsur, senyawa makromolekul sebagai wujud kebesaran Tuhan YME dan pengetahuan tentang adanya keteraturan tersebut sebagai hasil pemikiran kreatif manusia yang kebenarannya bersifat tentatif”.

Berdasarkan penjabaran KD 1.1 pada masing-masing jenjang di atas, dapat ditarik sebuah benang merah bahwa aspek spiritualisme sains yang hendak diperkenalkan kepada siswa adalah keteraturan ilmu, pemikiran kreatif, dan kebenaran tentatif. Keteraturan ilmu yang dimaksud di sini adalah ilmu kimia menganut prinsip, teori, dan konsep tertentu dalam penerapannya. Ilmu kimia juga dihasilkan dari pemikiran kreatif para ilmuwan. Tentunya pemikiran ini tidak bersifat “*steady*” atau berjalan di tempat, namun bersifat tentatif di mana konstruksi ilmu dapat sewaktu-waktu berubah mengikuti perkembangan zaman atau ketika ditemukan teori baru yang lebih “*adjustable*”. Ketiga pesan ini saling berkelindan membentuk sebuah kesatuan bahwa keteraturan ilmu kimia selalu berkembang hasil dari pemikiran para ilmuwan baru. Pesan ini sebenarnya amat dekat dengan aspek spiritual lainnya yaitu moderasi beragama.

Moderasi beragama memiliki prinsip, indikator, dan nilai. Prinsip dasar moderasi beragama yaitu adil dan berimbang (Agama RI, 2019; Junaedi, 2019; Shihab, 2020). Adil berarti mampu menempatkan segala sesuatu pada tempatnya seraya melaksanakannya secara baik dan secepat mungkin. Berimbang adalah sikap selalu berada di tengah di antara dua kutub. Dua prinsip ini kemudian diturunkan menjadi empat indikator moderasi beragama-

ma yaitu komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan penerimaan terhadap tradisi beragama (Afwadzi & Miski, 2021; Jamaluddin, 2022; Muhammad, 2021).

Indikator komitmen kebangsaan melihat tingkat penerimaan seseorang terhadap konsensus dasar kebangsaan terutama penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara, sebab menunaikan kewajiban sebagai warga negara adalah wujud pengamalan ajaran agama. Indikator toleransi menunjukkan sikap seseorang untuk menghargai keyakinan dan pendapat orang lain meskipun hal tersebut berbeda dengan pandangan yang kita yakini. Toleransi mengacu pada adanya sikap menerima perbedaan. Dalam hubungan antaragama, toleransi dapat diwujudkan dalam sikap hormat terhadap pemeluk agama lain, keterbukaan dalam dialog, kesediaan bekerja sama, dan berpikir positif dalam berinteraksi dengan pemeluk agama lain.

Indikator selanjutnya adalah antikekerasan, yaitu sikap seseorang untuk bertindak anti- atau menolak upaya perubahan sistem yang telah disepakati menggunakan cara-cara kekerasan yang mengatasnamakan agama. Sikap ini penting dimiliki karena radikalisme tidak berkaitan pada agama tertentu, namun dapat melekat pada semua agama. Indikator terakhir adalah penerimaan terhadap tradisi beragama yang melihat sejauh mana sikap seseorang dalam menerima praktik keagamaan yang mengakomodasi aspek budaya lokal dan tradisi masyarakat. Dalam hal ini, orang moderat cenderung dapat menerima praktik keagamaan yang didasari tradisi dan budaya lokal sepanjang tidak bertentangan dengan pokok ajaran agama yang dianutnya.

Dalam tataran implementasi, empat indikator moderasi di atas diterapkan dalam sejumlah nilai-nilai moderasi beragama. Nilai-nilai moderasi beragama menurut (Z. Abdullah, 2022; Nur & Mukhlis, 2015) adalah:

1. tawasut yang berarti mengambil jalan tengah, yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak berlebih-lebihan dalam beragama (*ifrāth*) dan tidak mengurangi ajaran agama (*tafrīth*);
2. tawazun yang berarti berkeseimbangan, yaitu keseimbangan pemahaman dan pengamalan agama pada semua aspek kehidupan baik duniawi maupun ukhrawi dan tegas dalam berprinsip sehingga dapat membedakan antara penyimpangan (*inhirāf*) dan perbedaan (*ikhtilāf*);

3. iktidal yang berarti lurus dan tegas, yaitu menempatkan sesuatu pada tempatnya, melaksanakan hak, dan memenuhi kewajiban secara proporsional;
4. tasamuh yang berarti toleransi, yaitu menghormati perbedaan baik dalam aspek keagamaan maupun kehidupan;
5. *musawah* yang berarti egaliter, yaitu tidak bersikap diskriminatif kepada mereka yang berbeda keyakinan, tradisi, ataupun asal usul;
6. *syura* yang berarti musyawarah, yaitu menyelesaikan masalah melalui musyawarah mufakat dengan prinsip mengutamakan kemaslahatan di atas segalanya;
7. *islah* yang berarti reformasi, yaitu mengutamakan prinsip reformatif untuk mencapai kondisi lebih baik sesuai perubahan dan kemajuan zaman dengan tetap berpijak pada kemaslahatan umum dan tetap melestarikan tradisi lama yang masih relevan serta menerapkan hal-hal baru yang lebih relevan (*al-muhafazhaf 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdu bi al-jadidi al-ashlah*);
8. *aulawiyah* yang berarti mendahulukan yang prioritas, yaitu mampu mengidentifikasi kepentingan yang lebih diutamakan untuk diimplementasikan daripada kepentingan yang kurang utama;
9. *tathawwur wa ibtikar* yang berarti dinamis dan inovatif, yaitu selalu terbuka untuk melakukan perubahan-perubahan sesuai perkembangan zaman serta menciptakan hal baru untuk kemaslahatan dan kemajuan umat manusia;
10. *tahadhdhur* yang berarti berkeadaban, yaitu menjunjung tinggi akhlak mulia, karakter, identitas, dan integritas sebagai *khairu ummah* dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.

Sejauh ini, prinsip, indikator, dan nilai moderasi beragama diteliti dalam studi literatur sumber-sumber buku, studi kasus, ataupun eksperimen. Studi perbandingan antara tafsir *Al-Tahrir wa At-Tanwir* dan *Aisar At-Tafsir* melaporkan bahwa sikap moderat (*wasathiyah*) diharuskan mampu mengintegrasikan dimensi teosentris (*hablum min Allah*) dan antroposentris (*hablum min an-nas*) agar terwujud kedamaian dunia tanpa kekerasan atas nama golongan, ras, ideologi, atau agama (Nur & Mukhlis, 2015). Studi kasus model dan penerapan moderasi beragama melaporkan bahwa kurikulum pesantren berbasis sains dapat berperan sebagai penengah (*wasathiyah*) untuk

menyeimbangkan ilmu pengetahuan umum yang tetap berlandaskan pada ilmu *kauniah* (Bahijah et al, 2022). Dalam kajian etnografi, tradisi makan sirih pinang mencerminkan model moderasi keramahan dan solidaritas (Nayuf, 2022). Penelitian tersebut mengungkap bahwa tradisi makan sirih pinang adalah warisan kearifan lokal Atoni Pah Meto yang mampu merekatkan persaudaraan, merangkul sesama, dan menghargai perbedaan. Moderasi beragama juga dapat diteliti melalui penelitian eksperimen yang melaporkan bahwa siswa yang diajarkan menggunakan model pembelajaran berbasis literatur berhasil meningkatkan pemahaman tentang pentingnya moderasi beragama, mengembangkan sikap moderat dalam beragama, serta menciptakan kerukunan antarsiswa yang berbeda keyakinan (Manshur & Husni, 2020).

Berdasarkan sejumlah penelitian di atas, terlihat bahwa moderasi beragama diteliti dalam cakupan dan pendekatan keagamaan. Potensi penelitian yang mengaitkan nilai moderasi beragama dengan ilmu-ilmu alam, khususnya kimia, belum banyak terlihat karena sejumlah penelitian integrasi Islam dan sains kimia bertujuan mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis ke dalam pembelajaran. Penelitian (Qurniati, 2021) mengembangkan bahan ajar terintegrasi nilai keislaman pada topik ikatan kimia. Integrasi-integrasi keislaman yang ditemukan adalah konsep pernikahan yang berkaitan dengan teori pembentukan ikatan kimia dan ikatan logam; konsep zakat yang berkaitan dengan pembentukan ikatan ionik; konsep *syirkah* yang berkaitan dengan ikatan kovalen; konsep *muzaraah* dan *mukharabah* yang berkaitan dengan konsep ikatan kovalen koordinasi; konsep silaturahmi yang berkaitan dengan pembentukan ikatan kovalen polar; dan konsep *takziyah* yang berkaitan dengan konsep ikatan hidrogen.

Penelitian (Muslim et al, 2021) mengembangkan video animasi kimia terintegrasi keislaman pada topik struktur atom kelas X SMA/MA sederajat. Ayat yang menjadi fokus utama penelitian ini adalah Al-Zalzalah ayat 7 – 8 yang menjelaskan tentang konsep atom atau zarah. Penelitian (Sri Wahyuni, 2019) mengembangkan bahan ajar mata kuliah biokimia yang diintegrasikan dengan nilai-nilai keislaman. Ayat-ayat yang diintegrasikan adalah QS An-Nahl ayat 5 yang memberikan pesan adanya komponen makromolekul protein pada hewan; QS Al-An'am ayat 99 yang memberikan pesan adanya komponen makromolekul karbohidrat, protein, dan lemak pada tum-

buh-tumbuhan; serta QS Al-A'raf ayat 31 yang memberikan pesan adanya komponen makromolekul kolesterol pada tubuh jika manusia mengonsumsi makanan yang berlebihan.

Penelitian (Kurniasari et al, 2019) mengkaji nilai-nilai keislaman pada topik redoks dan elektrokimia terhadap rahasia kekuatan benteng besi Iskandar Zulkarnain. Ayat yang menjadi topik utama adalah surat Al-Kahfi ayat 96 – 98 di mana pada ayat ini terdapat isyarat reaksi oksidasi-reduksi dan elektrokimia yang terkontekstualisasi pada fenomena korosi besi. Penelitian (M Herman et al, 2022) mengembangkan E-LKPD berbantuan *augmented reality* yang terintegrasi nilai keislaman pada materi larutan elektrolit.

Sejumlah penelitian di atas membuktikan bahwa aspek spiritual keagamaan dapat diintegrasikan ke dalam ilmu kimia dan pembelajarannya masih dalam bentuk integrasi ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan fenomena kimia. Padahal, aspek moderasi beragama juga berpotensi diintegrasikan maupun diinterkoneksikan dengan pendekatan ilmu sains kimia. Mengaitkan nilai-nilai agama dengan sains bukan lagi hal yang mustahil sebab agama dan sains tidak lagi terjadi dikotomi (Zain & Vebrianto, 2017) dan dapat dilakukan proses integrasi maupun interkoneksi di antara keduanya (Mimi Herman, 2021; Siregar, 2014). Tulisan ini dilatarbelakangi oleh belum dilakukannya kajian maupun penelitian yang melaporkan bagaimana nilai moderasi dieksplorasi pada ilmu kimia melalui proses analogi, integrasi, dan interkoneksi. Penggalan nilai moderasi beragama masih dilakukan pada ilmu biologi di mana moderasi beragama dicerminkan oleh pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem, nutrisi tubuh, cairan tubuh, dan elektrolit tubuh (Z. Abdullah, 2022). Nilai moderasi pada objek biologi penelitian tersebut cenderung dominan pada nilai berkeseimbangan (*tawazun*). Karena itu, tulisan ini menggali nilai-nilai moderasi yang terdapat pada ilmu kimia, dengan harapan besar dapat dimanfaatkan para pendidik kimia untuk memperkenalkan nilai moderasi kepada siswa sejak dini melalui pembelajaran kimia. Hal ini penting dilakukan karena moderasi beragama telah menjadi program prioritas pemerintah dalam RPJMN 2020 – 2025 yang dilandasi oleh ajaran agama yaitu *washathiyatul Islam* (Junaedi, 2022).

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kepustakaan. Penelitian kepustakaan adalah serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan teknik pengumpulan data pustaka, membaca, mencatat, dan mengolah bahan penelitian (Zed, 2014). Melalui penelitian kepustakaan, tulisan ini berusaha menggali nilai-nilai moderasi beragama yang terdapat pada ilmu kimia melalui teknik analogi, integrasi, maupun interkoneksi. Teknik ini didasari oleh paradigma bahwa hubungan sains dan agama tidak dipisahkan oleh dinding tebal yang menyebabkannya terisolasi, melainkan melalui membran permeabel yang memungkinkan keduanya berkomunikasi (M. A. Abdullah, 2014).

Prosedur dalam analisis data mengikuti model Miles dan Huberman yaitu meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan (Miles & Huberman, 2014). Reduksi data adalah langkah pertama untuk menajamkan, menggolongkan, mengarahkan, dan mengorganisasi temuan data untuk menemukan simpulan final yang dapat diverifikasi disertai proses membuang data yang tidak perlu. Sajian data adalah tahapan selanjutnya untuk merangkai dan mengorganisasi data yang memungkinkan kesimpulan penelitian dapat diambil. Penyajian data bermaksud untuk menemukan pola-pola bermakna serta memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pemberian tindakan. Penarikan kesimpulan merupakan tahapan akhir untuk menyajikan kesimpulan dari data-data yang telah terorganisir.

Nilai-Nilai Moderasi Beragama pada Ilmu Kimia

Keseimbangan (Tawazun) dalam Atom, Asam basa, dan Redoks

Ilmu kimia mengandung sejumlah keseimbangan dalam konsepnya, dari hal yang paling sederhana hingga paling kompleks. Atom adalah sebuah bentuk keseimbangan dari segi terkecil. Pada atom terdapat proton bermuatan positif dan elektron yang bermuatan negatif dengan jumlah yang sama sehingga membentuk atom bermuatan netral. Keseimbangan ini terus berlangsung kecuali adanya penambahan elektron membentuk ion negatif (anion) atau pelepasan elektron membentuk ion positif (kation).

Dalam kehidupan sehari-hari, keseimbangan yang dapat dijumpai adalah adanya zat asam dan basa. Zat asam secara organoleptik memiliki rasa masam seperti buah-buahan dan cuka makan dengan $\text{pH} < 7$. Adapun zat basa memiliki rasa pahit seperti sabun dan obat-obatan dengan $\text{pH} > 7$. Ter-

dapat tiga teori asam basa utama yang diajarkan mulai dari tingkat sekolah menengah atas yaitu teori Arrhenius, Bronsted-Lowry, dan Lewis. Teori asam basa Arrhenius adalah teori di mana suatu zat dikatakan bersifat asam jika dilarutkan ke dalam air menghasilkan ion hidrogen (H^+), sedangkan zat basa menghasilkan ion hidroksida (OH^-) di dalam air. Uniknya, ketika kedua zat asam dan basa ini direaksikan akan menghasilkan senyawa garam yang bersifat netral. Teori Bronsted-Lowry menjelaskan bahwa zat asam berperan sebagai donor proton, sedangkan zat basa adalah akseptor proton. Adapun teori asam basa Lewis menjelaskan bahwa zat asam adalah zat yang menerima pasangan elektron bebas (PEB), sedangkan zat basa adalah zat yang mendonorkan PEB. Dari teori asam basa Bronsted-Lowry dan Lewis tecermin adanya keseimbangan yaitu saling memberi (donor) dan menerima (akseptor).

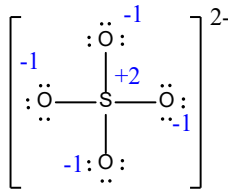
Keseimbangan lain pada ilmu kimia adalah pada konsep reaksi reduksi oksidasi (redoks). Ditinjau dari keterlibatan oksigen, reaksi oksidasi adalah reaksi penambahan oksigen, sedangkan reaksi reduksi adalah reaksi pengurangan oksigen. Dari keterlibatan hidrogen, reaksi oksidasi adalah reaksi pengurangan hidrogen, sedangkan reaksi reduksi adalah reaksi penambahan hidrogen. Reaksi redoks juga dapat ditinjau dari perubahan bilangan oksidasi. Reaksi oksidasi adalah reaksi yang terjadi kenaikan bilangan oksidasi dari atom yang terlibat, sedangkan reaksi reduksi adalah reaksi yang terjadi penurunan bilangan oksidasi dari atom yang terlibat.

Berdasarkan uraian di atas, dari partikel sekecil atom hingga zat-zat yang dapat ditemui dalam kehidupan sehari-hari serta konsep-konsep kimia teoritis, dapat muncul nilai keseimbangan yang dapat dianalogikan dengan nilai moderasi beragama. Dengan demikian, secara umum ilmu kimia dapat menjadi sarana penyampai nilai moderasi beragama sejak dini kepada siswa bahkan dapat disampaikan mulai jenjang sekolah menengah pertama di mana pada jenjang tersebut sudah mulai diajarkan ilmu kimia yaitu tentang atom, senyawa, dan molekul.

Musyawah (Syura) antara Muatan Formal dan Aturan Oktet

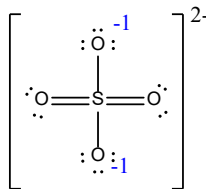
Aturan oktet dan muatan formal adalah dua hal yang menjadi pertimbangan dalam menentukan kestabilan sebuah senyawa. Atom pusat dari unsur-unsur periode ketiga hingga ketujuh sering kali tidak memenuhi aturan

an oktet yang mengharuskannya memiliki delapan elektron di sekitar atom untuk berikatan. Namun, atom pusat periode ketiga hingga ketujuh tersebut memiliki kecenderungan bersifat “*expanded octets*” yaitu dikelilingi oleh lebih dari delapan elektron. Dengan demikian, kestabilan senyawa yang bersifat “*expanded*” tersebut perlu mempertimbangkan aturan lain yaitu muatan formal. Ion sulfat (SO_4^{2-}) adalah salah satu contohnya seperti terlihat pada Gambar 1 bawah ini.



Gambar 1. Kemungkinan pertama struktur Lewis ion sulfat (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada struktur pertama ion sulfat di atas, meskipun atom pusat memenuhi aturan oktet dengan memiliki delapan elektron di sekeliling atom sulfur, muatan formal masing-masing atom tidak nol yaitu -1 untuk empat atom oksigen dan +2 untuk atom sulfur. Padahal, berdasarkan aturan muatan formal, senyawa yang lebih stabil adalah senyawa yang memiliki muatan formal bernilai nol atau mendekati nol untuk masing-masing atomnya. Jika ditinjau dari muatan formal, struktur ion sulfat pada Gambar 1 cenderung tidak stabil, meskipun keempat atomnya memenuhi aturan oktet. Kemungkinan kedua struktur Lewis ion sulfat dapat dilihat pada Gambar 2 berikut.

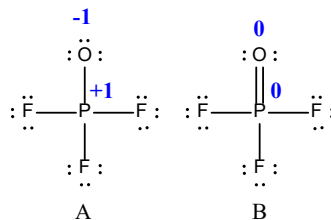


Gambar 2. Kemungkinan kedua struktur Lewis ion sulfat (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada struktur kedua di atas terjadi perubahan nilai muatan formal yang terjadi pada dua atom oksigen dan satu atom sulfat sebagai atom pusat. Dengan merelokasi pasangan atom bebas pada dua atom oksigen ke dalam atom pusat, tiga atom kini memiliki muatan formal nol. Selain itu, terjadi perubahan jumlah elektron yang mengelilingi atom pusat sulfur yang kini memiliki dua belas elektron di sekitarnya. Artinya, struktur kedua ion sulfat di atas tidak lagi memenuhi aturan oktet tepatnya pada atom pusat sulfur.

Kedua struktur ini menjadi perdebatan antarpendidik selama dua dekade terakhir. Namun fakta eksperimen menunjukkan bahwa ion sulfat yang tepat ditunjukkan oleh Gambar 2 keempat panjang ikatan S – O sama panjang dan memiliki karakter resonansi. Berdasarkan hal ini, selain aturan oktet, muatan formal juga menjadi solusi tambahan untuk menentukan struktur ion sulfat yang tepat. Aturan oktet dan muatan formal menjadi landasan dalam penentuan kestabilan sebuah struktur senyawa. Senyawa-senyawa yang mengandung unsur dari periode kedua seperti karbon, nitrogen, oksigen, dan fluor, selalu memenuhi aturan oktet. Sedangkan senyawa dengan unsur periode ketiga hingga ketujuh tidak harus memenuhi aturan oktet, seperti sulfur pada ion sulfat, sehingga perlu mempertimbangkan muatan formal dalam menentukan struktur yang paling stabil.

Aturan oktet tidak memaksakan kehendaknya dalam menentukan kestabilan senyawa yang mengandung unsur-unsur periode ketiga hingga ketujuh, namun perlu dilakukan musyawarah dengan muatan formal. Musyawarah antara aturan oktet dan muatan formal lebih jelas lagi ditunjukkan pada struktur senyawa POF_3 , seperti pada Gambar 3 berikut.



Gambar 3. Kemungkinan kedua struktur Lewis senyawa POF_3 (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada struktur A, semua atom memenuhi aturan oktet dengan memiliki delapan elektron untuk berikatan. Namun, muatan formal pada unsur fosfor dan oksigen tidak nol yaitu +1 dan -1. Hal ini tentunya bukan struktur yang stabil mengingat menurut aturan muatan formal seharusnya masing-masing atom bernilai nol. Sebaliknya, pada struktur B, unsur fosfor tidak memenuhi aturan oktet dengan memiliki sepuluh elektron untuk berikatan. Namun semua atomnya memiliki muatan formal sama dengan nol. Struktur B lebih diterima sebagai struktur yang stabil mengingat unsur fosfor bukanlah unsur yang harus memenuhi aturan oktet. Alhasil, pada struktur B, pemufakatan terjadi bahwa muatan formal dijadikan patokan untuk penentuan struktur dibanding aturan oktet dengan mempertimbangkan ketidakharusan atom pusat fosfor memiliki delapan elektron ikatan.

Pelibatan muatan formal di samping aturan oktet dalam menentukan kestabilan senyawa mencerminkan bahwa terdapat prinsip moderasi beragama adil dan berimbang serta nilai syura (musyawarah). Penentuan kestabilan senyawa kimia merupakan hasil musyawarah antara aturan oktet dan muatan formal hingga tercapainya mufakat berupa struktur yang disepakati. Pemufakatan ini dilandasi oleh kontribusi aturan oktet dan muatan formal yang adil dan berimbang dalam penentuan struktur senyawa. Dengan demikian, aturan oktet dan muatan formal ini dapat dijadikan sarana penyampai nilai moderasi beragama agar setiap masalah dimusyawarahkan terlebih dahulu tanpa memaksakan kehendak pribadi, sehingga solusi yang ditemukan menghasilkan kondisi yang paling stabil dan dapat diterima oleh pihak-pihak yang terlibat.

Pengambilan Jalan Tengah (Tawasut) pada Proses Pembentukan Senyawa Garam

Garam dapur yang sering kita digunakan untuk memasak memiliki rumus kimia NaCl. Senyawa ini dibentuk dari unsur natrium (Na) dan klor (Cl) yang berikatan secara ionik melalui proses serah terima elektron. Unsur natrium di alam bersifat eksplosif yang artinya mudah meledak bahkan ketika hanya bersentuhan dengan air. Unsur klorida juga memiliki sifat yang berbahaya yaitu beracun. Unsur natrium dapat dikatakan tidak stabil karena memiliki satu elektron valensi, sehingga elektron ini mudah lepas yang berdampak mudahnya unsur natrium bereaksi dengan unsur lain. Sama hal-

nya dengan atom klor yang dapat pula dikatakan tidak stabil karena memiliki tujuh elektron valensi, sehingga cenderung menerima satu elektron untuk membentuk kestabilan. Jadi, di samping sifat gas klor yang beracun, atom unsur ini bersifat reaktif atau mudah bereaksi dengan unsur lain.

Menariknya, ketika dua unsur reaktif ini berikatan melalui mekanisme pembentukan ikatan ionik, senyawa yang terbentuk justru tidak memiliki sifat berbahaya dibanding unsur-unsur pembentuknya. Senyawa tersebut adalah garam NaCl yang justru banyak digunakan untuk memasak, tidak mudah meledak layaknya unsur natrium dan tidak beracun layaknya unsur klorida. Unsur natrium dapat memberikan satu elektron valensi kepada unsur klor, sehingga terbentuklah senyawa ionik NaCl yang stabil dan jauh dari kata reaktif.

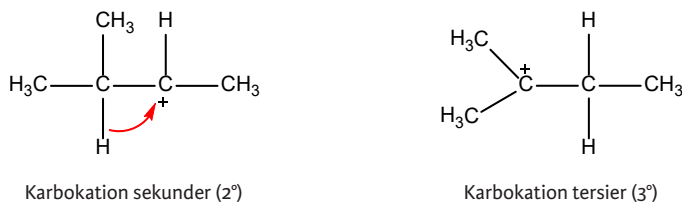
Pembentukan senyawa garam NaCl memiliki nilai moderasi tawasut (memilih jalan tengah). Jalan tengah tersebut yaitu memilih untuk berikatan membentuk senyawa yang stabil daripada berada di alam dalam bentuk yang “ekstrem” dan cenderung berbahaya, mudah meledak seperti natrium ataupun beracun layaknya klor. Garam NaCl adalah jalan tengah di mana satu elektron terluar (elektron valensi) Na diberikan kepada Cl membentuk senyawa stabil NaCl yang “moderat”. Dengan demikian, pembentukan senyawa garam NaCl dapat menjadi sarana penyampai nilai moderasi agar para siswa dan seseorang umumnya tidak terjebak dalam paham ekstrem dan lebih memilih jalan tengah yang moderat.

Reformasi (Islah) pada Reaksi Penataan Ulang Senyawa Organik

Sejumlah reaksi organik dapat menghasilkan produk tidak terduga berupa perbedaan kerangka karbon atau posisi ikatan rangkap dua dari reaktan dan produk. Hal ini dapat terjadi ketika sebuah reaksi organik melibatkan sebuah karbokation intermediet yang reaktif. Karbokation adalah sebuah senyawa organik yang memiliki muatan positif di salah satu atom karbonnya. Karbokation terbagi menjadi primer, sekunder, dan tersier. Karbokation primer (1°) memiliki muatan positif pada atom karbon yang mengikat satu atom karbon lainnya. Karbokation sekunder (2°) memiliki muatan positif pada atom karbon yang mengikat dua atom karbon lainnya. Karbokation tersier (3°) memiliki muatan positif pada atom karbon yang mengikat tiga atom karbon lainnya. Kestabilan karbokation ditentukan dari letak

muatan positifnya. Karbokation paling stabil adalah tersier, diikuti sekunder dan primer. Artinya, karbokation paling tidak stabil adalah primer.

Karbokation yang kurang stabil dapat melakukan penataan ulang menjadi karbokation yang lebih stabil dengan menggeser atom hidrogen atau gugus alkil. Contohnya, karbokation primer dapat berubah menjadi karbokation sekunder atau tersier dalam proses reaksi senyawa organik. Penataan ulang karbokation dapat terjadi pada senyawa 2-metilbutana seperti tersaji pada Gambar 4 di bawah ini.



Gambar 4. Penataan ulang karbokation (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Berdasarkan Gambar 4 di atas, karbokation sekunder (2°) menata ulang menjadi karbokation tersier (3°) yang lebih stabil dengan memindah atom hidrogen, sehingga muatan positif berada pada karbon tersier. Penataan ulang ini merupakan upaya untuk mencapai kondisi yang lebih stabil dari sebuah senyawa dalam proses reaksinya, sehingga secara energetika maupun kinetika reaksinya lebih mudah terjadi.

Reaksi penataan ulang senyawa organik mengilustrasikan upaya untuk mencapai kondisi yang lebih baik dari sebuah proses. Reaksi ini mencerminkan salah satu nilai moderasi yaitu islah yang mengutamakan prinsip reformatif untuk mencapai kondisi lebih baik. Dengan demikian, reaksi penataan ulang dapat dijadikan sebagai penyampai nilai moderasi beragama agar seseorang dapat mencari kondisi yang lebih baik ketika menemui sebuah keadaan yang kurang ideal dalam kehidupan pribadi maupun bermasyarakat.

Inovasi dan Dinamisme (Tathawwur wa Ibtikar) pada Penemuan Unsur Kimia Baru

Akhir tahun 2015, the International Union of Pure and Applied Chemis-

try (IUPAC) mengkonfirmasi penemuan empat unsur sintetik baru yang akhirnya melengkapi tabel periodik menjadi tujuh periode (compound-hem.com, 2019). Unsur pertama adalah Nihonium dengan lambang unsur $_{113}\text{Nh}$. Unsur ini ditemukan oleh ilmuwan Jepang sehingga dinamai dengan nama yang merepresentasikan negara Jepang yaitu Nihon. Nihonium merupakan unsur kimia pertama pada tabel periodik yang ditemukan di negara Asia. Unsur ini memiliki isotop dengan waktu paruh sekitar sepuluh detik. Sementara ini, kegunaan unsur nihonium hanya untuk keperluan penelitian.

Unsur kedua adalah Moscovium dengan lambang unsur $_{115}\text{Mc}$. Unsur ini ditemukan hasil kolaborasi antara Rusia dan Amerika di Joint Institute for Nuclear Research yang berada di daerah Moskow, Rusia, sehingga penamaannya merepresentasikan tempat di mana unsur ini ditemukan. Unsur Moscovium sangat sulit disintesis, sehingga hingga tahun 2017 hanya sekitar 100 atom yang dapat teramati. Isotop unsur ini memiliki waktu paruh sekitar 0,7 detik dan sementara ini hanya digunakan untuk kepentingan penelitian.

Unsur ketiga adalah Tennessine dengan lambang unsur $_{117}\text{Ts}$. Unsur ini ditemukan juga hasil kolaborasi antara Rusia dan Amerika di Oak Ridge National Lab yang berada di daerah Tennessee, Amerika Serikat, sehingga nama unsur ini juga merepresentasikan tempat penemuannya. Sintesis awal unsur ini dilakukan pada tahun 2010 dan ditemukan sebagai unsur terbaru pada tahun 2019. Isotop paling stabil dari unsur ini memiliki waktu paruh hanya 51 milidetik, sehingga hanya sedikit karakteristik unsur ini yang dapat diketahui.

Unsur keempat adalah Oganesson dengan lambang unsur $_{118}\text{Og}$. Penemuan unsur ini juga hasil kolaborasi antara Rusia dan Amerika pada tahun 2002 setelah Yuri Oganessian, seorang saintis Rusia. Nama unsur Oganesson merepresentasikan penemunya. Karakteristik unsur ini adalah super berat. Dampak dari karakter super berat tersebut adalah elektron unsur ini acap kali kehilangan struktur normalnya.

Penemuan unsur-unsur kimia terbaru di atas merepresentasikan nilai moderasi *tathawwur wa ibtikar* yang berarti dinamis dan inovatif di mana ilmu kimia selalu berkembang, bergerak dinamis, dan menemukan inovasi-inovasi baru dalam kemajuannya. Hal ini melengkapi fakta bahwa sejarah ilmu kimia yang juga berkembang seperti teori atom yang bergerak

dinamis mulai dari teori Dalton, Thomson, Rutherford, Bohr, hingga Mekanika Kuantum. Ilmu kimia juga terus berkembang untuk menjadi solusi dari permasalahan dalam kehidupan sehari-hari manusia. Dengan demikian, penemuan unsur-unsur kimia terbaru dapat menjadi sarana penyampai nilai moderasi agar manusia terus melakukan inovasi dan perubahan dalam kehidupan agar tidak tertinggal oleh zaman.

Adab (Tahadhdhur) dan Ketegasan (Iktidal) pada Konsep Mol

Mol adalah satuan terpenting pada ilmu kimia. Satuan ini digunakan dalam proses perhitungan kuantitatif kimia utamanya pada topik stoikiometri. Mol menjembatani antarsatuan. Maksudnya, jika ingin mengubah sebuah satuan ke satuan yang lain, satuan tersebut harus diubah menjadi mol terlebih dahulu dan kemudian dapat dikonversi menjadi satuan lainnya. Contohnya, jika dalam sebuah perhitungan kimia ingin mengubah satuan massa menjadi satuan volume, satuan massa tersebut harus diubah dahulu menjadi satuan mol dengan membaginya dengan massa atom (A_r) atau massa molekul relatif (M_r). Setelah itu, satuan mol yang didapat dapat diubah menjadi satuan volume dengan mengalikannya dengan konstanta 22,4 L/mol pada keadaan standar (STP) atau menggunakan persamaan gas ideal.

Hal yang sama terjadi apabila ingin mengonversi satuan jumlah partikel ke dalam satuan massa. Jumlah partikel yang diketahui tidak serta merta langsung diubah ke dalam satuan massa, namun harus diubah dulu ke dalam satuan mol. Untuk mengubah ke dalam satuan mol, jumlah partikel yang diketahui dibagi terlebih dahulu dengan bilangan Avogadro yaitu $6,02 \times 10^{23}$. Setelah harga mol diketahui, maka dapat dilakukan konversi ke satuan massa dengan mengalikan harga mol tersebut dengan A_r atau M_r dari partikel yang diketahui. Melalui mol, jumlah partikel kini dapat diubah menjadi satuan massa.

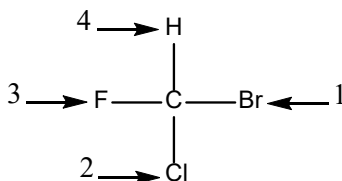
Konversi satuan melalui mol juga dapat melibatkan larutan dengan konsentrasi tertentu. Apabila diberikan data massa, maka dapat diubah ke satuan konsentrasi melalui konversi dengan mol. Data massa dibagi dengan A_r atau M_r untuk mendapatkan satuan mol. Satuan mol kemudian dibagi dengan volume larutan dalam liter agar dapat dikonversi menjadi satuan konsentrasi (M). Mol di sini berfungsi sebagai penghubung antara satuan massa dengan konsentrasi larutan.

Bahwa ilmu kimia memiliki nilai adab ditunjukkan oleh sejumlah konsep konversi satuan yang melibatkan mol di atas. Konversi satuan tidak diperkenankan secara direksional, namun harus beradab dengan melalui satuan mol terlebih dahulu sebagai penghubung antarsatuan. Apabila konversi satuan tidak melibatkan mol sebagai penghubung, perhitungan kuantitatif dalam reaksi tidak akan memenuhi hukum-hukum kimia yang berlaku. Hal ini juga menunjukkan ketegasan dalam aturan dalam konversi satuan yang harus melibatkan mol.

Berdasarkan hal tersebut, perhitungan dalam ilmu kimia dapat mencerminkan perilaku beradab di mana konversi satuan dapat dilakukan apabila mendapat "izin" dari satuan mol agar tetap sesuai dengan peraturan yang berlaku. Selain itu, terdapat pula nilai ketegasan di mana konversi satuan tidak dapat dilakukan jika tidak melalui satuan mol yang menjembatani antarsatuan. Dengan demikian, konsep perhitungan kimia yang melibatkan mol dapat dijadikan sebagai sarana penyampai nilai moderasi beragama yaitu *tahadhdhur* (beradab) dan iktidal (lurus dan tegas) agar seseorang memiliki sikap yang beradab dalam berkehidupan dan memiliki ketegasan dalam menjalankan aturan beragama secara lurus. Nilai-nilai moderasi sebetulnya lebih mudah disampaikan kepada siswa apabila dapat dianalogikan dengan ilmu-ilmu kimia seperti dijelaskan di atas.

Prioritas (Aulawiyah) pada Konsep Kiralitas dan Tata Nama Senyawa

Pada materi kimia organik terdapat aturan prioritas dalam penamaan enansiomer dengan awalan R dan S menurut sistem Cahn-Ingold-Prelog. Aturan ini menyatakan bahwa prioritas atom yang terikat pada atom pusat stereogenik didasarkan oleh penurunan massa atom. Atom dengan nomor massa terbesar mendapat prioritas tertinggi, seperti halnya pada penamaan pada senyawa stereogenik di bawah ini.

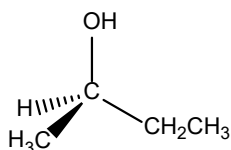


Gambar 5. Senyawa stereogenik yang mengikat empat substituen berbeda

(Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada gambar di atas, substituen atom brom (Br) mendapat prioritas paling tinggi karena memiliki massa atom relatif (Ar) paling tinggi yaitu 79 g/mol. Prioritas kedua adalah atom klorin (Cl) yang memiliki Ar sebesar 35,5 g/mol. Fluor mendapat prioritas ketiga karena memiliki Ar sebesar 19 g/mol. Adapun, atom hidrogen (H) mendapat prioritas terakhir karena memiliki Ar terkecil yaitu 1 g/mol. Berdasarkan urutan tersebut, senyawa ini dapat diberikan nama sesuai dengan aturan penamaan yang berlaku.

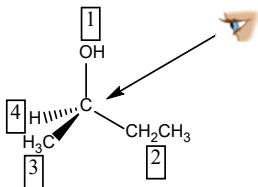
Pada Gambar 5, atom pusat mengikat keempat substituen yang berbeda. Namun, apabila terdapat dua atau lebih atom yang sama terikat pada atom pusat stereogenik, prioritas urutan didasarkan dari nomor massa dari atom yang terikat pada atom tersebut. Atom terikat dengan massa atom relatif terbesar mendapat prioritas tertinggi. Aturan ini dapat diilustrasikan oleh senyawa di bawah ini.



Gambar 6. Senyawa stereogenik yang mengikat empat substituen berbeda
(Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

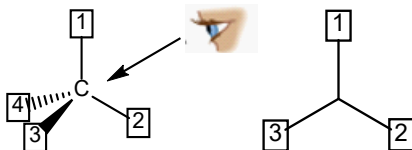
Pada senyawa di atas, terdapat empat substituen utama yaitu gugus etil (-CH₂CH₃), gugus metil (-CH₃), gugus hidroksil (-OH), dan hidrogen (-H). Berdasarkan aturan prioritas penamaan, urutan substituen adalah -OH > -CH₂CH₃ > -CH₃ > -H. Gugus hidroksil (OH) mendapatkan prioritas pertama karena atom oksigen yang terikat langsung dengan atom pusat memiliki Ar terbesar yaitu 16 g/mol dibandingkan substituen-substituen lain. Prioritas kedua diberikan kepada gugus etil karena atom karbon yang terikat pada atom pusat mengikat atom karbon lainnya. Beda halnya dengan gugus metil yang mendapat prioritas ketiga karena atom karbon yang terikat langsung dengan atom pusat tidak mengikat atom karbon lainnya, melainkan mengikat tiga atom hidrogen. Hal ini yang menyebabkan gugus metil mendapatkan prioritas lebih rendah daripada gugus etil. Terakhir, atom hidrogen yang terikat pada atom pusat mendapat prioritas terakhir karena memiliki Ar paling kecil yaitu 1 g/mol. Setelah urutan prioritas substituen ditentukan,

maka penamaan enansiomer diberikan seperti teknik di bawah ini.



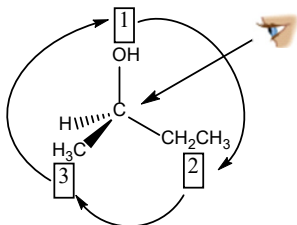
Gambar 7. Teknik pandangan mata dalam penentuan urutan prioritas substituen
(Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada gambar di atas, substituen dengan prioritas terendah (H) diletakkan di belakang bidang, sehingga pandangan mata sejajar dan lurus mengarah kepada atom H tersebut. Dengan demikian, pandangan terhadap orientasi substituen-substituen digambarkan seperti pada gambar di bawah ini.



Gambar 8. Teknik pandangan mata dalam penentuan urutan prioritas substituen
(Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

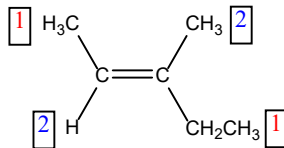
Berdasarkan gambar di atas, prioritas substituen diberikan nomor 1, 2, dan 3. Penentuan nama enansiomer berdasarkan perputaran urutan prioritas substituen, apakah searah atau berlawanan arah jarum jam.



Gambar 9. Penentuan prioritas substituen yang searah jarum jam (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Berdasarkan arah putaran, senyawa di atas berputar searah jarum jam sesuai dengan urutan prioritas substituen yang telah ditentukan. Jika arah putaran searah jarum jam, penamaan isomer adalah R. Adapun jika putaran berlawanan arah jarum jam, penamaan isomer adalah L. Dengan demikian, senyawa di atas memiliki enansiomer R yaitu (2R)-2-butanol.

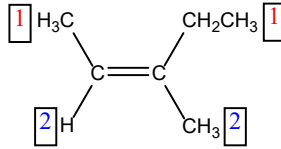
Selain pada penentuan nama enansiomer, aturan prioritas juga terdapat pada sejumlah konsep kimia organik. Penamaan isomer E (*entgegen*) dan Z (*zusammen*) juga memperhatikan prioritas tertentu seperti ditampilkan pada gambar berikut.



Gambar 10. Senyawa dengan isomer entgegen (E) (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada gambar di atas, apabila diletakkan sebuah cermin imajiner di tengah ikatan rangkap dua, akan terdapat dua sisi senyawa yang terdapat dua substituen. Seperti halnya pada penentuan enansiomer, penentuan prioritas berdasarkan Ar atau Mr substituen yang terikat pada atom karbon. Di sebelah kiri terdapat substituen metil dan hidrogen. Metil mendapat prioritas nomor satu karena memiliki Mr yang lebih besar daripada hidrogen yang mendapatkan prioritas nomor dua.

Di bagian kanan senyawa, gugus etil mendapatkan prioritas nomor satu dan gugus metil mendapat prioritas nomor dua. Jika atom karbon yang mengandung ikatan rangkap dua sama-sama mengikat substituen atom karbon, atom lain yang terikat pada atom karbon substituen tersebut yang menentukan. Dalam hal ini, atom karbon yang terikat langsung dengan karbon dengan ikatan rangkap dua mengikat karbon lain, sedangkan pada gugus metil mengikat tiga hidrogen, sehingga gugus etil mendapat prioritas lebih tinggi daripada metil. Jika substituen lebih tinggi berada pada sisi yang berlawanan, dinamakan isomer E. Adapun jika substituen dengan prioritas lebih tinggi terletak pada sisi yang sama, dinamakan isomer Z seperti ditampilkan pada gambar di bawah ini.



Gambar 11. Senyawa dengan isomer zusammen (Z) (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

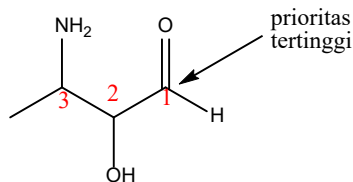
Aturan prioritas juga berlaku pada penamaan senyawa organik dengan gugus fungsi lebih dari satu. Urutan prioritas penamaan sejumlah gugus pada sebuah senyawa ditampilkan pada tabel berikut.

Tabel 1. Aturan prioritas penamaan gugus fungsi

	Gugus Fungsi	Nama
Prioritas penamaan meningkat	Asam karboksilat	Karboksi
	Ester	Alkoksikarbonil
	Amida	Amido
	Nitril	Siano
	Aldehid	Formil
	Keton	Okso
	Alkohol	Hidroksi
	Amina	Amino
	Alkuna	Alkunil
	Alkena	Alkenyl
	Alkana	Alkanil
	Eter	Alkoksi
	Halida	Halo

Sumber: (Smith, 2011)

Penerapan aturan prioritas pada tabel di atas dapat dilihat pada senyawa di bawah ini.



Gambar 12. Senyawa 3-amino-2-hidroksibutanal (Karya pribadi menggunakan aplikasi ChemDraw Professional 16.0)

Pada senyawa di atas, terdapat tiga gugus fungsi yaitu amina ($-\text{NH}_2$), alkohol ($-\text{OH}$), dan aldehyd ($-\text{CHO}$). Berdasarkan urutan prioritas, gugus aldehyd mendapatkan prioritas pertama diikuti alkohol dan amina berturut-turut pada prioritas kedua dan ketiga. Hasilnya senyawa utama di atas adalah aldehyd dengan gugus hidroksil dan amina pada nomor karbon dua dan tiga, sehingga nama senyawa tersebut adalah 3-amino-2-hidroksibutanal.

Sejumlah aturan prioritas yang melekat pada konsep kimia organik menunjukkan bahwa dalam penyelesaian masalah atau pengambilan keputusan dibutuhkan prioritas dan pertimbangan tertentu. Konsep penamaan enansiomer dan isomer ruang didasari oleh pertimbangan massa atom atau molekul relatif. Memprioritaskan massa atom atau molekul relatif yang besar mencerminkan adanya pengutamaan kepentingan yang lebih tinggi daripada kepentingan yang lebih rendah. Hal ini menggambarkan adanya aspek moderasi beragama di mana kepentingan yang lebih besar harus diutamakan daripada kepentingan yang lebih rendah atau kepentingan pribadi. Dengan demikian, ilmu penamaan senyawa organik dapat dijadikan sebagai sarana penyampai nilai moderasi *aulawiyah* (mengutamakan yang prioritas) agar siswa dan seseorang umumnya dapat memprioritaskan kepentingan yang bobotnya lebih besar terutama yang berkaitan dengan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi. Seperti halnya jika seorang dokter sedang bergegas menunaikan ibadah dan kemudian seorang pasien datang dengan kondisi gawat, dokter tersebut boleh menunda ibadahnya dan mengutamakan kepentingan pasien yang lebih besar dan prioritas (Agama RI, 2019).

Tabel Periodik Unsur yang Egaliter (Musawah) dan Toleran (Tasamuh)

Unsur kimia memiliki sifat kimia dan fisika yang unik. Sifat kimia adalah

sifat yang melibatkan perubahan struktur dan susunan dari atom-atom, sedangkan sifat fisika adalah sifat yang tidak melibatkan perubahan struktur dan susunan atom. Dari bermacam sifat unsur tersebut, disusunlah satu golongan unsur yang memiliki karakteristik mirip. Selain itu, dalam satu periode juga dapat dianalisis sifat keperiodikannya. Dari 118 unsur yang telah ditemukan, terdapat sejumlah unsur yang memiliki sifat unik dan berbeda dengan kebanyakan unsur lainnya. Unsur-unsur tersebut adalah raksa, brom, dan galium (compoundchem.com, 2019).

Unsur pertama yang memiliki keunikan adalah raksa. Raksa adalah satu-satunya unsur logam yang berbentuk cairan pada suhu ruang. Logam ini meleleh pada suhu 39°C. Sementara itu, satu-satunya unsur nonlogam yang berbentuk cairan pada suhu ruang adalah bromin. Artinya, hanya ada dua unsur yang berbentuk cairan pada suhu ruang. Raksa bersifat racun jika terhirup sebagai uap, namun tidak diserap sempurna oleh tubuh ketika memasuki pencernaan ataupun bersentuhan dengan kulit. Senyawa merkuri sering kali ditemukan dalam tubuh ikan dalam bentuk metilmerkuri. Senyawa ini tidak berbahaya dalam jumlah tertentu, namun dapat membahayakan wanita hamil, sehingga konsumsi ikan sedikit dikurangi. Secara umum, raksa dan persenyawaannya memiliki sifat beracun. Namun, raksa yang dipadu dengan logam lain dapat digunakan secara aman untuk menambal gigi.

Kedua adalah bromin (Br). Bromin sering digunakan untuk bahan tahan api dan sejarahnya digunakan dalam pewarna, sebab nama bromin berasal dari Bahasa Yunani 'bromos' yang memiliki arti "*stench*" yaitu berbau. Persenyawaan bromin yang digunakan dalam alat tahan api ditemukan pada sejumlah alat elektronik, plastik, pakaian, dan kain pelapis. Bahkan, pada tahun 2011, bahan tahan api yang mengandung bromin menguasai 20% dari total di pasaran, meskipun lambat laun mengalami penurunan akibat masalah kesehatan yang timbul. Bromin juga ditemukan pada zaman prasejarah sebagai pewarna alami, *Tyrian purple*. Senyawa ini diekstrak dari siput laut.

Ketiga adalah galium (Ga). Galium merupakan unsur unik lainnya yang sedikit berbeda sifat dalam satu golongannya. Galium memiliki titik leleh sedikit di atas 29,8°C, meskipun pada suhu ruang berbentuk padatan. Artinya, jika padatan galium diletakkan di atas telapak tangan, unsur ini akan perlahan meleleh. Sifat ini dimanfaatkan oleh para pesulap pada trik sendok hilang, sebab sendok yang digunakan terbuat dari galium. Di luar si-

fat uniknya, galium memiliki banyak kegunaan untuk sel surya, laser untuk membaca *Blu-ray discs*. Pada perkembangannya, senyawa galium nitrida digunakan untuk bahan LED untuk sejumlah TV, laptop, dan *smartphone*.

Tabel periodik unsur yang tetap menerima keberadaan unsur raksa, brom, dan galium, dengan karakteristik berbeda dengan kebanyakan unsur kimia lainnya menunjukkan nilai *musawah* (egaliter nondiskriminasi). Selain itu, nilai tasamuh (toleran) juga muncul dalam hal tidak mempermasalahkannya masing-masing golongan unsur terhadap perbedaan sifat fisik unsur raksa, brom, dan galium. Artinya, tabel periodik memiliki toleransi yang tinggi terhadap perbedaan sifat unsur yang muncul dan tidak menjadikannya sebagai sumber masalah. Dengan demikian, tabel periodik unsur kimia dapat dijadikan sarana menyampaikan nilai moderasi *musawah* dan tasamuh supaya mengajarkan siswa dan seseorang pada umumnya untuk mampu menerima perbedaan dalam berkehidupan masyarakat. Apalagi hidup di Indonesia yang memiliki keragaman sangat besar.

Simpulan

Terbatasnya sarana penyampai nilai moderasi memunculkan potensi nilai moderasi beragama disampaikan melalui ilmu-ilmu sains, khususnya kimia. Moderasi beragama dan ilmu kimia dapat saling terintegrasi dan terkoneksi melalui analogi-analogi konsep yang terdapat di dalamnya. Nilai-nilai moderasi beragama yang dapat disampaikan kepada pembelajar melalui ilmu kimia adalah: (1) syura yang dapat dikoneksikan dengan nilai musyawarah antara aturan oktet dan konsep muatan formal untuk menentukan kestabilan sebuah struktur senyawa kimia; (2) islah yang dapat dikoneksikan dengan nilai reformasi pada konsep reaksi penataan ulang senyawa organik untuk mencapai keadaan yang lebih stabil; (3) *tathawwur wa ibtikar* yang menunjukkan dinamisme dan inovasi ilmu kimia dalam menemukan unsur-unsur kimia terbaru untuk keperluan penelitian maupun kemaslahatan umat; (4) tawasut yang mencerminkan pengambilan jalan tengah pada konsep pembentukan senyawa ionik demi menghindari kondisi ekstrem untuk membentuk kondisi yang lebih stabil; (5) *tahadhdhur* dan iktidal yang merepresentasikan adab dan ketegasan dalam proses konversi satuan melalui perantara mol; (6) *aulawiyah* yang menggambarkan pengutamakan prioritas dalam penamaan senyawa organik dan isomernya; (7) *musawah* dan

tasamuh yang mencerminkan toleransi tanpa diskriminasi sifat unsur yang berbeda dalam tabel periodik unsur, serta (8) tawazun yang mewakili keseimbangan-keseimbangan dalam konsep kimia seperti pada atom, asam basa, dan reaksi reduksi oksidasi. Dengan demikian, ilmu kimia dapat dijadikan sebagai sarana menyampaikan nilai-nilai moderasi beragama. Menyampaikan nilai moderasi beragama melalui analogi dan integrasi ke dalam ilmu kimia dapat memberikan kebermaknaan yang lebih mendalam kepada siswa sesuai dengan teori *meaningful learning*. Oleh karena itu, saran kepada pendidik kimia, khususnya guru kimia. Karena ilmu kimia dapat menjadi sarana penyampai pesan nilai moderasi beragama yang dapat diintegrasikan pada materi mengajar dan disampaikan saat kegiatan belajar mengajar di kelas. Harapannya, nilai-nilai moderasi beragama dapat dikenal oleh siswa sejak dini, dalam hal ini siswa sekolah menengah atas. Saran serupa ditujukan kepada para dosen kimia yang diharapkan juga menjadi penyampai pesan moderasi beragama melalui kuliah kimia, sehingga mahasiswa tidak terjebak oleh organisasi luar kampus yang cenderung mengarah kepada radikalisme maupun ekstremisme. Potensi penelitian adalah perlunya menggalikan nilai-nilai moderasi pada ilmu-ilmu lain melalui pendekatan paradigma integrasi-interkoneksi.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. A. (2014). Religion, science and culture: An integrated, interconnected paradigm of science. *Al-Jami'ah*, 52(1), 175–203. <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.175-203>.
- Abdullah, Z. (2022). Menggalikan Nilai-Nilai Moderatisme Islam dalam Ilmu Biologi. *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains*, 4, 115–123.
- Afwadzki, B., & Miski, M. (2021). RELIGIOUS MODERATION IN INDONESIAN HIGHER EDUCATIONS: Literature Review. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 22(2), 203–231. <https://doi.org/10.18860/ua.v22i2.13446>.
- Agama RI, K. (2019). *Tanya Jawab Moderasi Beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Bahijah, I., Rahmatika, N., Ahmad, A., & Ishak, S. N. S. (2022). Kurikulum Pesantren Berbasis Sains di Pondok Pesantren Sains Salman Assalam: Sebagai Model Moderasi Agama dalam Pendidikan. *Jurnal Pendidikan Islam, Special Issue*, 81–89.
- Herman, M, Mawarnis, E. R., Ramadhani, D., & Herman, H. (2022). Pengembangan

- E-LKPD Berbantuan Augmented Reality Terintegrasi Nilai Keislaman pada Materi Larutan Elektrolit. *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan*, 4(5), 6991–7004. <https://edukatif.org/index.php/edukatif/article/view/3944>.
- Herman, Mimi. (2021). Integrasi dan Interkoneksi Ayat-Ayat Al-Quran dan Hadist dengan Ikatan Kimia. *Jurnal Education and Development*, 9(2), 317–327.
- Jamaluddin, J. (2022). Implementasi Moderasi Beragama di Tengah Multikulturalitas Indonesia (Analisis Kebijakan Implementatif pada Kementerian Agama). *AS-SALAM Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 7(1), 1–13. <https://journal.stai-yamisa.ac.id/index.php/assalam/issue/view/10>.
- Junaedi, E. (2019). Inilah Moderasi Beragama Perspektif Kemenag. *Harmoni*, 18(2), 182–186. <https://doi.org/10.32488/harmoni.v18i2.414>.
- Junaedi, E. (2022). Moderasi Beragama dalam Tinjauan Kritis Kebebasan Beragama. *Harmoni*, 21(2), 330–339.
- Kurniasari, D., Simponi, N. I., & Haqiqi, Arghob, K. (2019). Integrasi Nilai-Nilai Keislaman Pada Reaksi Redoks dan Elektrokimia Terhadap Rahasia Kekuatan Benteng Besi Iskandar Zulkarnain. *Walisono Journal of Chemistry*, 2(1), 26–39. <https://doi.org/10.21580/wjc.v3i1.3877>.
- Manshur, F. M., & Husni, H. (2020). Promoting Religious Moderation through Literary-based Learning: A Quasi-Experimental Study. *International Journal of Advanced Science and Technology*, 29(6), 5849–5855. <https://www.researchgate.net/publication/342776489>.
- Miles, M., & Huberman, A. (2014). *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. In *SAGE Publications, Inc.*
- Muhammad, R. (2021). Internalisasi Moderasi Beragama dalam Standar Kompetensi Kemandirian Peserta Didik. *Jurnal Ilmiah Al-Muttaqin*, 6(1), 98.
- Muslim, B., Ramli, M., & Nursarifah, U. (2021). Pengembangan Video Animasi Kimia Terintegrasi Keislaman pada Materi Struktur Atom. *Jambura Journal of Educational Chemistry*, 3(2), 47–52. <https://doi.org/10.34312/jjec.v3i2.11568>.
- Nayuf, H. (2022). Tradisi Makan Sirih Pinang Sebagai Model Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Di Kelurahan Niki-Niki, Kabupaten Timor Tengah Selatan – Ntt. In *Harmoni* (Vol. 21, Issue 2, pp 166–183). <https://doi.org/10.32488/harmoni.v21i2.591>.
- Nur, A., & Mukhlis, L. (2015). Konsep Wasathiyah dalam Al-Quran (Studi Komparatif antara Tafsir al-Tahrîr wa at-Tanwîr dan Aisar at-Tafâsîr). *An-Nur*, 4(2), 205–225. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Annur/article/view/2062>.

- Qurniati, D. (2021). Pengembangan Bahan Ajar Kimia Kontekstual Terintegrasi Keislaman. *Chemistry Education Practice*, 4(2), 186–193. <https://doi.org/10.29303/cep.v4i2.2535>.
- Rachmawati, R. (2020). Analisis Keterkaitan Standar Kompetensi Lulusan (SKL), Kompetensi Inti (KI), dan Kompetensi Dasar (KD) dalam Implementasi Kurikulum 2013. *Tatar Pasundan : Jurnal Diklat Keagamaan*, 12(34), 231–239. <https://doi.org/10.38075/tp.v12i34.73>.
- Shihab, M. Q. (2020). *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama* (Kedua). Lentera Hati.
- Siregar, P. (2014). Integrasi Ilmu-Ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah. *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 38(2), 335–354. <http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/66>.
- Smith, J. G. (2011). *Organic Chemistry Third Edition* (Third Edit). The McGraw-Hill Companies.
- Sri Wahyuni, T. (2019). Pengembangan Buku Ajar Matakuliah Biokimia Berintegrasi dengan Nilai-Nilai Sains dalam Al-Qur'an. *Jurnal Zarah*, 7(1), 1–6.
- Zain, Z., & Vebrianto, R. (2017). Integrasi Keilmuan Sains dan Islam dalam Proses Pembelajaran Rumpun Ipa. *Seminar Nasional Teknologi Informasi Komunikasi Dan Industri*, 0(0), 703–708. <http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/SNTIKI/article/view/3198>.
- Zed, M. (2014). Metode Penelitian Kepustakaan. In *Yayasan Obor Indonesia*.

Sumber Media Online

<https://www.compoundchem.com/archives/>.

Aksiologi, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, dan Moderasi: Moralitas dalam Pemikiran Sa'īd Al-Nūrsī tentang Hubungan Antarumat Beragama¹

Muhammad Abdul Aziz

Pendahuluan

Jika ekstremisme diartikan sebagai buah dari cara pandang yang cenderung parsial, dengan sendirinya dapat dikatakan bahwa salah satu akar dari fenomena ekstremisme dalam beragama adalah absennya pemahaman dan penafsiran yang komprehensif dan holistik terhadap teks keagamaan itu sendiri. Sebagai contoh, dalam hal hubungan antaragama, tidak sedikit dari saudara sesama umat Islam yang memahami hadis *riddah*, yaitu “siapa saja yang mengganti agamanya maka bunuhlah” (*Hadith - Crimes (Qi-*

1 Artikel ini telah dipresentasikan dalam forum (tanpa *proceeding*) *The Association for Aqeedah and Islamic Philosophy International Conference (AAFI)* yang diadakan oleh Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra dan beberapa institusi pendidikan lain di Komplek Senayan, Jakarta, pada 15 - 16 Maret 2023.

sas or Retaliation) - *Bulugh al-Maram - Sunnah.Com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad* (صلى الله عليه و سلم), nd) sebagaimana hanya yang terungkap oleh teksnya. Artinya, siapa saja dari umat Islam yang keluar dari agamanya maka dibolehkan bagi kita untuk membunuhnya.

Satu hal yang sebenarnya perlu diapresiasi adalah semangat keberagaman saudara-saudara kita tersebut. Secara sekilas dapat ditangkap bahwa mereka sebenarnya ingin melaksanakan ajaran Islam sesuai dengan apa yang digariskan oleh Al-Qur'an dan yang kemudian diperinci oleh hadis Rasulullah saw. Apalagi ketika hadis *riddah* tersebut, yang ternyata bahkan berstatus sahih, sedemikian jelas menyatakan atau bahkan bernada memerintahkan untuk membunuh umat Islam yang meninggalkan agamanya, dengan berbekal pengetahuan yang mereka punya atau pemahaman yang didapat dari, atau ditanamkan oleh, orang-orang yang mengelilinginya; perintah membunuh tersebut ingin segera mereka laksanakan dengan sungguh-sungguh.

Fenomena pemahaman terhadap suatu teks agama hanya berkuat pada dimensi tekstual sebenarnya dapat digolongkan kepada sikap ekstremisme. Demikian sebab kondisi tersebut tidak cukup merepresentasikan beragam dimensi yang semestinya diikutsertakan dalam membentuk kesimpulan dari pemikiran tersebut. Yang terjadi akhirnya adalah apa yang disebut dan diuraikan dengan cukup komprehensif oleh Abdul Hamid Abu Sulayman dalam bukunya *The Crisis in the Muslim Mind* (Abdul Hamid Abu Sulayman, 1993).

Betapa pun demikian, penulis sendiri tidak seberapa yakin bahwa pemahaman ini dianut oleh sebagian besar umat Islam. Salah satu sebabnya adalah hati nurani kita sendiri sebagai manusia yang dengan begitu saja seakan menahan kita untuk menyetujui dan/atau bahkan melaksanakan pendapat tersebut. Hati nurani tersebut seakan ingin mengatakan: apakah hanya karena berbeda agama lantas hal tersebut mengizinkan kita untuk saling membunuh? Apalagi jika dihadapkan pada hukum positif yang berlaku di Indonesia. Dengan dasarnya yang memperlakukan setiap orang sama di depan hukum, tanpa memandang perbedaan agama dan budaya, kita sebagai warga negara yang baik jelas akan menjauhi sikap saling membunuh tersebut dengan alasan perbedaan agama.

Sebenarnya, argumen untuk menolak pandangan ekstrem tersebut tidak

hanya bersumber dari nurani dan hukum positif yang berlaku di Indonesia, namun agama Islam itu sendiri sesungguhnya jauh bahkan tidak mungkin membenarkan pandangan dan tindakan ekstrem di atas. Sebagaimana diketahui bahwa al-Baqarah 256 menyatakan "*lā ikrāha fī al-dīn*", yaitu bahwa sama sekali tidak ada paksaan dalam beragama. Meski ayat ini tidak lantas berimplikasi pada penyamaan semua agama secara teologis (*taswiyah al-adyān al-'aqā'idīyyah*), agama Islam sedari awal memang tidak pernah memaksa setiap anak manusia untuk memeluknya. Sebagaimana terefleksikan oleh makna kata *islām* itu sendiri yang berarti *penyerahan atau kereleaan diri*, keyakinan dan dedikasi atas ajaran Islam bertumpu pada kerelaan dan ketulusan; dan karena itu sama sekali bukan paksaan.

Fenomena disparitas antara parsialitas yang berujung pada ekstremisme pemahaman terhadap Islam dan asumsi dasar yang mengatakan bahwa Islam itu sendiri agama yang memang harus dipahami secara holistik sehingga melahirkan cinta dan kasih sayang di tengah masyarakat, yang kemudian disebut oleh Abdul Hamid Abu Sulayman sebagai krisis pemikiran seorang muslim. Dalam berbagai karyanya seperti *The Crisis in the Muslim Mind* (Abdul Hamid Abu Sulayman, 1993), *Chastising Women: A Means to Resolve Marital Problems?* (A. A. AbuSulayman, 2013), dan *The Islamic Theory of International Relations: Its Relevance, Past and Present* (A. A. AbuSulayman, 1973), ia menuturkan dan memberi contoh betapa bentuk pemahaman parsial seperti ini telah membawa petaka yang demikian parah dalam tubuh umat Islam. Kegagalan untuk menyinkronkan antara teks dan roh terdalam dari ajaran agama yang dianutnya menjadi umat Islam berpikiran sempit, cenderung apologetis, dan mempunyai kepribadian mental terkepung (*besieged mentality*) yang ini semuanya pada akhirnya menempatkan mereka pada posisi terbelakang dan bahkan menjadi bulan-bulanan umat lain.

Jika benar ini yang terjadi, dengan menyadari bunyi, intonasi, dan status hadis *riddah* sebagaimana disebutkan di atas, satu pertanyaan dapat kita tarik: bagaimana mungkin sebuah hadis sahih ternyata bertentangan dengan salah satu prinsip dasar dalam Al-Qur'an: kebebasan beragama? Jika jelas Al-Qur'an memang posisinya lebih tinggi, bagaimana sebenarnya pemahaman yang sejati terhadap hadis tersebut?

Di sinilah terletak arti penting apa yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah* dan

moderasi yang keduanya merupakan penyokong utama aksiologi ajaran Islam. Apa yang disebut aksiologi di sini adalah moralitas ajaran agama tersebut. Artinya, berbagai aturan hukum dan etika yang demikian beragam dan di dalam batang tubuh ajaran Islam sesungguhnya berangkat dan bergerak bersama-sama untuk menuju realisasi nilai moral tersebut. Karena itu, pemahaman tekstual dan kontekstual yang merupakan penyokong beragam aturan tersebut sebenarnya tidak boleh bertentangan dengan tujuan utama yaitu nilai moral tersebut. Pada titik ini, penulis dapat menganalisis bahwa yang tampak absen atau belum diperhatikan dengan sungguh-sungguh oleh saudara-saudara sesama umat Islam di atas adalah aspek filosofis dari ajaran Islam itu sendiri, yaitu aspek terakhir dari trilogi pembahasan dalam filsafat ilmu: aksiologi.

Berdasarkan celah permasalahan tersebut, penelitian ini akan mencoba untuk menemukan, memahami, membahas, dan merekomendasikan moralitas pemikiran yang dipraktikkan oleh Sa'īd al-Nūrsī di sepanjang kehidupan intelektual dan sosialnya. Untuk tujuan ini, sebagai landasan berpikir, penulis akan mencoba menyajikan urgensi aksiologi dalam lanskap pemikiran filsafat ilmu, menghubungkannya dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang di dalamnya meniscayakan sikap moderasi, untuk selanjutnya memberikan contoh hal tersebut melalui pengalaman sosiointelektual Sa'īd al-Nūrsī. Yang menarik adalah bahwa apa yang pernah muncul pada beberapa tahun belakangan ini di Indonesia, yaitu tentang pro dan kontra pemimpin nonmuslim berikut panggilan 'kafir' terhadap umat agama lain, ternyata sudah dibahas oleh al-Nūrsī setidaknya sejak sekitar 60 tahun yang lalu. Dua studi kasus inilah yang akan menjadikan pembahasan pada artikel ini akan lebih fokus dan mengerucut.

Sebenarnya kajian tentang Sa'īd al-Nūrsī sudah banyak dilakukan oleh para sarjana muslim, baik dari kalangan akademisi Indonesia maupun global. Di antara yang bisa disebutkan di sini adalah *Sa'īd al-Nūrsī's Teachings on the People of the Book: A Case Study of Islamic Social Policy in the Early Twentieth Century* yang ditulis oleh Zeki Saritoprak, orang Turki yang kini sedang mengajar di sebuah universitas di Amerika Serikat (Saritoprak, 2000). *Dakwah Lintas Iman Sebagai Upaya Harmonisasi Agama: Studi Dakwah Lintas Iman Perspektif Said Nursi* yang ditulis oleh Khoirul Hadi al-Asyari juga patut dipertimbangkan (al-Asyari, 2017). Termasuk juga artikel yang

ditulis oleh David R. Law berjudul *The Prophethood of Jesus and Religious Inclusivism in Nursi's Risale-i Nur* (Law, 2017) dan *Maqāshid al-Qurān Perspektif Badi'uzzaman Sa'īd Nursi* oleh Ummu Salamah (Salamah, 2019). Meski demikian, hanya dengan pengamatan sekilas, tampak bahwa dari sekian artikel dan tesis tersebut, belum ada yang mencoba untuk mengaitkan pemikiran Sa'īd al-Nūrsī dengan tiga variabel sekaligus yaitu aksiologi yang merupakan bidang filsafat ilmu, *maqāshid al-sharī'ah* bidang syariah, dan moderasi dalam bidang tafsir. Melihat celah ini, kehadiran penelitian ini—yang mengeksplorasi empat variabel di atas—dirasa begitu penting.

Artikel yang ada di hadapan Pembaca ini termasuk penelitian kualitatif. Demikian karena pola penalaran yang digunakan di dalamnya bersifat induktif, yaitu, pertama, menangkap fenomena pemikiran dalam tubuh umat Islam di mana pemikiran sebagian mereka, dalam batas tertentu, bisa dikategorikan sebagai ekstremisme. Ekstremisme tersebut muncul karena pemahaman mereka terhadap teks agama cenderung parsial sehingga tidak lagi merepresentasikan prinsip *maqāshid al-sharī'ah* termasuk di dalamnya moderasi yang meniscayakan komprehensivitas dan kesempurnaan.

Disebut induktif juga karena artikel ini, kedua, menindaklanjuti fenomena tersebut dengan menemukan dimensi teoretis apa yang sesungguhnya absen di dalamnya. Dengan teori *maqāshid al-sharī'ah*, dapat dinyatakan bahwa kepingan yang hilang dari ekstremitas pemikiran tersebut adalah dimensi aksiologis yang sejatinya merupakan terminal akhir dari tahapan sebuah ilmu, pemikiran, atau kegiatan. Penulis selanjutnya berusaha mengeksplorasi dimensi aksiologis tersebut melalui pengalaman intelektual Sa'īd al-Nūrsī, seorang reformis Abad 20 dari Turki. Dengan pola ini, tampak gerakan penalaran yang digunakan dalam artikel ini bersifat dari khusus ke umum yang karena itulah disebut induktif.

Adapun terkait data penelitian, selain bersumber dari sumber kepustakaan, ia diambil juga dari wawancara dengan salah satu dosen di perguruan tinggi yang diasumsikan merepresentasikan saudara-saudara umat Islam yang diasumsikan mempunyai pemikiran parsial.

Aksiologi dalam Filsafat Ilmu

Aksiologi adalah bagian dari filsafat ilmu yang mempelajari tentang etika dan estetika. Etika berkaitan dengan nilai keindahan pada perilaku manusia.

Sementara estetika merupakan nilai keindahan yang berada sebuah karya seni. Sebuah etika dapat dipandang dengan sendirinya mengandung unsur estetika. Sederhananya, sesuatu disebut etis jika ia baik dan tidak etis jika ia buruk. Sementara sesuatu disebut estetis jika ia memang indah dan disebut tidak estetis jika memang tidak memenuhi unsur keindahan. Pada dasarnya, hukum yang ada ini diambil dari sekumpulan nilai moral. Sebagai contoh, Pancasila merupakan nilai moral yang darinya dibangun berbagai jenis undang-undang. Sebagaimana juga Al-Qur'an yang merupakan sumber moral dari bahkan semua jenis undang-undang yang diadopsi oleh negara atau lembaga sosial di dunia ini. Meski demikian, permasalahannya adalah apakah semua orang dari berbagai suku dan kebudayaan ini sama penilaiannya tentang apa yang disebut moral tersebut? Sebagai contoh, tentang LGBT, jika dilihat dari perspektif moral; apakah benar jika dikatakan semua jenis bangsa dan suku di dunia ini mempunyai pandangan moral yang sama terhadapnya, baik menerimanya atau menolaknya?

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa aksiologi termasuk bagian yang tidak terpisahkan dalam pembahasan filsafat ilmu, baik di Barat maupun Islam. Meski demikian, pertanyaan yang perlu dijelaskan di sini adalah apakah nilai moral dalam aksiologi tersebut lantas sama antara keduanya? Berangkat dari pertanyaan ini, bagian selanjutnya dari artikel ini akan membahas bagaimana Islam menyistamkan mekanisme penentuan sebuah nilai agar ia bisa disebut representasi ajaran Islam. Untuk pembahasan ini, kita tidak akan bisa melepaskan diri apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* dan *wasatīyyah*.

Aksiologi, Maqāṣid al-sharī'ah, dan Moderasi

Jika aksiologi berkaitan dengan aspek teologis, yaitu nilai moral yang ada dalam hukum dan ajaran Islam pada umumnya, dapat dinyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* berikut moderasi sebagai penjabarannya adalah penjelasan dari aksiologi tersebut. Para sarjana sepakat bahwa ajaran Islam tidak hanya menyangkut aspek formalitas, namun tidak kalah pentingnya adalah ia juga sangat menekankan substansi yang dikandung oleh formalitas tersebut. Bahkan dalam banyak kasus, substansi jauh lebih penting dari pada hanya formalitas.

Setelah jelas apa yang dimaksud sebagai aksiologi, maka selanjutnya

pada bagian ini kita akan mengulas kaitan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan moderasi. Jika *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan penyarian hukum atau apa pun ketetapan Allah Swt, sementara *wasatīyyah* adalah sikap pertengahan, lalu apa sesungguhnya relasi antara keduanya?

Untuk menjawab pertanyaan ini, terlebih dahulu kita harus menelisik apa makna terdalam dari kedua istilah tersebut di atas. Menurut Ibn 'Āshūr, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan dan hikmah (*al-ma'āni wa al-ḥikam*) yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dalam segala atau sebagian besar hukum-Nya (Ibn 'Āshūr, 2006, p 71). Meski kedua istilah sering digunakan bergantian (*interchangeably*) Beberapa sarjana seperti Hashim Kamali (2012, pp 4–5) memperdalam analisis bahwa perbedaan antara tujuan dan hikmah itu sendiri adalah bahwa tujuan harus dicapai terlebih dahulu agar kemudian tercapai hikmah. Dalam pengertian yang lebih sederhana, dengan contoh sebuah penelitian, tujuan penelitian harus tercapai terlebih dahulu karena ia bersifat internal dan cenderung definitif (*muḥḍabīṭ*); sementara hikmah adalah fungsi yang bisa dicapai kemudian karena ia lebih bersifat eksternal dan cenderung tidak definitif (*ghayr muḥḍabīṭ*). Salat berjemaah, sebagaimana diungkap oleh Ali Ahmad al-Jurjawi (al-Jurjāwī, 1997, pp 87–88), tujuannya adalah untuk melaksanakan perintah berjemaah dalam salat sehingga mendapat rida Allah Swt. Namun, dalam cakupan yang lebih detail, fungsi salat berjemaah itu sendiri mencakup banyak hal di antaranya adalah mempererat tali silaturahmi. Yang pertama adalah esensial, sementara yang kedua adalah sekunder. Secara umum, para sarjana berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri sesungguhnya bertumpu pada gerakan *triple movement*, yaitu *up-to-bottom*, *bottom-to-up*, dan kembali pada *up-to-bottom*. Yang pertama berarti penciptaan manusia, ibadah yang merupakan tujuan penciptaan manusia, dan kesejahteraan sosial yang merupakan implikasi dari ibadah tersebut.

Wasatīyyah bermakna setidaknya dua hal: pertengahan dan kesempurnaan (al-Mawḍūdī, 1988, p 186). Sesuatu yang ada di tengah memang cenderung melahirkan kesempurnaan. Sebagaimana dinyatakan oleh Quraish Shihab (Shihab, 2005), bahwa sebagai seorang wasit dalam sebuah pertandingan, sebagai contoh, ia jelas harus berdiri di tengah untuk mampu melahirkan keputusan yang sempurna. Ketika ia berdiri di pinggir, hal tersebut akan menjadikannya rentan bertindak ekstrem yang akhirnya berujung

pada ketidakadilan. Kenyataannya, bagi seorang yang berdiri di pinggir, ia tidak akan mampu melihat orang sekelilingnya dengan pandangan yang cukup representatif dan adil. Yang satu kelihatan akan sangat jelas sementara yang lainnya terlihat amat runyam. Hal ini juga terlihat dalam analogi yang diberikan oleh Hashim Kamali (2015, p 9), bahwa jika usia muda berada di tengah dalam perjalanan hidup seorang manusia, sebagaimana yang kita tahu dan rasakan, jelas usia muda merupakan tempat beragam jenis kesempurnaan hidup, baik fisik dan psikologis. Sebagaimana juga waktu siang yang terletak di pertengahan dalam perjalanan matahari dari pagi hingga sore hari, waktu siang adalah tempat di mana kesempurnaan sinar matahari terpancar. Dari sini jelas bahwa *wasatiyyah* itu sendiri merepresentasikan sikap tengah dan kesempurnaan.

Kesempurnaan tersebut sesungguhnya tidak hanya bisa dicapai dengan berposisi di tengah. Namun, lebih jauh lagi, juga bisa dicapai dengan sikap komprehensif yang dalam hal ini direpresentasikan oleh *maqāṣid al-sharī'ah*. Demikian sebab *maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan di mana segala aturan dan hukum yang dilahirkan atau berada di bawah *maqāṣid al-sharī'ah* itu harus berlaku dan bergerak untuk dan kepada satu tujuan yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Konsekuensinya, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qayyim (2002, p 337), sebuah hukum, jika tidak merepresentasikan *maqāṣid al-sharī'ah*, harus dibatalkan.

Pada titik ini, *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi satu tahapan terakhir yang akan menyortir dan menguji apakah suatu hukum itu sudah sesuai dengan tujuan itu sendiri. Sebagai contoh adalah jika al-Maidah itu hanya dimaknai parsial, hal tersebut akan menggiring kepada sikap yang dapat digolongkan kepada sikap ekstrem yaitu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai sepenuhnya orang lain yang seakan harus dianggap musuh dan tidak layak untuk diajak berkomunikasi. Kesimpulan yang bisa ditarik dalam hal ini adalah bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* yang berorientasi pada komprehensivitas pemahaman harus diurututamakan agar pemahaman itu lahir tidak berdasarkan para cara pandangan parsial, namun integral.

Yang penting untuk diperhatikan di sini adalah bahwa meski Islam mengandung nilai moral sebagaimana terkandung dalam *maqāṣid al-sharī'ah* yang bersifat universal tersebut, Islam tidak membiarkan nilai-nilai tersebut tanpa aturan. Untuk itu, para sarjana sudah merumuskan peranti dan

mekanisme aturan tersebut. Di antaranya adalah teori gradasi makna yang terefleksikan dalam dua konsep pemaknaan suatu kata, yaitu dari segi keumuman dan kejelasannya. Yang pertama mengandung empat jenis, yaitu khas (yang terdiri *muṭlaq*, *muqayyad*, *amr*, dan *nahy*), *‘ām*, *mushtarak*, dan *mu’awwal*. Yang kedua terdiri dari *zāhir*, *naṣṣ*, *mufassar*, dan *muḥkam*. Sekilas, kedua konsep tersebut merefleksikan dan mencakup komprehensivitas cakupan makna sebuah kata yang berpondar dan bergradasi dari yang spesifik, umum, hingga yang interpretatif (al-Zuhaylī, 1986, pp 349–355).

Moralitas Pemikiran Sa’id al-Nūrsī dalam Hubungan Antaragama

Fungsi nilai moral dalam epistemologi ajaran Islam bertindak sebagai palang pintu terakhir untuk menyeleksi semua aturan legal dan etik yang bergerak bersama-sama menuju realisasi nilai moral tersebut. Selain yang dikenal sebagai *al-dharuriyyat al-khams* seperti yang disebutkan di atas, di antara yang dapat dicontohkan dari nilai moral tersebut adalah keadilan (*‘adl*), kejujuran (*ṣidq*), persamaan (*musāwāh*), persaudaraan (*ukhuwwah*), dan kemuliaan (*karāmah*) (al-Zuhaylī, 1986, p 323). Validitas semua nilai ini tidak saja diakui oleh umat Islam, sebagaimana diungkap oleh al-Shāṭibī (1997, p 20), namun juga oleh setiap orang yang bernama manusia apa pun latar belakang agamanya. Aspek universalitas inilah yang kemudian agaknya menjadikan apa yang disebut *muḥkām* tersebut rawan untuk ditafsirkan. Jika orang Islam mempunyai definisi tertentu tentang keadilan, orang di Eropa atau Amerika juga memiliki definisi keadilan versi mereka sendiri. Subjektivitas ini terjadi juga pada nilai-nilai lainnya seperti persaudaraan dan kemuliaan.

Berangkat dari sini, para sarjana muslim kemudian menetapkan satu perangkat metodologis tentang bagaimana mengobjektifikasikan nilai-nilai yang universal tersebut agar menjadi seobjektif mungkin dan kiranya sesuai dengan apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh Tuhan. Dalam konteks artikel ini, perangkat tersebut adalah apa yang sudah diuraikan di atas yang kemudian disebut sebagai teori gradasi makna (*naẓariyyat dilālat al-ma’nā*). Pada bagian ini, kita akan melihat sejauh mana sistem gradasi makna tersebut akan bekerja terutama dalam dua kasus yang merupakan pengalaman intelektual Sa’id al-Nūrsī sebagaimana yang akan diuraikan di bawah ini.

Sang Moralis dari Turki

Sa'īd al-Nūrsī dilahirkan di Desa Nurs, Anatolia Timur, pada 1876 M dengan nama asli 'Said'. Dengan dilahirkan di daerah Nurs itulah kemudian ia mendapatkan gelar al-Nūrsī, yang berarti seseorang yang berasal dari Nurs. Ia merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara dari seorang ibu bernama Nuriyah (al-Nūrsī, 2004, pp 58–59). Sang ibu dikenal sebagai seorang ahli wudu, sementara ayahnya adalah seorang pengamal tarekat Naqsabandiyah. Disebutkan dalam *al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Jadīd*, bahwa sang ayah, dengan posisi dan kapasitasnya sebagai seorang sufi, dikenal sebagai seorang yang sangat menjaga diri dari keharaman. Hal tersebut tidak hanya berlaku bagi rezeki yang akan dimakan anak-anaknya, namun bahkan untuk hewan-hewan piaraannya. Dari sini, tidak mengherankan jika kemudian sang anak lahir, tumbuh, dan berkembang menjadi juga seorang sufi sebagaimana ayahnya. Bahkan perkembangan sang anak melebihi sang ayah di mana yang pertama tidak hanya berhasil menjadi seorang tokoh tingkat nasional, namun juga internasional (Ja'far, 2007, pp 725–726). Dengan kontribusi yang diberikan, sang anak pada akhirnya menjadi seorang pembaharu, salah satu sarjana muslim paling diperhitungkan pada Abad 20.

Selain faktor internal, popularitas al-Nūrsī sesungguhnya juga didukung oleh tantangan yang datang pada masanya. Dalam catatan Ihsān Qāsim al-Şālihī (2010, p 14), disebutkan bahwa al-Nūrsī hidup pada dua masa kesultanan yaitu Sultan Murad V dan Sultan 'Abd al-Ĥāmid II. Pada masa ini, Turki berada di ambang kehancuran yang akumulasinya dapat dilihat pada jatuhnya kekuasaan Turki Utsmani pada 1924 kepada Barat. Kehancuran itu bukan saja diakibatkan oleh lemahnya pertahanan negara, namun karena orang Turki sendiri sudah mengalami kehilangan identitas dan nilai moral dengan semakin masifnya ideologi luar negara yang masuk tanpa ada proses filterisasi dan adaptasi dengan karakter bangsanya sendiri. Mereka tidak cukup mampu lagi menangkap roh dari ajaran agama yang mereka anut. Celah intelektual inilah yang kemudian diisi oleh al-Nūrsī dengan ajaran dan gerakan reformasi sosial keagamaannya.

Sebagai seorang sarjana muslim, ia berupaya untuk menyadarkan bangsa Turki terutama umat Islam tentang arti penting paradigma moderat dan integral, yaitu bagaimana memahami ajaran Islam secara benar dan holistik, mengukuhkan, dan mengimplementasikannya dalam kehidupan indi-

vidu, sosial, dan kenegaraan, sehingga dengan langkah demikian terbukti bahwa ajaran Islam mampu berkembang dan beradaptasi dengan zaman. Untuk merealisasikan tujuan ini, ia menyerukan umat Islam untuk tidak hanya memahami ilmu-ilmu agama (*'ulūm naqliyyah*), tetapi juga ilmu yang berparadigma sains (*'ulūm 'aqliyyah*) (Yucel, 2017). Sebagai seorang nasionalis, anak bangsa yang dilahirkan dalam masyarakat yang multikultur, ia juga menyerukan prinsip moderasi, yaitu persatuan dan kolaborasi antara umat Islam dan umat agama lain terutama Kristen dan Yahudi demi menahan arus laju ateisme demi pembangunan negara dan bangsa (Saritoprak, 2000).

Panggilan 'Kafir' dalam Kehidupan Sosial

Dalam konteks hubungan antarumat beragama, salah satu yang diserukan oleh al-Nūrsī adalah agar umat Islam tidak memanggil saudara sebangsa mereka yang berasal dari umat Kristen dan Yahudi dengan panggilan 'kafir'. Seruan ini ia gaungkan untuk dilaksanakan umat Islam di Turki ketika mereka membangun hubungan sosial dengan umat agama lain. Menariknya, fenomena yang sama ternyata berlaku di Indonesia beberapa tahun terakhir.

Pada 2019, Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) mengadakan Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Konferensi Besar Nahdlatul Ulama di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo, Kota Banjar, Jawa Barat. Salah satu keputusan yang dihasilkan adalah penghapusan istilah 'kafir' menjadi '*muwathin*' dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara (Mari Hargai Keputusan NU dan Hentikan Polemik Istilah Kafir, 2019). Keputusan ini sejatinya merupakan kelanjutan dari pembahasan dalam materi yang sama yang diadakan pada 1930. Yang membedakan adalah yang lebih dahulu diadakan dalam konteks teologis; sementara yang terakhir ini dalam konteks kebangsaan. Keputusan yang terakhir ini dirasa penting dikeluarkan mengingat akhir-akhir ini muncul ketegangan antara sebagian kecil umat Islam dengan umat agama lain dengan salah satu isu yang dibicarakan adalah tentang adanya panggilan 'kafir' di ruang publik terhadap umat selain agama Islam. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah setiap orang lain agama layak kita panggil kafir hanya karena berdasarkan fakta bahwa Al-Qur'an pun menggunakan panggilan tersebut dalam surat al-Bayyinah ayat 6? Bagaimana seharusnya kita memahami panggilan 'kafir' dalam surat

al-Bayyinah ayat 6 tersebut?

Pertanyaan:

Should Muslims call Christians and Jews kafir (infidel)? There are verses in the Qur'an which refer to some of them in fact with the term kufr (infidelity) (Q.98:6). Why should we not call someone who is kafir a kafir?

Jawaban al-Nürsī:

[You don't do this, just] as you don't call someone who is blind, 'O Blind one' [yā kāfir]! There is torture [and harm] in this term, and torturing a dhimm is prohibited according to the Prophet of Islam, who says: 'Whoever tortures a dhimm, I am his prosecutor on the Day of Judgement ... Secondly, the term kāfir has two meanings. The first and most common one [refers to the] irreligious person, who denies the existence of God. In terms of this meaning, we do not have the right to call the People of the Book kāfir. The second meaning is one who denies the prophethood of the prophet of Islam. In this case, we can call them kāfir, and they are pleased with it in this sense. But, since the first meaning is the most common one, it became a word of torture, hurt and debasement for them. In addition to these reasons, we do not have to mix the circle of human relations with the circle of beliefs" (Saritoprak, 2000, p. 328).

Pertanyaan:

Haruskah seorang muslim memanggil orang-orang Kristen dan Yahudi dengan sebutan 'kafir'? Jelas bahwa dalam Al-Qur'an ada al-Bayyinah ayat 6 yang mengasosiasikan sebagian dari mereka dengan sebutan kafir. Mengapa lantas kita tidak boleh menyebut seorang yang memang kafir dengan sebutan 'kafir'?

Jawaban:

[Jangan lakukan ini!] sebagaimana kamu tidak akan memanggil orang

yang buta dengan panggilan ‘wahai sang buta’. Panggilan seperti itu adalah sebuah penganiayaan dan jelas sangat berbahaya, sementara penganiayaan terhadap orang zimi dalam agama kita jelas sebuah larangan. Rasulullah SAW telah bersabda ‘siapa saja yang melukai seorang zimi, maka saya akan menuntutnya di Hari Kiamat. Alasan yang kedua, kata ‘*kafir*’ sendiri sebenarnya memiliki dua arti. Pertama, dan ini yang berlaku secara umum [dalam Al-Qur’an], adalah mereka yang tidak beragama, yang tidak mengakui adanya Tuhan. Pada titik ini, kita tidak berhak untuk menyebut ahli kitab sebagai kafir. Makna kedua merujuk pada orang yang tidak mempercayai Rasulullah SAW yang merupakan nabi umat Islam. Di sini, sebenarnya mereka ahli kitab tidak keberatan dengan istilah tersebut. Namun, karena kata kafir sendiri [dalam Al-Qur’an] sebenarnya lebih banyak merujuk pada orang-orang ateis, panggilan tersebut [kepada semua ahli kitab] akan sangat melukai perasaan mereka. Selain alasan tersebut, kita memang sudah seharusnya tidak mencampuradukkan kehidupan sosial dengan keyakinan dalam beragama.”

Al-Nürsî termasuk salah seorang tokoh yang demikian tekun dalam mempromosikan hubungan persaudaraan di antara warga negara Turki terutama antara umat Islam dan Kristen serta sebagian kecil Yahudi. Hal ini ia maksudkan untuk menangkal apa yang ia sebut sebagai ‘serangan dari utara’ yang merupakan orang-orang ateis. Pada konteks ini, setidaknya kita bisa melihat urgensi dan alasan mengapa al-Nürsî melarang memanggil orang-orang Kristen dan Yahudi dengan panggilan ‘*kafir*’, yaitu demi alasan stabilitas sosiopolitik Turki pada masa itu. Hal ini ia ungkapkan dalam nasihatnya bahwa dalam pergaulan atau kehidupan bernegara, umat Islam seharusnya tidak mencampuradukkan antara pilihan keagamaan seseorang dengan kehidupan sosialnya.

Yang tidak kalah pentingnya dalam hal ini adalah kenyataan bahwa Tuhan telah memberikan kebebasan—yang bertanggung jawab—kepada seluruh umat manusia untuk memilih satu di antara dua jalan: keimanan dan kekufuran atau kebaikan dan keburukan. Dengan bekal akal yang dikaruniakan kepada mereka, setiap pilihan akan mempunyai konsekuensi masing-masing. Di sini kita bisa mencatat arti penting kebebasan beragama

sebagai sebuah nilai dasar yang dikaruniakan Tuhan kepada manusia sebagaimana ditegaskan oleh al-Baqarah 256; *lā ikrāha fī al-dīn*. Kebebasan inilah yang, menurut penulis, bisa disebut masuk dalam rangkaian *al-muḥkam*, yaitu nilai moral universal yang diperuntukkan bagi setiap anak manusia. Maka, dalam kehidupan sosial kenegaraan, kebebasan ini harus diperhatikan dan dihormati yang mana salah satu caranya adalah tidak menyebut mereka ‘kafir’ di ruang publik. Jika kemudian pemahaman tekstual ini masih dilakukan, sikap tersebut sesungguhnya telah meninggalkan salah satu aspek dari prinsip *maqāṣid al-sharī‘ah* yaitu kebebasan, yang dengan sendirinya tidak lagi mencerminkan moderasi dalam beragama.

Pertemanan dengan Orang Kafir

Selain isu panggilan ‘kafir’ di atas, al-Nūrsī juga merespons surat al-Maidah 51 yang berbunyi “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kalian jadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman dekat kalian.” Sebagaimana di atas, fenomena yang dilukiskan oleh ayat ini pun terjadi di Indonesia, yaitu ketika mereka berpolemik tentang boleh atau tidaknya umat Islam untuk memilih seorang pemimpin dari kalangan nonmuslim (NU, 2016). Meski demikian, artikel ini tidak akan secara spesifik membahas isu pertemanan dengan orang kafir ini dalam konteks kepemimpinan; namun lebih dalam batasan yang lebih umum. Berikut komentar yang diberikan oleh al-Nūrsī terkait hal ini:

Pertanyaan:

There is a prohibition against friendship with Christians and Jews. For God says: “O ye who believe! Take not the Jews and Christians for friends.”

Jawaban

First, there should have been a definite implication, as it should have definite form. Thus, there is a way for there to be various possible meanings and interpretations. For the qur’anic prohibition is not ām [a general rule applicable to all and not to be contradicted], but muthlaq [the

laws that are controlled]. [In this instance], time is a prominent interpreter. If it puts a limitation on the verse, nobody would object to it.

Also, if the judgement is based on a derivative form of the word, the meaning of the infinitive would show the reason of the judgment [i.e. if the law is built on an analogy, then what is applied in the analogy constitutes the basis of the law]. Therefore, the qur'anic prohibition is concerning not Jews and Christians themselves, but it concerns the religion of Christianity and Judaism. One can be beloved not because of his essence, but because of his attributes and professions. Therefore, it is not necessary that a Muslim's attributes be considered Muslim as well. And likewise, it is not necessary that a non-Muslim's attributes be considered as those belonging [only] to non-Muslims. Therefore, it is possible that a non-Muslim individual could have a Muslim attribute or a Muslim profession. Why must this [necessarily] be impermissible, and why would the case of Muslim attributes of a non-Muslim not be a cause for praise and imitation? If a Muslim male has a Christian or Jewish wife [which is permissible under Islamic law], is he not supposed to love her? On the contrary, certainly, he will love her.

During the time of the Prophet, there was a sizeable religious revolution. All ideas of the people of that time were inevitably concerned with religion. People hated and loved each other [solely] on the basis of religion. Therefore, a [close relationship with] non-Muslims was considered a form of hypocrisy. Today, there is a civilizational and worldly revolution. The human mind is occupied by civilizational progress and worldly life.

Therefore, our friendship with the Christians and Jews is [now] from the standpoint of their civilization, their progress, and the protection of social order, which [has become] the basis of all happiness in human life. Thus, the qur'anic prohibition does not encompass this friendship" (Saritoprak, 2000, p. 327).

Pertanyaan:

Terdapat larangan dalam Al-Qur'an untuk berteman dengan orang Kristen dan Yahudi, yaitu [al-Maidah 51] "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kalian jadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani teman dekat kalian."

Jawaban:

Pertama, sebuah dalil memang pada dasarnya harus bersifat pasti, baik dari sisi makna yang tersurat maupun tersirat. Meski demikian, tetap ada di dalam memahami dalil tersebut ruang untuk memberikan interpretasi [yang bersifat relatif]. Demikian karena dalam konteks larangan ayat Al-Qur'an di atas, ia tidak bersifat 'ām, tetapi mutlak sehingga dimungkinkan di dalamnya ada pembatasan. Jika demikian yang terjadi, dimensi waktu menjadi amat menentukan. Adapun jika tidak ada pembatasan, dalil tersebut bisa langsung diterapkan sebagaimana yang tersurat.

Selain itu, jika sebuah hukum dibangun di atas penalaran yang bersifat tersirat, yang harus dilihat di dalamnya adalah ilat yang darinya hukum itu sendiri di bangun. Dalam konteks ayat di atas, apa yang sesungguhnya dilarang adalah menyukai agama yang dianut oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani. Sementara seseorang menjadi disukai atau tidak itu sebenarnya tidak karena diri seseorang tersebut, namun lebih karena sifat dan perilaku yang melekat padanya. Karena itu, seorang muslim tidak secara otomatis menyandang berbagai sifat dan perilaku yang Islami, sebagaimana juga orang-orang kafir tersebut tidak lantas juga menyandang segala sifat dan perilaku yang dianggap kafir.

Berdasarkan hal ini, lantas mengapa kita tidak boleh menyukai segala sifat dan perilaku Islami tersebut [terlepas pada orang mana keduanya melekat]? Jika istri Anda seorang *kitabiyah*, niscaya engkau akan menyukainya.

Kedua, pada zaman Rasulullah SAW terjadi revolusi agama yang demikian dahsyat sehingga segala pemikiran dan perasaan masyarakat ketika itu dihubungkan dengan agama. Benci dan cinta semuanya dihubungkan dengan agama. Hal ini sampai pada batas bahwa seseorang yang menyukai orang lain agama, ketika itu, dapat digolongkan sebagai seorang munafik. Meski demikian, hari ini kita melihat hal tersebut berubah di mana perkembangan peradaban manusia berkembang begitu revolusioner. Apa yang terjadi adalah sudut pandang manusia akhirnya bertumpu pada segala perkembangan dan kemajuan duniawi tersebut. Karena itu, pertemanan kita dengan orang Kristen dan Yahudi juga seharusnya didasarkan pada perspektif perkembangan dan kemajuan peradaban tersebut yang itu semua merupakan sumber kebahagiaan dalam kehidupan manusia [terlepas dari perbedaan agama mereka]. Jadi, ayat di atas tidak berkenaan dengan jenis pertemanan semacam yang kedua ini.”

Dari uraian di atas, jelas bahwa apa yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim adalah memahami sebuah ayat secara holistik, tidak hanya dari aspek tekstualnya saja. Jika ayat di atas hanya dilihat secara tekstual, sebagai *'ām* yang berdiri tanpa *takhsis* (pembatasan), yang lahir adalah ketertutupan diri dan bahkan kebencian. Padahal, betapa banyak juga ayat-ayat lain yang menegaskan penghargaan terhadap martabat seorang manusia—terlepas dari agama yang dianutnya berikut konsekuensinya. Martabat manusia inilah yang kiranya, sebagaimana dituturkan oleh Hashim Kamali (2002), juga termasuk apa yang disebut *al-muḥkam*, yaitu nilai moral yang berlaku universal pada seluruh manusia. Karena itu, penalaran dan pemahaman yang cenderung tekstual, yang salah satu cirinya adalah berseberangan dengan nilai moral tersebut, dengan demikian tidak lagi mencerminkan spirit *maqāṣid al-sharī'ah* dan terlebih lagi moderasi dalam beragama.

Terkait hal ini, perlu dinyatakan bahwa fakta bahwa syirik adalah kezaliman yang paling besar. Hal ini jelas sekali dinyatakan dalam Luqman. Namun, perlu diketahui di sini bahwa kehidupan seorang muslim tidak lantas berada dalam lanskap yang mayoritas terutama secara kualitas. Kadang kala ia juga harus berkompromi bahwa kehidupan dunia tidak selamanya terjadi sebagaimana yang diidealkan. Artinya, dalam konteks kehidupan berne-

gara, ia harus menyadari ada wilayah yang bersifat eksklusif dan ada juga yang bersifat inklusif. Kepemimpinan sosial dan persahabatan antara individu satu dengan lainnya dalam Islam meniscayakan nilai-nilai yang bersifat universal. Hal inilah yang kemudian disebut sebagai *ummahāt al-maqāṣid*, yaitu sebuah untaian nilai moral universal yang bersifat absolut (*qaṭ'iy*) dan tidak akan pernah diabrogasi (*naskh*), dikecualikan (*takhṣīs*), atau dibatasi (*taqyīd*). Maka, kezaliman nonmuslim tersebut, terutama dalam hal agamanya, itu berada dalam wilayah eksklusif. Namun, ketika berada di ruang sosial, yang berlaku adalah hal-hal yang bersifat inklusif seperti terselenggaranya nilai-nilai keadilan.

Penulis tetap berpendapat bahwa pemimpin yang jauh lebih diutamakan bagi seorang muslim untuk dipilih adalah seorang muslim yang melekat padanya nilai-nilai keadilan. Sebagaimana juga seorang muslim yang baik juga harus diutamakan untuk dijadikan sahabat. Namun jika hal tersebut amat sulit dilakukan, dianjurkan untuk memilih sosok lain, betapa pun ia umat lain agama, yang melekat padanya keadilan, kasih sayang, dan cinta.

Urgensi Paradigma Maqāṣidī

Dari uraian di atas, terletak arti penting paradigma *maqāṣidī* (*naẓrah maqāṣidiyyah*): satu pandangan keagamaan yang menempatkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai titik sentral dalam memahami sebuah teks. Yang menjadi tugas dari paradigma *maqāṣidī* di sini adalah memastikan bahwa pemahaman terhadap al-Bayyinah 6 dan al-Mā'idah 51 tidak bertentangan dengan nilai, prinsip, dan konsep yang ada pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam analogi sederhana, kerja penyelarasan seperti ini mirip dengan konsep *judicial review* yang mencoba melihat sejauh mana sebuah peraturan atau undang-undang yang dibuat Pemerintah dan DPR itu selaras dengan Pancasila dan UUD 1945. Dua yang disebutkan terakhir merupakan nilai moral bangsa Indonesia yang harus terepresentasikan dalam, dan menjadi rujukan akhir bagi, semua jenis peraturan dan perundangan yang diturunkan darinya. Konsekuensinya, segala peraturan dan perundangan turunan, baik yang sudah atau akan disahkan, selama tidak merepresentasikan atau justru bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945, harus dibatalkan demi terealisasinya nilai moral tersebut.

Maka, dalam konteks penelitian ini, pemahaman yang representatif ter-

hadap ayat tersebut, baik pada akhirnya. Sebagai contoh, berupa larangan atau pembolean berteman dengan orang-orang Yahudi dan Nasarani, sesungguhnya merepresentasikan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Ketika ia cenderung berupa pelarangan, ia sudah sesuai karena berusaha untuk menjaga akidah dan perasaan senasib dan sepejuangan antarsahabat. Hal ini juga selaras dengan spirit fikih prioritas (*fiqh al-awlawiyah*) yang memang berusaha untuk memberikan pandangan dan menyadarkan kita mana dari pekerjaan dan kepentingan kita yang harus diutamakan atas yang lain. Dalam hal ini, jelas bahwa akidah adalah hal yang paling esensial bagi kehidupan seorang muslim sehingga harus dijaga.

Sebagaimana juga berkaitan dengan apa yang terjadi hari ini, pembolean berteman dengan umat Yahudi dan Nasrani juga merepresentasikan *maqāṣid al-sharī'ah* di mana relasi antara umat Islam dengan umat lain agama sudah bergeser dari fikih mayoritas (*fiqh al-qawiy*) kepada fikih minoritas (*fiqh al-dhā'if*), atau bahkan semua jenis orang, betapa pun berbeda agamanya, menjadi setara di depan hukum dan pemerintahan. Negara Indonesia, sebagai contoh, karena dibangun di atas perjanjian di antara rakyat dengan perbedaan latar belakang agama masing-masing, secara sosial menjadikan umat lain agama sebagai warga kelas dua berikut segala implikasinya tidak lagi cukup relevan untuk diterapkan di Indonesia. Seorang manusia, apa pun agama yang pada akhirnya dianutnya, pada dasarnya diciptakan dan ditempatkan dalam posisi yang sedemikian mulia. Hal ini sesuai dan ditegaskan oleh redaksi "*walaqad karramnā banī ādam*" dalam Al-Qur'an sebagaimana tertulis di bawah ini:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Demikian juga selama mereka, umat lain agama, menampakkan kerja sama dan saling pengertian; pemaknaan pelarangan ekstrem sebagaimana yang dipegang oleh sebagian saudara seagama kita patut untuk dipertim-

bangkan kembali. Hal ini juga sesuai dan ditegaskan oleh redaksi “*an tabar-rūhum wa tuqsitū ilayhim*” sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an di bawah ini:

لَا يُنهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

Allah tidak melarang Kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Pada akhirnya, juga yang sebenarnya perlu dicatat, bahwa yang tidak boleh dilakukan adalah pemahaman secara parsial atau tunggal terhadap sebuah ayat yang kenyataannya memang berlaku pada zaman yang berbeda dan juga kondisi yang cenderung berbeda. Ayat itu memang tidak akan berubah. Karena itu, pemahaman terhadap ayat itulah yang harus diperkaya. Dialog antara keterbatasan redaksi ayat dan ketidakterbatasan pemahaman atas redaksi ayat tersebut sebenarnya tidak menunjukkan kejumudan ajaran agama Islam. Justru hal ini menunjukkan betapa elastis ajaran Islam untuk bisa diterapkan dalam segala konteks dan situasi manusia yang berbeda-beda.

Simpulan

Simpulan penelitian ini dilakukan dengan salah satu tujuannya adalah mengeksplorasi kaitan antara empat komponen: aksiologi, *maqāṣid al-sharī’ah*, moderasi, dan hubungan antaragama. Proses tersebut diadakan untuk memantapkan epistemologi Islam terutama dalam bidang usul fikih sehingga ia terbukti berpihak pada moralitas dan moderasi dalam beragama. Untuk tujuan ini, digunakan analisis berbasis *maqāṣid al-sharī’ah*: sebuah disiplin yang bisa dianggap sebagai manifestasi teleologi atau aksiologitas hukum Islam. Sa’id al-Nūrsī dalam hal ini dijadikan studi kasus mengingat ia adalah salah satu sarjana muslim yang diakui secara global terutama dalam seruannya untuk membangun jembatan, komunikasi, dan asosiasi yang baik dengan ahli kitab yaitu umat Kristen dan Yahudi.

Penelitian ini kemudian menyimpulkan bahwa, pertama, kaitan erat dan

titik temu antara aksiologi, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan moderasi, berada pada semangat untuk merealisasikan nilai-nilai moral universal. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya spirit moderasi dalam teori pemaknaan kata yang mencakup aspek kejelasan (*wuḍūh*), yaitu *dzahir*, *nash*, *mufassar*, dan *muhkam*; dan keumuman (*'umūm*) yang mencakup *khāṣṣ*, *'ām*, *mushtarak*, dan *mu'awwal*. Kedua, konsep ini mendapat justifikasi dari sikap intelektual Sa'īd al-Nūrsī yang mengatakan bahwa al-Bayyinah 6 tidak lantas menjadi pembenar dibolehkannya panggilan 'kafir' terhadap umat lain agama di ruang publik. Ayat tersebut lebih berbicara dalam konteks teologis dan karena itu tidak lantas berlaku secara mutlak pada ranah pergaulan sosial. Ketiga, al-Mā'idah 51, karena tergolong berbentuk mutlak, juga tidak lantas menjadi bukti pelarangan masyarakat muslim menjalin hubungan yang begitu erat dengan umat lain agama. Teorisasi dan contoh kedua ayat di atas menjadi bukti betapa ekstremisme beragama masih saja terjadi dan karena itu memerlukan pemahaman holistik yang bercorak *maqāṣid al-sharī'ah*. Secara teoretis, penelitian ini dapat bertindak sebagai bagian dari studi awal untuk mengeksplorasi kaitan antara tiga rumpun keilmuan; filsafat ilmu, usul fikih, dan kebijakan publik. Ketiga rumpun tersebut merupakan rumah bagi tiga konsep yang menjadi pokok pembahasan artikel ini: aksiologi, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan politik moderasi—yang kini sudah dan sedang menjadi kebijakan Pemerintah. Tentu saja ia juga memperkaya dimensi pemikiran yang selama ini dilakukan tentang Sa'īd al-Nūrsī. Temuan teoretis ini selanjutnya dapat digunakan oleh Pemerintah dalam tataran praktis untuk mempertajam argumen tentang moderasi beragama yang selama ini masih kadang kala dipertanyakan.

Daftar Pustaka

- AbuSulayman, `AbdulHamid. (1993). *Crisis in the Muslim mind* (Y. T. DeLorenzo, Trans.). International Institute of Islamic thought.
- AbuSulayman, A. A. (1973). *The Islamic Theory of International Relations: Its Relevance, Past and Present*. University of Pennsylvania.
- AbuSulayman, A. A. (2013). Chastising Women: A Means to Resolve Marital Problems? *Ilmu Ushuluddin*, 1(5), Article 5. <https://doi.org/10.15408/ilmu-ushuluddin.v1i5.1020>.
- al-Asyari, M. K. H. (2017). Dakwah Lintas Iman Sebagai Upaya Harmonisasi Agama:

- Studi Dakwah Lintas Iman Perpektif Sain An-Nursi. *FIKRAH*, 4(2), Article 2. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v4i2.1632>.
- al-Jurjāwī, 'Alī Aḥmad. (1997). *Ḥikmat al-Tashrī' wa Falsafatuhu*. Dar al-Fikr.
- al-Mawdūdī, S. A. al-A'lā. (1988). *Towards Understanding the Qur'ān: Abridged Version of Tafhīm al-Qur'ān* (Z. I. Anshari, Trans.). The Islamic Foundation.
- al-Nūrsī, S. (nd). *Al-Munāzarāt* (I. Q. al-Ṣāliḥī, Trans.).
- al-Nūrsī, S. (2004). *Al-Sīrah Al-Dhātīyyah* (I. Q. al-Ṣāliḥī, Trans.; 3rd ed.). Sozler Publications.
- al-Ṣāliḥī, I. Q. (2010). *Naẓrah 'Āmmah 'an Ḥayāt Badī' al-Zamān Sa'īd al-Nursī* (1st ed.). Sozler Publications.
- al-Shāṭibī, A. I. I. (1997). *Al-Muwāfaqāt* (M. I. Ḥasan Ālu Salmān, Ed.; Vol. 1). Dār Ibn 'Affān.
- al-Zuhaylī, W. (1986). *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Dār al-Fikr.
- Hadith—Crimes (Qisas or Retaliation)—Bulugh al-Maram—Sunnah.com—Sayings and Teachings of Prophet Muhammad* (صلى الله عليه و سلم). (nd). Retrieved November 24, 2022, from <https://sunnah.com/bulugh/9/46>.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭāhir. (2006). *Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah* (M. E.-T. El-Mesawi, Trans.). IIIT.
- Ibn Qayyim, A. A. M. I. A. B. A. (2002). *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamīn* (Vol. 4). Dar Ibn al-Jawzi.
- Ja'far, A. al-G. M. M. (2007). *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī Thawbih al-Jadīd*. Dār al-Salām.
- Kamali, H. (2002). *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*. The Islamic Text Society.
- Kamali, H. (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasatīyyah*. Oxford University Press, USA.
- Kamali, M. H. (2012). *Maqāṣid al-Sharī'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal* (D. A. S. A. Shaikh-Ali & S. Khan, Eds.). IIIT.
- Law, D. R. (2017). The Prophethood of Jesus and Religious Inclusivism in Nursi's Risale-i Nur. *Australian Journal of Islamic Studies*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.55831/ajis.v2i2.51>.
- Mari Hargai Keputusan NU dan Hentikan Polemik Istilah Kafir*. (2019, March 5). Republika Online. <https://republika.co.id/share/pnvdqg409>.
- NU: Penolakan terhadap Ahok Bukan karena Non-Muslim, tapi...* (2016, September 19). Republika Online. <https://republika.co.id/berita/nasional/pilkada/16/09/19/>

- odr0wb330-nu-penolakan-terhadap-ahok-bukan-karena-nonmuslim-tapi
- Salamah, U. (2019). Maqâshid al-Qurân Perspektif Badi'uzzaman Sa'id Nursi. *Studia Quranika*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v4i1.3246>.
- Saritoprak, Z. (2000). Said Nursi's Teachings on the People of the Book: A case study of Islamic social policy in the early twentieth century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11(3), 321–332. <https://doi.org/10.1080/713670333>.
- Shihab, Q. (2005). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 1). Lentera Hati.
- Yucel, S. (2017). Is Islam an Obstacle to Progress in the Modern World? *Australian Journal of Islamic Studies*, 2(1), 59–75.

Bagian II

**MODERASI BERAGAMA,
POLITIK KEBANGSAAN,
DAN INDUSTRI HALAL
DI INDONESIA**

Dār al-salām sebagai Ijtihad Politik Ulama Nusantara: Sebuah Tinjauan Epistemologis

Irpan Sanusi
Fahmi Syahirul Alim

Pendahuluan

Nahdlatul Ulama (NU) terus berkembang menjadi organisasi masyarakat Islam dan tumbuh di tengah masyarakat Indonesia. Setelah mengalami dinamika hiruk pikuk politik praktis, NU memutuskan kembali Khittah 1926 pascamuktamar Situbondo. Masa ini menegaskan bahwa NU berjuang dalam tataran politik yang lebih besar, menjaga Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan merawat politik kebangsaan. Menawarkan solusi yang maslahat demi mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Atas dasar asumsi NU selalu menawarkan solusi itulah, NU memiliki rumusan epistemologi berpikir yang didasarkan pada *khittah nahdliyah* untuk menentukan arah perjuangan dalam rangka transformasi umat (Keputusan Musyawarah Nasional Ulama, No. 2/Munas/VII/2006).

Dalam merespons beragam problematika, baik berkenaan dengan persoalan keagamaan, kemasyarakatan, maupun kebangsaan, NU memiliki metode Ahlusunah Waljamaah sebagai berikut: di bidang akidah, NU mengikuti metode (*manhaj*) dan pemikiran Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur

al-Maturidi. Dalam bidang fikih, NU mengikuti mazhab secara *qauli* dan *man-haji* kepada salah satu Imam Empat Mazhab Fikih (*mazāhib al-arba'ah*) yaitu: Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafi'i, dan Imam Hanbali. Sedangkan dalam ilmu tasawuf, NU mengikuti Imam Junaid al-Baghdadi (w. 297) dan Imam Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M). Dengan demikian, NU menganut paham Ahlusunah Waljamaah, sebuah jalur pikir yang mengambil jalan tengah antara kelompok *aqli* (rasionalis) kaum *naqli* (skriptualis). Atas dasar itulah, NU tidak hanya memosisikan Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber pemikiran, tetapi juga mengembangkan pemikiran-pemikiran para ulama terdahulu yang terdapat dalam teks-teks turas. Kendati demikian, para ulama NU tidak melupakan untuk mengerahkan segenap kemampuan akal untuk menjawab persoalan-persoalan keumatan.

Dalam landasan pemikiran dan metode Ahlusunah Waljamaah, NU memiliki paradigma. Paradigma adalah kumpulan tata nilai yang membentuk pola pikir seseorang atau kelompok sebagai titik tolak pandangannya sehingga akan membentuk citra subjektif—mengenai realitas—dan akhirnya akan menentukan bagaimana dia menanggapi realitas. Dalam bahasa sederhana, paradigma adalah cara pandang, pola pikir, dan cara berpikir (Louis O. Kattsoff, 2004). Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), paradigma memiliki arti kerangka berpikir (KBBI, 2008).

Ada pun paradigma NU sebagai berikut: Pertama, pola pikir moderat (*fikrah tawassuṭiyah*). Artinya, NU senantiasa bersikap seimbang (*tawazun*) dan moderat (iktidal) dalam menyikapi persoalan. Kedua, pola pikir toleran (*fikrah tasamuhiyah*). Artinya, NU dapat hidup berdampingan secara damai dengan berbagai pihak sekalipun secara keyakinan, cara pikir, dan kebudayaan berbeda. Ketiga, pola pikir transformatif (*fikrah ishlahiyah*). NU selalu berupaya melakukan transformasi sosial agar dapat mewujudkan perbaikan ke keadaan yang lebih baik (*al-ishlāh mā huwa ashlah*). Keempat, pola pikir dinamis (*fikrah taṭawwuriyah*). NU senantiasa berupaya melakukan kontekstualisasi dalam merespons berbagai persoalan. Kelima, pola pikir metodologis (*fikrah manhajiyah*), yaitu NU senantiasa menggunakan kerangka berpikir yang mengacu kepada metodologi yang telah ditetapkan oleh NU. Pola pikir inilah yang selalu mendasari tindakan NU dalam setiap aspek lini kehidupan. Maka dirumuskanlah prinsip dasar umat terbaik (*mabadi khairu ummah*) yang didasarkan pada orientasi moral sebagai peru-

bahan sosial ekonomi masyarakat. NU senantiasa berupaya ikut berkontribusi dalam menawarkan jalan keadaban bangsa.

Begitu pun dalam bingkai politik kebangsaan, paradigma atau pola pikir di atas, tetap melekat dalam tubuh NU. NU berupaya bersikap dan berada di tengah-tengah, tidak berada dalam posisi ekstrem kiri maupun kanan. Hal itu didasarkan pada firman Allah Swt:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan Kami jadikan kamu sekalian (umat Islam) umat pertengahan (adil dan pilihan) agar kamu menjadi saksi (ukuran penilaian) atas (sikap dan perbuatan) manusia umumnya supaya Allah SWT. menjadi saksi (ukuran penilaian) atas (sikap dan perbuatan) kamu sekalian (QS al-Baqarah: 143).

Cara pandang dan sikap seperti tawasut beserta cara pandang-cara pandang di atas inilah yang menginspirasi NU memosisikan Indonesia sebagai negara damai (*dār al-salām*), bukan negara Islam (*dār al-Islām*). Hal ini dapat dipahami karena Indonesia negara majemuk. Terdiri dari agama dan suku bangsa yang beragam meski secara kuantitas masyarakat Indonesia mayoritas menganut agama Islam. Para ulama Nusantara mengambil sikap tengah dalam meletakkan dasar dan ideologi negara, namun tanpa mengabaikan nilai-nilai universal yang terdapat dalam Islam. Negosiasi dan kompromistis antara para Cendekia-Ulama dan Ulama-Cendekia mampu merumuskan dasar dan ideologi negara yang disepakati seluruh elemen bangsa.

Proses yang dinamis di tubuh NU dalam memandang negara bangsa, seperti perahu yang mendayung di antara dua pulau, yaitu sebagai gerakan sosial keagamaan dan keumatan (*jam'iyah* dan *jama'ah al-nahdliyah*) serta kekuatan politik berbasis massa (umat) yang terus melekat dalam gerakan nalar, kultural, dan aktualisasi spirit sosial kebangsaannya. Sebab itu, dalam berbangsa dan bernegara, NU memiliki pandangan bahwa negara telah disepakati bersama, maka wajib dipelihara dan dijaga eksistensinya. Pemimpin negara (pemerintah) yang sah, harus ditempatkan pada kedudukan yang terhormat dan mesti ditaati selama tidak menyimpang atau bertentangan dengan perintah Allah Swt. Apabila terdapat kebijakan yang lalai atau ke-

salahan dari pihak pemerintah, memperingatkannya dengan jalan yang makruf.

Upaya atau jalan pengabdian yang ditempuh NU dipotret dengan baik oleh KH. Abdurrahman Wahid atau sering dikenal dengan Gus Dur. Gus Dur mencoba memetakan pendekatan yang dijalankan NU cenderung menggunakan pendekatan kultural dan sosiokultural dalam menjalankan strategi dan gerakannya dalam pengembangan umat. Pendekatan kultural yaitu berupa kecenderungan menampilkan sosok Islam dalam kesadaran hidup sehari-hari tanpa terlalu dikaitkan dengan kelembagaan apa pun. Kalaupun perlu, hanya dalam konteks mendukung proses penyebaran Islam secara kultural itu sendiri. Kemudian pendekatan sosiokultural, yang mengutamakan sikap mengembangkan pandangan-pandangan keagamaan dan perangkat kultural. Pendekatan ini, di samping melengkapi diri dengan upaya membangun sistem kelembagaan masyarakat sesuai dengan wawasan budaya yang ingin dicapai. Selain itu, pendekatan ini mementingkan kiprah budaya dalam konteks pengembangan lembaga-lembaga yang dapat mengubah struktur masyarakat dalam jangka panjang (Hasyim Muzadi, 1999).

Karakter, strategi, dan pendekatan NU ini sejatinya tidak tercerabut dalam sumber teks-teks turas sebagai landasan berpikir dan bermal ala *jam'iyah* dan *jama'ah al-Nahdliyah Nahdlatul Ulama*. Untuk itu diperlukan perangkat tinjauan epistemologi dalam memahami landasan berpikir (*fikrah*) yang digunakan NU sehingga menghasilkan rumusan pemikiran keagamaan yang kokoh, kontekstual, dan terus relevan agar mendapat spirit dan visi keislaman yang salih fi kulli zaman wa makan.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menggunakan data kepustakaan karena yang menjadi objek utama dalam penelitian ini adalah penafsiran atas teks-teks turas. Ada pun definisi metode kualitatif merupakan metode pengkajian atau metode penelitian suatu masalah yang tidak dirancang menggunakan langkah-langkah kerja statistik (Taufik Abdullah, 2004). Penelitian ini juga menggunakan teknik observasi dan pengumpulan literatur pustaka.

Teknik observasi merupakan pengamatan dalam penelitian yang berguna membantu mendapatkan data-data di berbagai literatur. Ada pun data yang dijadikan sumber primer sebagai berikut: Beberapa ayat Al-Qur'an, hadis berkaitan dengan cinta tanah air dalam Kitab *Fatḥh al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ*

al-Bukhārī karya Imam al-Hafiz Ibnu Hajar al-Asqalani, dan *Zad al-Ma'ad Fi Hadyi Khair Al 'Ibaad* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyah, dan Tafsir-tafsir Al-Qur'an maupun tafsir atas teks-teks turas tersebut. Jejaring makna atas teks-teks tersebut akan menciptakan apa yang disebut dengan intertekstualitas (Komaruddin Hidayat, 1996). Penulis juga menggunakan metode hermeneutika untuk menganalisis dan menjelaskan bagaimana hubungan NU dengan perpolitikan Indonesia dalam tinjauan teori epistemologi, sehingga nantinya diperoleh suatu pemahaman yang utuh (Raco, 2010).

Epistemologi sebagai Pisau Analisis

Epistemologi secara bahasa berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* (pengetahuan, ilmu pengetahuan) dan *logos* (pengetahuan, informasi) (Parida, Syukri, Badarussyamsi, dan Rizki, 2021). Epistemologi adalah cabang filsafat yang berperan untuk menyelidiki asal muasal, susunan, metode-metode, dan sahnya pengetahuan. Hal itu dapat dilakukan dengan mengajukan beberapa pertanyaan mendasar seperti: apakah pengetahuan itu? Seperti apakah pengetahuan itu? Bagaimana cara memperoleh pengetahuan itu? (Louis O. Kattsoff, 2004). Sementara itu, Suriasumantri mengemukakan epistemologi merupakan pembahasan yang dilakukan secara mendalam melalui beberapa proses yang terlihat dalam usaha kita untuk mendapatkan pengetahuan (Suriasumantri, 1980).

Konsep tersebut memiliki paradigma yang melahirkan sebuah gagasan dalam pemikirannya. Ada pun konsep dasar dari pembahasan epistemologi adalah mengacu kepada cabang filsafat yang mempelajari teori pengetahuan manusia, khususnya pada empat masalah di antaranya: Pertama, sumber ilmu pengetahuan. Kedua, sebagai alat pencapaian pengetahuan. Ketiga, metode pencapaian pengetahuan. Keempat, batasan atau klasifikasi pengetahuan (Wely Dozan, 2019).

Dalam konteks NU, epistemologi ijtihad bahwa Indonesia merupakan *dār al-salām* bersumber pada pernyataan (*qaul*) dan (*manhaj*) para ulama salaf terdahulu yang tersebar dalam kitab-kitab turas. Artinya, NU tidak langsung merujuk pada sumber utama Al-Qur'an dan hadis, melainkan menekankan pada aspek sanad para ulama yang bersambung (*muttasil*) hingga kepada Rasulullah saw. *Lau la al-isnād laqāla man syā'a mā syā'a*. Amal saleh harus disandarkan (*mu'tamad*) pada keilmuan yang memiliki otoritas-oto-

ritas agama yang kredibel dan tepercaya. Karena jika tidak demikian, setiap tindakan tersebut dianggap tidak diterima di sisi Allah Swt.

NU dalam Lintasan Sejarah

NU didirikan oleh sejumlah ulama tradisional dan usahawan Jawa Timur pada tahun 1926. Pembentukannya sering kali dijelaskan sebagai reaksi atas aktivitas kelompok reformis yang bersikap kritis terhadap kepercayaan lokal beserta berbagai praktiknya dan menentang otoritas tradisional (G. Barton, 2021). Mulanya, NU didirikan bukan merupakan upaya menentang terhadap ide modernisasi pelajaran sekuler seperti: sains, matematika, bahasa Eropa, dan sebagainya, yang dilakukan Muhammadiyah. Ketegangan terjadi secara substansial antara kedua kelompok pada masa pendudukan Jepang. Benar-benar tersublimasi melalui pembentukan Partai Masyumi (G. Barton, 2021). Perebutan dan kontestasi gagasan antara Muhammadiyah dan NU terjadi dalam berbagai aspek: dalam wacana keagamaan, pendidikan, sosial masyarakat, relasi negara dan agama, hingga aspek kesejahteraan dan pemberdayaan sosial terjadi dari generasi ke generasi.

Kendati demikian, kontestasi kedua ormas ini telah membantu masyarakat sipil terus berkembang bahkan di bawah rezim otoriter sekalipun (G. Barton, Ihsan Yilmaz, dan Nicholas Morieson, 2021). Pemberdayaan umat yang dilakukan seperti NU dan Muhammadiyah mampu meringankan beban negara dalam menjalankan tugas pokoknya, yaitu melindungi dan menjaga kelompok masyarakat lemah dan tak berdaya. Misalnya dalam bidang pendidikan, kedua ormas tersebut telah menyediakan sekolah dan pesantren bagi kelompok tidak mampu tanpa biaya sepeser pun di pelosok-pelosok negeri.

Kembali ke inti pembahasan NU. Sebagaimana tercantum dalam Mukadimah Khittah NU, tujuan didirikannya NU sebagai *jam'iyah diniyah* (organisasi keagamaan) adalah wadah para ulama beserta pengikutnya dengan tujuan memelihara, melestarikan, dan mengamalkan ajaran Islam yang berhaluan Ahlusunah Waljamaah (G. Barton, Ihsan Yilmaz, and Nicholas Morieson, 2021). Paham ini meliputi bidang keimanan (*tauhid al-aqidah*) menganut ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. Dalam bidang hukum (fikih) menganut Imam Empat Mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Bidang etika (tasawuf) mengikuti Abu al-Qasim al-

Junaid al-Baghdadi dan al-Ghazali. Kemudian prinsip dasar sosial dan politik bahkan keagamaan NU senantiasa berpijak pada lima pilar, yaitu tegak lurus (iktidal), moderatisme (tawasut), toleran (tasamuh), keseimbangan (tawazun) dan kebaikan bersama (*maṣlahah ‘āmmah*) (Kang Young Soon, 2007).

Selain fokus pada melindungi tradisi keagamaan, NU juga memfokuskan diri dalam ranah sosial. Di antara langkah-langkah yang dilakukan adalah mendirikan pondok pesantren sebagai basis pengajaran yang berada di desa-desa. Pembelajaran di pesantren tidak hanya soal keagamaan, tetapi juga para kiai memberikan pembelajaran tentang laku sosial di masyarakat. Tujuannya yakni untuk meningkatkan kepekaan terhadap masalah-masalah sosial, ekonomi, dan kemasyarakatan pada umumnya. Pemberdayaan ekonomi di lingkungan NU, mulanya warga bekerja gotong royong bersama kiai. Ekonomi pesantren diperoleh dari sumber ekonomi keluarga kiai sendiri. Pemberdayaan ekonomi dalam bentuk perdagangan, agribisnis, dan industri kecil (Kang Young Soon, 2007).

Ide tentang pemberdayaan sosial sendiri sebenarnya sudah dimulai sebelum NU secara organisasi berdiri. Awalnya KH. Abdul Wahab Hasbullah mendirikan Tashwirul-Afkar bersama Dahlan Ahyat di kota yang sama. Kemudian pada 1918, KH. Wahab Hasbullah juga memelopori berdirinya Nahdlatul-Tujjar, sebuah lembaga ekonomi yang kemudian diketuai oleh Hasyim Asy'ari sendiri. Tujuannya meningkatkan kesejahteraan masyarakat dalam bidang ekonomi. Baik Nahdlatul Wathan, Nahdlatul-Tujjar, dan Taswirul-Afkar bergerak di bidang sosial meski objek tujuannya berbeda.

Namun tidak dapat dipungkiri bahwa lembaga yang sangat fokus dalam pemberdayaan masyarakat adalah Nahdlatul-Tujjar. Lembaga ini dilatarbelakangi oleh semakin tersingkirnya perekonomian lokal dan bumiputra oleh penetrasi Belanda, Cina, sehingga tercipta kemiskinan di desa-desa pada 1910an. Nahdlatul-Tujjar didirikan oleh kalangan pesantren seperti figur KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab Hasbullah, dan pedagang-pedagang kecil dari tiga kota: Surabaya, Jombang, dan Kediri. Nama usaha ini adalah Syirkatul-Inan sebagai himpunan dari Nahdlatul-Tujjar. Alasan pendiriannya tidak hanya motif ekonomi, tetapi juga didorong oleh perlunya melakukan gerakan ekonomi yang mandiri bagi orang-orang bumiputera.

Urgensi menopang kemandirian ekonomi itulah dalam deklarasi Syirka-

tul-Inan sebagai bagian dari Nahdlatut-Tujjar. Untuk menjalankan misi sosial tersebut, NU bertumpu pada pesantren-pesantren miliki para kiai. Pesantren sendiri bisa dikatakan senantiasa terlibat aktif dalam dinamika permasalahan masyarakat. Secara historis, pesantren terkenal sebagai lembaga pembelajaran gratis atau setidaknya murah. Pertumbuhan pesantren selama periode kolonial dipicu oleh kebutuhan untuk pendidikan, karena pemerintah tidak serius dalam menyediakan sekolah bagi rakyat. Sebuah survei tentang pendidikan bagi penduduk pribumi pada abad ke-19 dilakukan oleh Ricklef, yang menunjukkan bahwa hingga awal abad kedua puluh, pendidikan yang diberikan oleh Pemerintah Belanda hanya ditunjukkan untuk kalangan elite. Dalam pesantren, motif agama dan sosial tampaknya telah tertanam dalam semangat kesukarelaan dan tanggung jawab sosial yang mendorong masyarakat merasa memiliki pesantren (Greg Barton, 2021).

Perjuangan para pendiri NU seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab Hasbullah, dan KH. Bisri Syansuri, patut diteladani. Di samping totalitas KH. Ahmad Siddiq dalam memperjuangkan NU juga patut diacungi jempol. Dengan kedalaman ilmu, keluhuran budi, keluasan relasi, dan kesungguhan hati dalam mengabdikan jiwa raganya bagi rakyat, nusa, dan bangsa. Mereka telah berjuang habis-habisan mengusir penjajah dari Bumi Pertiwi, mendidik anak bangsa, mereformasi dekadensi moral, memberdayakan dan kesolidan para ulama dan pemerintah dalam menyukkseskan satu tujuan merdeka, dan membangun bangsa. Spirit perjuangan sosial pendiri NU di atas itulah yang menjadikan NU menyebar dengan cepat dari Sabang sampai Merauke. Spirit perjuangan sosial para kiai NU tidak lepas dari interpretasi agama baik bersumber dari Al-Qur'an dan hadis yang menerangkan wajibnya menolong sesama khususnya bagi kelompok yang tidak berdaya dan teraniaya.

Menurut Ali Maschan tugas pokok para kiai adalah menciptakan kesejahteraan umum: *wa ma arsalnaka illa rahmatan lil'-alamin. Rahmatan lil'-alamin* di sini mengandung tiga tugas pokok, yakni: pertama, hendaknya setiap individu menjadi sumber kebaikan atau kesejahteraan bagi yang lain. Kedua, menegakkan keadilan di alam raya. Ketiga, merealisasikan kemaslahatan. Sedangkan yang dimaksudkan dengan konsep maslahat adalah *al-mashlahatul-haqiqiyah* yang meliputi dan melindungi lima aspek pokok di antaranya: menjaga agama, nyawa, harta, kebebasan berpikir, dan keturunan. Lebih konkretnya, menurut Ali Maschan, bahwa sumbangan para kiai

terhadap penguatan masyarakat sipil dilakukan melalui dimensi pendidikan, ekonomi, dan penegakan keadilan (*amar makruf nahi munkar*). Masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam memang membutuhkan kepemimpinan rohani yang bisa diteladani dari para kiai (Lukman Hakim, 2004).

Dan hal ini bisa dipenuhi oleh para kiai pesantren. Sedangkan pesantrennya merupakan pusat pendidikan dan aktivitas spiritual. Kegiatan-kegiatan keagamaan seperti sembahyang jemaah di masjid, selamatan, syukuran, melakukan upacara doa, kuliah agama yang berisi nasihat pada acara khitanan, kematian, dan pernikahan, merupakan hal-hal yang mengisi dan memberikan makna hidup pada masyarakat. Mereka membutuhkan guru dan pemimpin yang bisa diminta pertimbangan, meminta keputusan tentang hal-hal yang mereka perselisihkan. Dan pondok pesantren sebagai pusat pendidikan, sumber kepemimpinan informal, juga menyediakan ruang bagi kegiatan-kegiatan sudah barang tentu mengandung berbagai kemungkinan untuk menjalankan peranan yang lebih luas.

Walhasil, kiai dan pesantrennya telah memberikan sumbangan yang sangat berharga bagi dunia pendidikan maupun bagi kebangkitan masyarakat sipil. Lebih dari itu, para kiai berusaha memberi inspirasi, motivasi, dan stimulus, agar seluruh potensi masyarakat diaktifkan dan dikembangkan secara maksimal dengan kegiatan pembinaan pribadi, kerja produktif, karya ilmiah, penemuan dan penciptaan yang diarahkan bagi kesejahteraan bersama. Dengan demikian, kehadiran mereka benar-benar merupakan rahmat bagi masyarakat banyak, yang meliputi seluruh cakrawala, dan dimensi kehidupan secara total, integral dalam globalitas, dan upaya yang disajikan bersifat sukarela.

Dalam dimensi ekonomi, upaya-upaya kiai untuk memberdayakan masyarakat terwakili pada program-program pengembangan masyarakat yang dilakukan oleh pondok-pondok pesantren. Di antaranya adalah Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) Pondok Pesantren Maslakul Huda, Kajen, Pati Jawa Tengah; Biro Pengabdian Masyarakat (BPM) Pondok Pesantren Nuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep Madura; Balai Pengkajian dan Pengembangan Masyarakat (BPPM) Pondok Pesantren Pabelan, Muntilan, Jawa Tengah; dan Biro Pengembangan Masyarakat (BPM) Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya (Lukman Hakim, 2004).

Berangkat dari prinsip *al-muhāfazah 'alā qadīm al-ṣālih wa al-akhḍu bi*

al-jadīd al-aṣlah, dinamika pemikiran fikih di tubuh NU mengalami pergeseran, dari fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma pemaknaan sosial. Jika yang pertama merujuk pada kebenaran fikih, yang kedua menggunakan fikih sebagai wacana tandingan dalam belantara politik pemaknaan yang tengah berlangsung. Jika yang pertama memperlihatkan watak hitam putih dalam memandang realitas, yang kedua memperlihatkan wataknya yang bernuansa dinamis dalam memandang realitas (Sahal Mahfudh, 2012).

Begitu pun dalam hal politik, Dia tidak hanya berperan sebagai *jam'iyah* sosiokultural, tetapi juga sebagai organisasi masyarakat yang bergerak di ranah politik. NU merupakan wadah berjejaringnya para ulama dan pesantren dalam praktik agama yang mengedepankan tradisi maupun kebebasan dalam berpikir keagamaan yang tidak sepenuhnya mengedepankan konservatisme. Sebab itu, praktik politik yang dijalankan NU menggunakan politik komunalisme yang dilakukan kalangan santri dan Nahdyyin lainnya di mana sikap rasionalisme tak terlalu ditonjolkan (Wasisto R. Jati, 2012). Hal ini dapat dipahami karena NU bertumpu pada modifikasi kultur tradisi patronasi ulama dan santri, sehingga sebagian pihak menyebut bahwa NU adalah pesantren besar, sedangkan pesantren adalah NU kecil. Adanya dikotomi kausalistik ini yang menjadikan fleksibel bisa hadir dalam relasi kultur dan politik (Wasisto R. Jati, 2012).

Pertautan antara ulama dan politik praktis dan rezim birokratis dalam skala nasional maupun lokal telah terjalin sejak lama. Ada pun konteks pertautan terjadi semenjak ulama NU menduduki pejabat tinggi di level legislatif maupun eksekutif. Sebut saja nama-nama KH. Wahid Hasyim dan KH. Masykur menjadi menteri agama dalam Kabinet Parlementer. KH. Muhammad Ilyas, KH. Wahib Wahab, dan KH. Saifudin Zuhri, secara bergantian menjadi menteri agama pada masa kepemimpinan Soekarno (Wasisto R. Jati, 2012). Tak hanya di ruang lingkup birokrasi yang diisi oleh orang-orang NU, kebesaran NU di politik praktis bisa dibilang sukses. NU pernah berkolaborasi dan berkuasa di kancah pemilu nasional. Indikasi ini bisa dilihat pada pemilu 1955, NU memperoleh 45 kursi parlemen atau 35 kursi lebih banyak ketika NU masih merapat di Partai Masyumi (Fealy, 2007). Dalam pemilu 1971, Partai NU mendulang persentase kedua (18,67% suara) dari jumlah pemilih sembilan partai politik dan Golkar. Sementara parpol Islam lain se-

perti Permusi hanya meraih suara 5,36%, PSII memperoleh suara 2,36%, dan Perti hanya 0,7% suara. NU setidaknya dapat mengoptimalkan perolehan suara di pelosok pedesaan di mana basis Islam tradisional. Ada pun peleburan Partai NU ke dalam tubuh PPP yang dilakukan rezim Orde Baru tidak serta-merta membuat basis politik NU goyah. NU menjadi elemen organik di setiap pelaksanaan pemilu (Wasisto R. Jati, 2012).

Namun demikian, suara perolehan suara PPP perlahan menurun sejak dileburnya NU ke dalam PPP hingga puncaknya terjadi penurunan drastis 18% suara di pemilu 1987 dibanding pemilu 1982 yang hampir mencapai 31,3% suara. Ada pun sumber penurunan suara PPP bersumber disebabkan pada Mukhtamar NU Desember 1983 di Situbondo menetapkan NU menarik diri dari wilayah politik praktis yang dirasa tidak menguntungkan organisasi. Era ini menandai bahwa NU kembali pada semangat (*khittah*) pendirian NU pada tahun 1926 yang menginginkan NU tetap menjadi organisasi (*jam'iyah*) sosiokultural yang memperjuangkan Islam tradisional. Aplikasi kembali ke *khittah* memiliki implikasi terhadap internal dan eksternal di kalangan warga Nahdhiyin. Secara internal, *Khittah* 1926 memiliki maksud secara organisasi untuk lebih memuliakan posisi ulama senior dalam pengambilan keputusan strategis. Selain itu, NU juga melakukan regenerasi dalam tubuh organisasi di mana ada peran tokoh muda NU dalam kepemimpinan dalam bentuk Dewan Tanfidziyah (pelaksana eksekutif organisasi) (Achidsti, 2010). Tanfidziyah kemudian berkembang menjadi organ dominan yang melebihi kuasa Syuriah (dewan tertinggi organisasi) yang efeknya terasa hingga Mukhtamar NU ke-30 di Lirboyo.

Sebaliknya secara eksternal, implementasi *Khittah* 1926 dimaknai sebagai posisi politik tersamar yang dilakukan oleh NU terhadap rezim pemerintah dengan melakukan penerimaan asas tunggal Pancasila dengan lebih menggiatkan peran sosial kemasyarakatan meliputi pendidikan (*ma'arif*), kesejahteraan sosial (*mubarrat*), penyebaran agama (dakwah), dan perekonomian (muamalat) hingga mencapai akar rumput. Bagi warga Nahdhiyin, kembali ke *Khittah* 1926 memiliki implikasi luas pada pemahaman kontekstual dan praktikal NU terhadap politik praktis. Hal itu tercantum dalam lembar Keputusan Mukhtamar NU No.06/MNU-28/1989 terkait masalah umat yang di dalamnya memuat pandangan dan sikap NU terhadap politik yang diutarakan sebagai berikut (Karim, 1995):

1. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama mengandung arti keterlibatan warga negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945.
2. Politik bagi Nahdlatul Ulama adalah politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integrasi bangsa dengan langkah-langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama, yaitu terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur lahir dan batin, dan dilakukan sebagai amal ibadah menuju kebahagiaan di dunia dan kehidupan di akhirat.
3. Politik bagi Nahdlatul Ulama adalah pengembangan nilai-nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis, mendidik kedewasaan bangsa untuk menyadari hak, kewajiban dan tanggung jawab untuk mencapai kemaslahatan bersama.
4. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan moral, etika dan budaya yang berketuhanan Yang Maha Esa, berperikemanusiaan yang adil dan beradab, menjunjung tinggi persatuan Indonesia, berkerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan berkeadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
5. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan kejujuran murni dan moral agama, konstitusional, adil, sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang disepakati, serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah bersama.
6. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama dilakukan untuk memperkuat konsensus nasional, dan dilakukan sesuai dengan *akhlakul-karimah* sebagai pengamalan ajaran Islam Ahlusunah Waljamaah.
7. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama, dengan dalil apa pun, tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah belah persatuan.
8. Perbedaan pandangan di antara aspiran-aspiran politik warga NU harus tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, tawadu dan saling menghargai satu sama lain sehingga di dalam berpolitik itu tetap dijaga persatuan dan kesatuan di lingkungan Nahdlatul Ulama.
9. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama menuntut adanya komunikasi kemasyarakatan timbal balik dalam pembangunan nasional untuk men-

ciptakan iklim yang memungkinkan perkembangan organisasi kemasyarakatan yang lebih mandiri dan mampu melaksanakan fungsinya sebagai sarana masyarakat untuk berserikat, menyalurkan aspirasi serta berpartisipasi dalam pembangunan.

Keputusan Mukhtamar ini menjadi pedoman bagi segenap warga NU dan menjadikan arena politik menjadi arena perjuangan NU yang meliputi tiga hal, yakni: tegaknya paham keagamaan Ahlusunah Waljamaah pada kaum muslim di Indonesia, mengembangkan adanya demokrasi dalam pemerintahan, dan menghargai adanya pluralisme dalam masyarakat. Ketiga *standing point* ini (Ahlusunah Waljamaah, demokrasi, dan pluralisme) seolah menjadi politik identitas warga NU yang kemudian terus diperjuangkan sampai menjelang kejatuhan rezim Orde Baru pada tahun 1998 (Wasisto R. Jati, 2012). Euforia kejatuhan Orde Baru menciptakan liberalisasi politik dan elite-elite yang berada NU ikut juga membentuk partai politik yang memiliki basis massa warga NU. Sebut saja Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Kebangkitan Ummat (PKU), dan Partai Nahdlatul Ummah Indonesia (PNUI) mewarnai lahirnya multipartai pasca-Orde Baru.

Realitasnya, PKB menjadi partai yang berhasil mengidentifikasi dirinya sebagai representasi partai warga Nahdhiyin. Hal itu tidak terlepas dari salah satu pendirinya, yaitu KH. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur, yang dianggap memiliki pengaruh besar di kalangan NU. Gus Dur dinilai mampu membangun soliditas kepartaian dengan sering melakukan kunjungan ke sejumlah pesantren dan mendapat dukungan dan restu dari berbagai kiai khas NU seperti KH. Abdullah Faqih dari Pesantren Langitan, KH. Ilyas Ruhiat dari Pesantren Cipasung, maupun kiai karismatik lain yang menyebabkan adanya preferensi politik bagi kalangan warga NU untuk memilih PKB. Hasilnya tampak pada hasil Pemilu 1999 di mana PKB berhasil meraih posisi kedua di bawah PDIP dengan perolehan suara 13.336.982. Hasil pemilu ini semakin mengonfirmasi bahwa PKB sebagai partainya orang NU.

Kendati demikian, hubungan NU dan PKB tidak selamanya harmonis. Tarik-menarik kepentingan terjadi antara para ulama di NU dan elite politik PKB sehingga melahirkan poros di berbagai pesantren. Dalam dinamika lokal NU, poros dimaknai sebagai episentrum pemusatan pengaruh kekuasaan politik dan kultural ulama secara informal yang kemudian berjejaring ke pesantren-pesantren lainnya. Terciptanya poros pesantren biasanya digagas

oleh kiai sepuh baik secara individu maupun kolektif. Poros ini berkembang menjadi forum konsultasi bagi para alim ulama untuk memberikan penilaian dan dukungan politis terhadap entitas tertentu secara moral dan kultural (Wasisto R. Jati, 2012).

Epistemologi Dār al-salām sebagai Ijtihad Ulama NU

Dār al-salām terdiri dari dua kata yaitu “*dar*” dan “*al-salām*”. “*Dar*” berarti negara dan *salam* memiliki arti keselamatan, damai, tenteram, dan aman. *Dār al-salām* secara etimologi adalah negara yang kedaulatan dan keberadaannya diakui dan berlangsung dalam keadaan damai dan aman. Sedangkan kata “*ijtihad*” memiliki dasar kata “*ja-ha-da*” yang memiliki arti berusaha, upaya. “*Ijtihad*” mengandung arti mencurahkan segenap kemampuan berpikir untuk menggapai suatu pemikiran melalui premis-premis (Ibn Madzur, 1999). KH. Said Aqil Siradj menjelaskan pengertian *ijtihad* adalah mencurahkan pikiran dalam rangka menggali makna-makna yang tersingkap dalam kalam Ilah, baik dalam bidang syariat, teologi, maupun etika, dan siasat. Menurutnya, asumsi bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup sebenarnya tidak berdasar. Selain tidak jelas siapa yang menyatakan, ide itu mengebiri inovasi umat Islam sebagai *khaira ummah* (umat terbaik). Kalaupun tidak memungkinkan munculnya mujtahid mutlak kaliber Imam Abu Hanifah atau Imam Syafi’i, setidaknya muncul mujtahid fatwa atau mujtahid tarjih. Kalangan pesantren memungkinkan melahirkan mujtahid seperti itu (KH Said Aqil, 2006).

Dalam Al-Qur’an maupun hadis, tidak ada nas yang tertulis agar membentuk suatu negara dengan sistem tertentu. Namun Al-Qur’an mengisyaratkan suatu negara yang aman sentosa serta diberikan kelimpahan rezeki. Berdasarkan pada QS al-Baqarah ayat 126:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ
قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa: “Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman di antara mereka kepada Allah dan hari kemudian.” Allah berfirman: “Dan kepada orang yang kafir

pun Aku beri kesenangan sementara, kemudian Aku paksa ia menjalani siksa neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali. ”

Ayat ini bukan saja mengajarkan agar berdoa untuk keamanan dan kesejahteraan kota Makkah saja. Tapi juga mengandung isyarat tentang perlunya setiap muslim agar senantiasa berdoa untuk keselamatan dan keamanan wilayah tempat tinggalnya, dan agar penduduknya memperoleh rezeki yang melimpah (Quraish Shihab, 2004). Dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Siti Aisyah disebutkan pula bahwa Rasulullah saw berdoa agar dirinya dan para sahabat mencintai Kota Madinah sebagaimana cintanya kepada Makkah (Fath al-Bārī, 6/6). Hadis ini pula menunjukkan keutamaan Kota Madinah dan mengisyaratkan disyariatkannya cinta tanah air dan rindu kepadanya.

Ayat dalam QS al-Baqarah ayat 126 dan juga hadis yang diriwayatkan Siti Aisyah menjadi dasar ijtihad para ulama NU menjadikan Indonesia bukan sebagai negara Islam (*dār al-Islām*), melainkan negara damai (*dār al-salām*). Para ulama NU menjadikan Islam sebagai inspirasi dan meletakkan nilai-nilai universal Islam sebagai dasar negara. Ijtihad para ulama NU ini diperkuat oleh fakta historis yang menunjukkan Nabi Muhammad saw tidak menganjurkan apalagi memerintahkan bentuk sebuah negara. Karena itu, berbagai negara di penjuru dunia menggunakan berbagai sistem dan bentuk, mulai bentuk khilafah yang demokratis hingga bentuk dinasti (monarki) yang absolut. Hal ini karena tidak ada nas *sharih* yang mengatur bentuk negara. Sebab pembentukan negara merupakan persoalan politik yang teknisnya disesuaikan dengan kondisi negara masing-masing, selama mendekatkan kepada kemaslahatan dan menjauhkan dari kemudaratan (Adnan al-Afyuni, tt).

السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ ، وَأَبْعَدَ عَنِ الْفَسَادِ ، وَإِنْ لَمْ يَضَعُهُ الرَّسُولُ وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ

Politik (siasat) adalah segala cara yang bisa mendekatkan kemaslahatan hidup untuk segenap rakyat (manusia) dan menjauhkan mereka dari kerusakan, meskipun tidak diatur secara langsung oleh Rasul ataupun wahyu (Ibnu Qayim, 1961).

Di antara yang menjadi nilai-nilai adalah kemaslahatan. Salah satu orientasi dan tujuan dibentuknya NKRI dan Pancasila sebagai dasar negara adalah mencapai kemaslahatan bersama. *تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَاحَةِ*. Kebijakan publik seorang pemimpin harus berorientasi pada kepentingan publik (kemaslahatan). Lebih jauh, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *al-Ṭurūq al-Hukmiyah fī Siyāsah al-Shar'iyah* mengandaikan yang dikatakan negara Islam bukan dalam bentuk formalnya, namun ketika keadilan sudah dirasakan oleh masyarakat, di situlah syariat dan agama Allah Swt berada. Sistem apa pun yang telah memberikan jaminan keadilan, maka hal itu tidak bertentangan dengan agama (Ibnu Qayyim, 1961). Dengan demikian, selama nilai-nilai keislaman itu diimplementasikan ke dalam kebijakan negara maupun politik, negara itu bisa dikatakan islami. Hal yang paling utama adalah kemaslahatan manusia sebagai tujuan bersama.

Ibnu Rusyd mengingatkan untuk terus membuka pintu ijtihad. Pasalnya, persoalan-persoalan kehidupan terus berkembang secara tak terbatas. Sementara teks-teks agama sangat terbatas. Tanpa kerja ijtihad yang terus-menerus, tidak mungkin sesuatu yang tak terbatas bisa dijawab dengan sesuatu yang terbatas (Ibnu Rusyd, 1988). Seluruh produk hukum yang digali melalui proses ijtihad harus mengusung muatan kemaslahatan yang selaras dengan nilai-nilai universal syariat. Rumus-rumus hukum yang tidak memiliki muatan kemaslahatan harus dibatalkan karena sudah tidak sejalan dengan cita-cita syariat (*maqashidusy-syari'ah*). Hal itu sesuai dengan spirit kaidah usul fikih, *la dharara wa la dharar*. Kemaslahatan *dharuri* sebagai inti tujuan syariat: menjaga dan memelihara agama (*hifzhud-din*), menjaga dan memelihara jiwa (*hifzhun-nafs*), menjaga dan memelihara akal (*hifzhun-'aql*), menjaga dan memelihara keturunan (*hifzhun-nasl*), dan menjaga serta memelihara harta (*hifzhun-mal*).

Hal senada juga diungkapkan oleh ulama Azhar berkenaan dengan *dār al-Islām*. Bahwa klasifikasi negara dalam bentuk negara kafir dan negara Islam adalah urusan ijtihad yang telah terjadi sejak masa para imam mujtahid. Di sana tidak ada penjelasan dari Al-Qur'an atau hadis. Para ulama berkata: "Ruang lingkup hukum tentang negara yang disebut negara Islam atau negara kafir terletak pada keamanan dalam melakukan agama. Sehingga seandainya ada orang Islam hidup di sebuah negara yang tidak memiliki agama atau agamanya selain Islam, namun ia mampu menampakkan syiar agama

Islam dengan bebas, itu adalah negara Islam, dalam arti ia tidak wajib hijrah meninggalkan negara tersebut” (Bayan Linnas minal Azhar al-Syarif, 1935). Dalam pandangan serupa, Syekh Abu Zahrah mengemukakan dua pendapat ulama ahli fikih tentang negara Islam dan negara kafir, kemudian beliau memilih pendapat Abu Hanifah, yaitu negara yang disebut negara Islam adalah terletak pada rasa aman seorang muslim (dalam menjalankan agamanya). Jika ia merasa aman dengan posisinya sebagai muslim, maka negara tersebut adalah negara Islam. Jika tidak merasa aman, ‘negara perang’. Abu Zahrah berkata: “Pendapat ini lebih sesuai dengan makna Islam” (Fatāwā al-Azhār, 10/119).

Jadi, yang dikatakan negara Islam berdasarkan uraian di atas, selain menitikberatkan pada kemaslahatan umat, juga terletak pada rasa aman dan bebas untuk menjalankan ibadah beserta syiar-syiar agama Islam. Sejahtera pengamalan dan ekspresi keberagamaan terlaksana (aman dan merdeka menjalankan agama), tak ada kewajiban untuk berpindah tempat tinggal atau meninggalkan kampung halamannya. Justru dia wajib patuh dan taat pada aturan dan kebijakan pemerintah tersebut. Hal itu berdasarkan Al-Qur’an Surah an-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Syekh Abdul Wahab Asy-Sya’rani menyinggung ayat di atas, menyatakan bahwa beliau sangat menghormati keputusan pemerintah, bahkan beliau menolak untuk mengakadi ulang pernikahan yang sudah disahkan oleh kadi. Andai pun pemimpin tertinggi negara mengangkat seorang kadi yang fasik, keputusannya sah dan harus dihormati (al-Minan al-Kubra, h. 275). Sebaliknya, para ulama NU melarang untuk memberontak terhadap pemerintah yang sah. Larangan memberontak juga ditegaskan oleh Wahbah Zuhaili yang menyatakan tidak diperbolehkan memberontak pemerintah disebabkan kesalahan tidak mendasar yang tidak menabrak nas *qat’i*, baik dihasilkan dengan ijtihad atau tidak, demi menjaga persatuan umat dan mencegah di antara mereka.

Sementara itu, Al-Imam Yahya bin Syaraf an-Nawawi sebagaimana dikutip al-Imam Muhammad bin Ahmad ar-Ramli lebih tegas menghukumi orang atau kelompok yang berbuat pemberontakan (makar). Dia menegaskan bahwa ulama sepakat tindakan makar (pemberontakan) terhadap pemerintah yang sah adalah haram, meski pemerintah fasik atau zalim. Sebab pemberontakan dapat menimbulkan fitnah yang sangat besar seperti pertumpahan darah, perselisihan antargolongan, dan lain-lain (ar-Ramli, *Gayat Bayan Syarah bin Ruslan*, 1/27).

Ijtihad para Ulama NU sebagai negara damai (*dār al-salām*) sejak berdirinya NKRI hingga hari ini terbukti memberikan fondasi kokoh dalam membangun persatuan bangsa. NKRI berdiri tegak bertahan menghadapi beragam ujian, rintangan, dan rongrongan ideologi transnasional yang berpotensi memporandakan keutuhan dan persaudaraan anak bangsa. Selain itu, para Ulama NU senantiasa menginterpretasi teks-teks keagamaan dengan nuansa kontekstual dan relevan sehingga memproduksi makna-makna yang dapat menguatkan tali-tali tenun kebangsaan dan penuh persaudaraan, mampu merangkul berbagai pihak sekalipun berbeda keyakinan, suku, etnis, dan budaya.

Wajar jika NU menjadi organisasi masyarakat terbesar di Indonesia, menjangkau hingga ke penjuru pelosok. Survei Lingkaran Survei Indonesia (LSI) pada tahun 2023 misalnya, menemukan bahwa warga Nahdhiyin naik signifikan dalam 20 tahun terakhir. Temuan tersebut menegaskan bahwa NU menjadi ormas yang dapat menentukan arah nasib dan masa depan bangsa ke depan. Sekaligus menjadi tantangan tersendiri bagi Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) yang akan menakhodai perahu besar bernama NU berlayar memasuki abad keduanya.

Kesimpulan

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjadi sebuah negara yang sangat islami jika ditinjau dari epistemologi ijtihad para Ulama NU dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat Islam. Hal itu diperkuat oleh fakta empiris di mana umat muslim Indonesia bisa melaksanakan dan mengekspresikan keyakinan di ranah privat maupun publik. Belum lagi sejumlah ajaran Islam yang diakomodasi dalam hukum legal formal undang-undang. Seperti undang-undang pernikahan, zakat, infak, sedekah,

wakaf, dan sebagainya. Begitu pun regulasi tentang halal yang memberikan jaminan bagi konsumen muslim untuk mengonsumsi makanan, minuman, *fesyen*, kosmetika, yang berlabel halal. Tidak ada alasan lagi bagi warga muslim Indonesia untuk tidak mengakui Pancasila sebagai dasar negara, NKRI, Undang-Undang Dasar 1945, dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika. Singkatnya, apabila ingin membahas hal ibadah, merujuklah kepada Al-Qur'an, hadis, konsensus ulama, dan kias. Sebaliknya, jika ingin membahas hal bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, merujuklah kepada Pancasila dan UUD 1945.

Dalam tataran politik, pasca kembali ke Khittah 1926, NU selalu berupaya menjaga jarak dalam ranah politik elektoral jangka pendek, sekalipun basis kantong suara diperebutkan di setiap pemilu. NU memiliki posisi tawar strategis bagi para aktor politik praktis. Sayangnya, warga NU kerap kali dijadikan sekadar target sasaran untuk mendulang suara, tetapi sangat jarang melibatkan mereka dalam partisipasi politik kebijakan yang menekankan pada kemaslahatan bersama.

Sebab itu, para Ulama yang bernaung di bawah payung Nahdlatul Ulama mesti mengambil sikap agar tidak terlalu jauh terjerembap dalam jerat tipu daya politik praktis, dan berusaha kembali kepada spirit *Khittah 1926* agar dapat menciptakan NKRI negara tak hanya damai, tapi juga menciptakan masyarakatnya adil, makmur, dan sejahtera (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*). NU memiliki modal dan potensi besar untuk menciptakan itu semua. Khittah 1926 yang telah dirumuskan oleh ulama pada Mukhtamar Situbondo 1984 perlu direvitalisasi lagi guna menyamakan visi dan strategi dalam mendayungi bahtera memasuki abad kedua NU. Hal itu bukan tanpa alasan. Banyak warga NU terfragmentasi akibat kemelut yang terjadi di kalangan elite NU saat ini. Maka dinamika lokal dalam keislaman NU yang berbasiskan pada semangat Ahlusunah Waljamaah, penghargaan akan pluralitas, dan semangat kebangsaan yang kuat, harus menjadi pegangan kuat bagi Nahdhiyin dalam kehidupan sehari-hari. Jangan sampai esensi NU sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia kharismanya menurun dan tergerus karena arus politik praktis.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik (ed.). *Metodologi Penelitian Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2004.
- Abdurrahman. 2009. Fenomena Kiai dalam Dinamika Politik NU. Karsa. Volume 15, Nomor 1:25-34.
- Achidsti, Sayfa. 2010. Nahdlatul Ulama: Dalam “Konflik”, Tradisi, dan Rekonsiliasi. Fikra. Volume 1, Nomor 3:29-40.
- al-Afyuni, Adnan. tt. *al-'Alaqaḥ Baina ad-Din Wa al-Watan*. Kairo: Matba'ah Mustafa al-Babiy al-Halabi.
- Anam, Choirul. 1999. *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Bisma Satu Printing.
- Arifin, Ichwan. 2008. *Kiai dan Politik: Studi Kasus Perilaku Politik Kiai dalam Konflik Partai Kebangkitan Bangsa Pasca Muktamar II Semarang [Tesis]*. Semarang: Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro.
- As'ad, Said Ali. 2008. *Pergolakan di Jantung Tradisi. NU yang Saya Amati*. Jakarta: LP3S.
- Aqil Siraj, Said. 2012. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: SAS Foundation.
- Barton, Greg. The Gullen Movement, Muhammadiyah, and Nahdlatul Ulama, 287-301.
- Barton, Greg. Ihsan Yilmaz, and Nicholas Morieson, Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in *Indonesia Religions* 2021, 12, 641. <https://doi.org/10.3390/rel12080641>.
- Buliet, Richard. 1972. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1984. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Dozan, Wely. Epistemologi Tafsir Klasik *Jurnal Falasifa* Vol. 10 No. 2 September 2019.
- Hakim, Lukman. 2012. *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiatif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Surabaya: Eureka.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- al-Jauziyah, Ibn Qayyim. 1961. *al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah* (al-Muassasah al-Arabi).
- Karim. A.Gaffar. 1995. *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam di Indonesia*. Yogyakarta:

ta: LKiS.

Kiswanto, Heri. 2010. *Gagalnya Peran Politik Kiai dalam Mengatasi Krisis Multidimensional*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Pres.

Mahfudh, Sahal. 2012. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKIS.

Makmur, Ahdi. 2006. Ulama dan Penguasa di Indonesia (1945-1965). *Jurnal Ittihad*.

Volume 4, Nomor 6: 65-80. Muhammad. 2010. Nahdlatul Ulama dan Perubahan Budaya Politik di Indonesia. *Jurnal el-Harakah*. Volume 12, Nomor 1: 57-65.

Muzadi, Hasyim. 2004. *NU Pasca Gus Dur*. Jakarta: Raja Grafindo.

Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. tt Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts.

al-Qurtubi, Ibnu Rusyd. 1988. *Bidayatul-Mujtahid Wa Nihayatul-Muqtasid*. Dar al-Qalam.

Soon, Kang Young. 2007. *Antara Tradisi dan Konflik*. Jakarta: Universitas Indonesia.

Al-Ramli, Ahmad Syihabuddin. 1988. *Gāyat al-Bayān fī Syarh Zubād Ibn Ruslān*. Beirut: Dār al-Qalam.

Wahid, Abdurrahman. 2009. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute Press.

Melacak Hubungan Muhammadiyah dengan Perpolitikan Indonesia (Tinjauan Epistemologi)

Danur Putut Permadi
Hanif Fitri Yantari

Pendahuluan

Bicara mengenai hubungan Islam dan politik memang tidak dapat dipisahkan. Demikian juga dengan hubungan Muhammadiyah dan perpolitikan di Indonesia. Adanya batasan ruang dan waktu, membuat pembahasan mengenai Muhammadiyah dan politik selalu menarik untuk dibedah. Memasuki Abad 21 ini, Muhammadiyah dihadapkan pada tantangan dan persoalan yang lebih rumit dan kompleks.

Sejak berdirinya, organisasi Islam ini sudah menegaskan diri bukan merupakan bagian dari organisasi politik. Namun lebih terfokus pada organisasi Islam yang bergerak dalam bidang kemasyarakatan dengan cara menyebarkan dakwahnya yang memiliki karakter dan ideologi yang khas.

Dalam sejarahnya, Muhammadiyah memang terlibat dalam politik praktis. Muhammadiyah pernah berinteraksi secara langsung dalam pendirian partai politik bersama elemen masyarakat lainnya, seperti pendirian Syarikat Islam (SI), PMB, Masyumi pada awal kemerdekaan, dan PAN di awal

Era Reformasi. Muhammadiyah juga pernah menjalankan fungsi partai politik, sehingga Muhammadiyah menjadi ormaspol (organisasi kemasyarakatan politik) (Tanthowi, 2019).

Tarik-ulur hubungan antara Muhammadiyah dan politik tidak pernah habis, kerap kali mengalami pasang surut. Kader Muhammadiyah menginginkan warga Muhammadiyah diberi kebebasan untuk berkiper di bidang politik. Namun di sisi lain, sebagian kader lainnya ingin tetap mempertahankan muruah Muhammadiyah untuk tidak terlibat langsung dalam aktivitas politik praktis.

Munculnya perubahan paradigma gerak Muhammadiyah terjadi karena adanya dorongan internal dari tubuh Muhammadiyah sendiri. Hal ini dikarenakan secara umum yang aktif dalam kegiatan perpolitikan praktis Muhammadiyah adalah pilihan dari masing-masing kadernya, bukan karena pilihan dari Muhammadiyah sendiri (Al-Barbasy, 2017). Secara garis besar, para kader Muhammadiyah akan lebih “menambatkan hatinya” kepada partai yang mempunyai pendukung Islam yang banyak. Selain itu, Muhammadiyah selalu mendorong kepada anggotanya untuk tidak mendukung partai yang tidak memberikan dampak yang besar bagi pihak Islam. Upaya politik dari Muhammadiyah ini tentu berlandaskan kepada kebenaran Islam agar menjadi contoh bagi kalangan elite politik di Indonesia (Mubarak, 2012).

Dari pemaparan data di atas, peneliti menemukan penelitian yang masih berkaitan mengenai tema Muhammadiyah dan politik. Nantinya akan digunakan sebagai bahan acuan dan bahan untuk memperkaya analisis data. Seperti penelitian mengenai Muhammadiyah dan politik yang dikaji oleh Ma'mun Murod Al-Barbasy. Ma'mun Murod Al-Barbasy menemukan fakta bahwa Muhammadiyah mengalami dilema mengenai relasinya dengan perpolitikan di Indonesia. Terkadang Muhammadiyah berusaha untuk [menjauh—*pen*] dari kekuasaan, namun sesekali berusaha untuk mendekat dan menjaga kedekatannya dengan kekuatan politik yang ada (Al-Barbasy, 2017).

Penelitian yang serupa juga dilakukan oleh Indah Tri Handayani dan Srie Rosmilawati. Penelitian ini mengkaji tentang peran perempuan Muhammadiyah, yaitu Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah, yang terlibat langsung dalam lembaga politik, serta turut aktif dalam memberikan dukungan kepada perempuan untuk bisa berkontribusi dalam bidang politik (Handayani dan

Rosmilawati, 2019). Kemudian, Pramono U. Tanthowi melakukan penelitian mengenai peran Muhammadiyah dalam politik di Indonesia yang signifikan, tanpa harus berubah dari organisasi sosial keagamaan menjadi organisasi partai politik (Tanthowi, 2019). Ahmad Sholikin fokus pada penelitian mengenai dinamika hubungan Muhammadiyah dan politik yang dalam sejarahnya pernah membawa Masyumi memenangi pemilu bersama PNI, namun dalam perjalanannya Muhammadiyah memisahkan diri dari Masyumi (Sholikin, 2020). Sementara itu, Ridho Al-Hamdi mengkaji tentang paradigma berpolitik Muhammadiyah yang kaitannya dengan perjuangan dakwah dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Al-Hamdi, 2020).

Hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan di Indonesia tidak selalu berjalan mulus. Hal inilah yang akhirnya membuat Muhammadiyah mengeluarkan keputusan mengenai khitah perjuangannya. Tujuan dari adanya khitah bukan untuk memisahkan Muhammadiyah dengan politik, namun berfungsi sebagai strategi perjuangan Muhammadiyah agar tidak terjun bebas dalam politik praktis (Al-Hamdi, 2020).

Khitah Denpasar di tahun 2002 berdampak pada putusnya hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan praktis di Indonesia. Hadirnya khitah ini praktis membuat Muhammadiyah tidak lagi mempunyai hubungan organisasi dengan partai politik di Indonesia. Walaupun telah diberikan garis batas dari politik praktis, partai-partai politik kadang kala tidak memikirkan netralitas yang dibuat oleh Muhammadiyah. Hal inilah yang menjadi penyebab harus diadakannya revitalisasi Muhammadiyah, khususnya dalam hal revitalisasi ideologi Muhammadiyah (Sholikin, 2020).

Berdasarkan latar belakang inilah, penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan guna mengetahui bagaimana hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia. Penelitian ini menganalisis hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia dengan tinjauan epistemologi. Perspektif yang dipakai dalam penelitian ini menggunakan teori seputar epistemologi, yaitu salah satu cabang dari ilmu filsafat yang nantinya digunakan untuk mengetahui secara mendalam hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia. Dari beberapa penelitian di atas, belum ada yang membahas secara mendalam mengenai hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia yang ditinjau dari sisi epistemologi. Penelitian ini akan dipusatkan pada pertanyaan seputar apa sumber ideologi Muhammadiyah da-

lam berpolitik dan bagaimana asal mula hubungan Muhammadiyah dengan politik di Indonesia.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Teknik dalam pengumpulan datanya menggunakan teknik dokumentasi yang diambil dari sumber tertulis atau buku yang berisi data-data Muhammadiyah sejak berdirinya hingga kini, yang kredibilitasnya dapat dipertanggungjawabkan. Analisis data dalam penelitian ini menggunakan dua metode, yaitu metode deskripsi dan metode hermeneutika. Metode deskripsi digunakan untuk memberikan gambaran tentang situasi dan kondisi tertentu, yang nantinya berfungsi untuk memberikan pemahaman mengenai hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia (Bakker dan Zubair, 2021). Metode hermeneutika berfungsi untuk menjelaskan bagaimana hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia dalam tinjauan teori epistemologi, sehingga nantinya diperoleh suatu pemahaman yang benar (Raco, 2010).

Epistemologi sebagai Pisau Analisis

Penelitian ini menganalisis hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia menggunakan teori epistemologi. Epistemologi atau teori pengetahuan adalah cabang ilmu filsafat yang membahas mengenai hakikat dan juga lingkup pengetahuan, pengandaian, serta pertanggungjawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki (Bakhtiar, 2017). Epistemologi secara bahasa berasal dari bahasa Yunani, yaitu *'episteme'* (pengetahuan, ilmu pengetahuan) dan *'logos'* (pengetahuan, informasi) (Parida, Syukri, Badarussyamsi, dan Rizki, 2021).

Menurut J. S. Suriasumantri, epistemologi adalah membahas secara mendalam melalui beberapa proses yang terlihat dalam usaha kita untuk mendapatkan pengetahuan (Suriasumantri, 1980). Menurut L. O. Kattsoff, epistemologi yaitu cabang filsafat yang menyelidiki mengenai asal mula, susunan, metode, dan sahnya pengetahuan. Melalui beberapa pertanyaan mendasar, seperti apakah mengetahui itu, bagaimana cara kita memperoleh pengetahuan (L. O, 1996)?

Menurut R. Mustansir dan M. Munir, epistemologi membahas masalah asal-usul pengetahuan, relasi antara pengetahuan dengan keniscayaan, hubungan antara pengetahuan dengan kebenaran, kemungkinan skeptisisme universal, dan bentuk perubahan pengetahuan yang berasal dari konseptu-

alisasi baru mengenai dunia baru (Al-Hamdi, 2020).

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa epistemologi meneliti tentang bagaimana suatu informasi atau ilmu bisa diperoleh. Penelitian ini mencoba mengajukan beberapa pertanyaan: seperti apa sumber ideologi Muhammadiyah dalam terjun ke dunia politik, dan bagaimana asal mula hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan di Indonesia?

Sejarah Berdirinya Muhammadiyah

Muhammadiyah didirikan oleh KH. Ahmad yang masa kecilnya bernama Muhammad Darwis, beliau lahir di Kauman, Yogyakarta, pada tahun 1868, dan wafat di usia 55 tahun pada tanggal 25 Februari 1923. Ayahnya bernama KH. Abubakar bin KH. Muhammad Sulaiman, beliau menjabat sebagai kepengulon Kesultanan Yogyakarta Hadiningrat dan mempunyai gelar sebagai penghulu katib di masjid besar kesultanan. Ibunya, Nyai Abubakar, merupakan putri dari KH. Ibrohim Hasan (Yusra, 2018).

Salah satu faktor yang memotivasi KH. Ahmad Dahlan untuk membentuk organisasi Muhammadiyah adalah sebagai respons dari politik yang dilakukan oleh Belanda. Selain itu, misi kristenisasi yang diusung oleh para kolonial mendorong beliau mendirikan organisasi ini. Dengan hadirnya organisasi ini, diharapkan dapat menjadi sebuah opsi penyelesaian masalah yang dihadapi masyarakat Islam di Indonesia kala itu (Mulkhan, 2010).

Kondisi masyarakat Islam pada saat itu sedang dilanda masalah kemurnian ajaran Islam. Islam yang berkembang di Indonesia saat itu dapat digambarkan begitu identik dengan sinkretisme Islam. Hal inilah yang pada akhirnya menyebabkan adanya penyimpangan ajaran Islam pada penganutnya. Realitas di lapangan inilah yang disaksikan oleh Ahmad Dahlan. Bagi Ahmad Dahlan, realitas keberagamaan ini lebih disebabkan oleh karena lemahnya internal masyarakat Islam. Selain itu, realitas ini disebabkan pula oleh penjajahan. Keseluruhannya ini menjadikan perubahan sosial secara fundamental mengalami kesulitan (Jurdi, 2010).

Gairah memurnikan ajaran Islam yang berdiaspora di masyarakat Indonesia ini mendorong Ahmad Dahlan membentuk Muhammadiyah. Secara bahasa, kata 'Muhammadiyah' berasal dari bahasa Arab "*Muhammad*" yang berarti nabi atau rasul Allah yang terakhir, kemudian mendapat '*ya' nisbiyah*' yang berarti menjeniskan (Anis, 2019). Nama organisasi ini sengaja dinis-

bahkan dengan nabi terakhir kita. Mengikuti nama tersebut, masing-masing anggota Muhammadiyah dalam menjalani kehidupan bermasyarakat harus dapat menyesuaikan diri dengan sikap kepribadian Nabi Muhammad saw (Mul Khan, 1990).

Di kemudian hari, Ahmad Dahlan mengutus beberapa orang untuk bergabung ke dalam keanggotaan organisasi Budi Utomo. Orang-orang tersebut diutus bergabung ke dalam organisasi Budi Utomo dengan tujuan untuk memperoleh dukungan, dalam upaya pengakuan dari pemerintah terhadap adanya pembentukan Muhammadiyah. Hingga akhirnya pada tanggal 18 November 1912 berdirilah organisasi keislaman yang bernama Muhammadiyah di Yogyakarta (Khoiri, 2013).

Dalam pembentukan Muhammadiyah ini, Ahmad Dahlan setidaknya mempunyai dua tujuan besar. Tujuan pertama adalah untuk menyebarkan tuntunan Islam yang ditujukan kepada penduduk Yogyakarta. Sedangkan tujuan yang kedua lebih bersifat ke arah internal, yaitu adalah untuk memajukan ajaran agama Islam kepada anggota-anggotanya (Qodir, Nurul Yamin, dan Nurmandi, 2015).

Sebagai sebuah organisasi kemasyarakatan yang menangani banyak pelayanan masyarakat, seperti halnya sektor pendidikan, kesehatan, panti asuhan, dan banyak sektor lainnya; Muhammadiyah dalam realitasnya memiliki berbagai majelis untuk mendukung kegiatan organisasinya. Majelis-majelis tersebut yaitu Majelis Pendidikan Tinggi, Majelis Pembina Kesehatan, Majelis Pembina Kesehatan Sosial. Selain itu untuk mempermudah pengorganisasian sistem kerjanya, Muhammadiyah memiliki setidaknya lima organisasi otonom di bawahnya. Lima organisasi otonom tersebut di antaranya adalah Aisyiyah, Nasyiatul Aisyiah, Pemuda Muhammadiyah, dan Tapak Suci Putra Muhammadiyah (Ka'bah, 1999).

Sumber Ideologi Muhammadiyah Dalam Berpolitik

Pemikiran Muhammadiyah dalam berpolitik dapat dicari dalam nilai-nilai ideologi dan ajaran yang berasal dari hasil penafsiran atas Islam, dan nantinya menjadi sebuah patokan dalam meraih cita-cita gerakan Muhammadiyah. Hal tersebut secara representatif tertuang dalam seperangkat pemikiran yang mendasar dan menggambarkan isi dari cita-cita luhur Muhammadiyah. Pertama, Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah;

kedua, Kepribadian Muhammadiyah; ketiga, Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah; keempat, Khitah Perjuangan Muhammadiyah; kelima, Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah; keenam, Khitah dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara sebagai hasil Keputusan Tanwir Muhammadiyah di Denpasar tahun 2022 (Tanthowi, 2019).

Jika melihat lebih mendalam dari keenam rumusan tersebut, ditemukan beberapa rumusan pemikiran politik Muhammadiyah yang sifatnya mendasar dan filosofis.

Pertama, Matan Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah, yang menyatakan bahwa “hidup bermasyarakat adalah sunah dari Allah atas kehidupan manusia di dunia ini”. Dan “masyarakat yang sejahtera, aman, damai, makmur, dan bahagia, hanya bisa diwujudkan di atas prinsip keadilan, kejujuran, persaudaraan, gotong royong, tolong-menolong, yang bersendikan hukum Allah yang sebenar-benarnya, terlepas dari pengaruh setan dan hawa nafsu” (Pasha dan Darban, 2002).

Kedua, dalam Matan Kepribadian Muhammadiyah dijelaskan bahwa sifat dari Muhammadiyah adalah keagamaan dan kemasyarakatan. Muhammadiyah juga “turut aktif dalam perkembangan di masyarakat dengan maksud perdamaian dan pembangunan yang selaras dengan ajaran Islam”. Muhammadiyah juga “membantu pemerintah dan ikut bekerja sama dengan golongan lain dalam memelihara serta membangun negara demi tercapainya masyarakat yang adil dan makmur”. Muhammadiyah juga menegaskan bahwa “akan bersifat adil dan disiplin baik di dalam atau di luar dengan bijaksana” (Pasha dan Darban, 2002).

Ketiga, yang tercantum dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup, bahwa “Muhammadiyah adalah sebuah gerakan yang berasaskan Islam, bercita-cita, dan bekerja demi terciptanya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, dapat menjalankan fungsi dan tugas manusia sebagai hamba dan khalifah di muka bumi ini”. Selain itu, adanya Muhammadiyah juga “bekerja untuk terciptanya ajaran-ajaran Islam yang terdiri dari bidang akidah, akhlak, ibadah, dan muamalah duniawiyah” (Pasha dan Darban, 2002).

Keempat, yang terdapat dalam khitah Perjuangan Muhammadiyah yang ditetapkan pada Mukhtamar ke-38 tahun 1971 di Makassar, ditegaskan bahwa “Muhammadiyah merupakan gerakan dakwah Islam yang beramal dalam segala aspek kehidupan manusia dan masyarakat, tidak mempunyai hu-

bungan dengan organisasi apa pun dan tidak terkait dengan suatu partai politik". Selain itu, "setiap anggota Muhammadiyah sesuai dengan hak asasinya diberikan kebebasan untuk tidak memasuki ataupun memasuki organisasi lain, selama tidak menyimpang dari AD dan ART dan kebijakan lain yang berlaku dalam Persyarikatan Muhammadiyah" (Puar, 1989).

Kelima, dalam Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah di bagian kehidupan dalam berbangsa dan bernegara, dijelaskan bahwa "warga Muhammadiyah harus mengambil bagian dalam kehidupan berpolitik melalui berbagai saluran dan tidak boleh apatis". Selain itu, "prinsip dalam berpolitik harus dilaksanakan dengan sejujur-jujurnya, sungguh-sungguh, dan prinsip lain yang mendatangkan kebaikan". Selanjutnya, "berpolitik adalah demi kepentingan umat dan bangsa, hal itu sebagai bentuk peribadahan kepada Allah, dan tidak mengorbankan kepentingan yang luas dan yang utama demi kepentingan diri sendiri dan kelompok kecil" (Muhammadiyah, 2000).

Keenam, terdapat pada khitah Muhammadiyah dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara menyatakan, bahwa "Muhammadiyah memilih perjuangan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dengan cara memberikan pembinaan dan pemberdayaan masyarakat agar tercipta masyarakat yang beradab. Sedangkan, hal-hal yang berhubungan dengan keputusan kenegaraan sebagai hasil dari fungsi politik pemerintahan akan dijalani dengan pendekatan yang tepat, selaras dengan prinsip perjuangan kelompok kepentingan yang efektif dalam berkehidupan di negara yang demokratis" (Tanthowi, 2019).

Sebetulnya sejak dibentuk, Muhammadiyah telah menyatakan diri bahwa dirinya merupakan organisasi yang menitikberatkan kepada suatu gerakan sosial keagamaan. Di mana gerakan sosial tersebut tidak akan bersinggungan dengan politik. Namun semenjak Masa Reformasi, realitasnya lahir "gerakan" politik gaya baru yang menuntut Muhammadiyah untuk dapat memperbaharui pandangan politiknya. Masa reformasi melahirkan kesempatan baru kepada segala jenis *political power* untuk dapat turut andil dalam upaya demokratisasi sistem politik di negara Indonesia (Nashir, 2000b).

Tuntutan untuk dapat memperbaharui pandangan politik Muhammadiyah ini terjadi karena beberapa hal yang mendasar. Di antaranya adalah bahwa pada kenyataannya semenjak runtuhnya Era Orde Baru yang kemu-

dian digantikan oleh Era Reformasi, warga Muhammadiyah justru mengalami lonjakan keikutsertaan politik secara besar. Ini terjadi khususnya saat berlangsungnya politik elektorat. Memang harus diakui bahwa besarnya keikutsertaan warga Muhammadiyah di dalam politik Indonesia adalah cerminan komitmen organisasi ini berdasarkan aturan khitah. Sekaligus juga mampu mempertajam ‘kepekaan’ pengikut Muhammadiyah di dalam dunia politik. Tetapi di sisi yang lainnya, besarnya tingkat keikutsertaan masyarakat Muhammadiyah di dalam dunia politik ini pada gilirannya akan menciptakan konflik kepentingan di dalam Muhammadiyah itu sendiri. Hal ini dikarenakan perbedaan pendapat yang tercipta di dunia politik itu keras (Tanthowi, 2019).

Hal lainnya yang menjadi dasar Muhammadiyah harus mulai memikirkan ulang pandangan politiknya adalah ‘menetasnya’ berbagai partai politik baru sejak dimulainya Era Reformasi pada realitasnya cukup berdampak kepada internal Muhammadiyah. Dampak yang paling terasa adalah ketika pengurus dari sebuah partai politik ternyata adalah kader elite Muhammadiyah. Munculnya partai politik yang berhaluan Islamis maupun moderat sekalipun dapat melahirkan berbagai permasalahan ideologis yang ada di Muhammadiyah. Munculnya satu partai dengan kader yang berasal dari Muhammadiyah dan adanya partai lain yang juga digawangi oleh kader elite Muhammadiyah pada gilirannya akan “memecah” dukungan Muhammadiyah kepada satu pihak lainnya (Nurmandi, Prianto, dan Efendi, 2015). Hal inilah yang harus diselesaikan oleh Muhammadiyah mengenai harus seperti apa para umat Islam berpandangan politik di Bangsa Indonesia yang heterogen ini (Tanthowi, 2019).

Kemudian pandangan politik organisasi yang dibentuk oleh Ahmad Dahlan ini makin terkikis independensinya. Beberapa warga Muhammadiyah yang telah bersentuhan dengan dunia politik telah menempatkan struktur organisasi kemuhammadiyah sebagai ‘ladang’ untuk memenangkan politik elektorat. Bahkan lebih jauh lagi—sebagaimana yang ditulis oleh Tanto-wi, bahwa mereka memberikan orang yang tidak tepat secara kualifikasi untuk memimpin dan mengambil keputusan politik. Untuk itulah, perlu kiranya melahirkan konsep netralitas dalam diri Muhammadiyah agar dapat menjalankan peran politik di Indonesia (Tanthowi, 2019).

Karena berbagai hal inilah, perlu kiranya Muhammadiyah mulai un-

tuk dapat mencetuskan konsep pemikiran yang fundamental dalam dunia politik praktis. Upaya ini dirasa penting karena ranah politik di Indonesia akhir-akhir ini lebih menuju kepada penguatan politik elektorat yang begitu pragmatis. Pemikiran ini menjadi penting agar dapat menjadi dasar bagi Muhammadiyah untuk turut andil di dunia politik dengan lebih mantap.

Muhammadiyah senantiasa melibatkan diri dalam politik sebagai bentuk dari dakwah yang amar makruf dan nahi mungkar tentunya tetap berjalan sesuai dengan kebijakan dan cita-cita Bangsa Indonesia. Muhammadiyah juga memberikan kebebasan kepada setiap warganya untuk menggunakan hak pilihnya dalam kehidupan politik. Penggunaan hak pilih tersebut harus dijalankan dengan kritis dan rasional, sejalan dengan misi dan kepentingan Muhammadiyah, yaitu demi terciptanya kesejahteraan bangsa dan negara.

Walaupun pada akhirnya isi yang terdapat di dalam khitah ini pun mendapatkan sejumlah kritikan bahkan dari anggota Muhammadiyah sendiri, mereka menilai bahwa Muhammadiyah terkesan terlalu kaku terhadap politik di Indonesia dengan adanya khitah tersebut. Seharusnya Muhammadiyah bisa lebih proaktif lagi dalam upaya membangun perpolitikan Bangsa Indonesia agar lebih sehat.

Kritikan-kritikan tersebut didasarkan realitas bahwa dari segi pengalaman politik, apabila dilihat dari kacamata historis Muhammadiyah telah berhubungan dengan politik. Bahkan awal pembentukan organisasi ini pun tidak jauh dari menciptakan 'arus' perlawanan terhadap imperialisme kala itu. Persentuhan Muhammadiyah dengan politik dan bagaimana pengaruh Muhammadiyah dalam upaya pengambilan keputusan oleh penguasa menjadi indikator yang cukup nyata bahwa Muhammadiyah telah bersinggungan dengan politik. Jadi, tidaklah seharusnya khitah ini diimplementasikan secara kaku (Haedar Nashir, 2008).

Rasionalisasi kedua adalah mengenai berbagai keuntungan yang akan didapatkan oleh Muhammadiyah apabila berani masuk dalam politik bangsa secara penuh. Haedar Nashir menuturkan bahwa realitas sekarang menunjukkan bahwa dunia politik sangat penting untuk memperjuangkan aspirasi maupun misi sebuah kelompok kemasyarakatan. Perjuangan di sektor politik kekuasaan kenegaraan ini bahkan lebih penting untuk diperjuangkan. Di sisi lain apabila kita lebih cermat, sebetulnya diseminasi dari kader-kader Muhammadiyah di dunia politik cukup besar. Hal ini seharusnya bisa lebih

dimanfaatkan oleh Muhammadiyah itu sendiri apabila Muhammadiyah mau menggunakan modal tersebut untuk mendapatkan hasil politik yang cukup besar (Nashir, 2008).

Rasionalisasi ketiga ialah bahwa sistem kerja di dunia politik pada kenyataannya jauh lebih efektif dibandingkan dengan sistem kerja di dalam lingkup organisasi kemasyarakatan nonpolitik. Mereka yang terjun langsung di dunia politik tentu sangat memahami tantang menjanjikannya dunia politik, karena melalui jalur inilah mereka dapat menentukan berbagai kebijakan publik yang berkaitan dengan kepentingan banyak umat. Mereka yang duduk di dunia politik dapat saja melakukan *backing up* sebuah organisasi masyarakat dalam menjalankan agenda mereka (Nashir, 2008).

Rasionalisasi yang ketiga dan yang terakhir adalah berhubungan dengan permasalahan banyaknya ideologi politik Islam. Muhammadiyah seharusnya dapat lebih cepat merespons banyaknya ideologi politik Islam yang ada di Indonesia. Tidak jarang ideologi-ideologi tersebut mengancam persatuan dan kesatuan Bangsa Indonesia. Muhammadiyah harus hadir dan mengawal kepentingan bangsa dengan terjun di dunia politik dalam upaya 'dakwah' melalui dunia politik (Nashir, 2008).

Dari pemaparan data di atas, bisa dilihat bahwa sebetulnya Muhammadiyah telah memberikan rumusan pandangannya tentang politik dan memberikan arahan kepada warganya, untuk menyikapi perkembangan politik saat ini yang berjalan dengan dinamis. Beberapa dokumen keputusan Muhammadiyah ini adalah landasan ideologis Muhammadiyah dalam terjun ke dunia politik.

Pola Hubungan Muhammadiyah dengan Perpolitikan Indonesia

Lahirnya Muhammadiyah tidak disusun sebagai organisasi politik atau sebuah partai politik, namun sebatas 'gerakan politik'. Selain itu, sebagai gerakan dakwah amar makruf nahi mungkar. Gagasan mengenai 'gerakan politik' tergambar dari langkah-langkah yang dilakukan Kiai Ahmad Dahlan di awal berdirinya Muhammadiyah. Beliau juga menjalin berbagai hubungan politik dengan banyak pihak.

Pada periode tahun 1912 - 1926, Muhammadiyah dengan tegas menyebut dirinya bukan bagian dari partai politik. KH. Ahmad Dahlan adalah sosok yang dekat dengan Budi Utomo, Sarekat Islam, juga dekat dengan KH.

Misbah (komunis), dan kalangan Ahmadiyah. Aktivis Muhammadiyah dan KH. Ahmad Dahlan juga ikut andil dalam berbagai organisasi, seperti Budi Utomo dan Sarekat Islam (Al-Barbasy, 2017).

Di tahun 1945, Muhammadiyah bersama NU menjadi anggota istimewa di Partai Politik Islam Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi). Terlibatnya Muhammadiyah masuk ke dalam Masyumi adalah pertama kalinya secara struktural menggabungkan diri ke dalam partai politik. Sebelum pada akhirnya Masyumi bubar di tahun 1960 (Al-Barbasy, 2017).

Secara politik, Muhammadiyah juga pernah mengalami masa-masa sulit. Seperti di awal tahun 1960an, sebagian warga Muhammadiyah berupaya menjadikan Muhammadiyah sebagai partai politik, namun hal tersebut dapat digagalkan oleh warga Muhammadiyah yang menolak gagasan tersebut. Memasuki peralihan dari Orde Lama ke Orde Baru, Muhammadiyah kembali dihadapkan pada pilihan menjadi partai politik, menghidupkan Masyumi, atau membentuk partai politik baru bersama ormas Islam lain. Posisi politik Muhammadiyah tergambar dalam putusan khittah Muhammadiyah (Al-Barbasy, 2017)

Saat ini Muhammadiyah dalam memandang politik lebih kepada menempatkan strategi upaya kultural. Upaya ini mereka tekankan kepada peningkatan kualitas masyarakat setempat. Pada dasarnya, Muhammadiyah sebetulnya dibentuk sebagai organisasi yang bergerak dibidang sosial kebudayaan serta di sektor pendidikan. Muhammadiyah pun dalam pergerakannya menghindari urusan di bidang politik praktis (Nashir, 2010).

Walaupun Muhammadiyah tidak terjun ke dalam ranah perpolitikan praktis secara langsung, Muhammadiyah kerap kali mendorong negara untuk dapat mengambil kebijakan strategis yang dapat memberikan kemaslahatan sebesar-besarnya bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Seperti pada masa pandemi Covid-19, Muhammadiyah mendorong pemerintah agar lebih bersinergi dalam menangani pandemi Covid-19.

Muhammadiyah memiliki peran aktif dalam menjembatani persoalan sosial-politik Indonesia. Hal yang menjadi landasan keberhasilan Muhammadiyah salah satunya adalah pada ranah teologi dan etos kerja Muhammadiyah. Dalam implementasinya, pergerakan Muhammadiyah kerap dimotori oleh kalangan muda seperti halnya IMM atau Pemuda Muhammadiyah. Di sisi lain, sistem kerja Muhammadiyah didukung oleh kultur jejaring sosial

yang begitu masif (Al-Hamdi, Efensi, Kurniawan, dan Latief, 2019).

Ranah sosial kebudayaan yang ditujukan untuk pemberdayaan masyarakat setempat oleh Muhammadiyah dianggap tidak kalah pentingnya dibandingkan dengan perjuangan Islam dalam ranah politik praktis. Strategi kebudayaan yang dikembangkan Muhammadiyah berupaya memengaruhi pola pikir masyarakat setempat. Titik tekan dari strategi kebudayaannya adalah agama dijadikan sebagai penguat moral dalam kehidupan. Tujuan penggunaan strategi ini untuk mengubah pola pikir perorangan. Pendekatan ini disebut-sebut lebih bertahan lama. Karena kebalikannya, yaitu kesadaran kolektif, dianggap mudah dipengaruhi oleh hal-hal dari luar (Argenti, 2017).

Muhammadiyah sepertinya lebih memilih untuk berlaku 'netral aktif' kepada kekuatan politik. Pengertian netral yang dijalankan oleh Muhammadiyah ini dapat diartikan bahwa Muhammadiyah memilih untuk tidak berhubungan pada kekuatan politik mana pun. Selain itu, pengertian aktif di sini juga dapat dimaknai sebagai keikutsertaan Muhammadiyah dalam proses pengambilan kebijakan yang dilakukan oleh negara.

Walaupun Muhammadiyah dibentuk tidak untuk berorientasi kepada politik belaka, walaupun pada realitasnya Muhammadiyah tidak dapat menghindarkan dalam dinamika-dinamika politik, romantika Muhammadiyah dengan politik bangsa berjalan begitu dinamis (Effendy dan Nurjaman, 2015).

Setidaknya terdapat tiga pola hubungan kedua pihak ini. Pertama adalah hubungan formal langsung. Dalam hubungan ini, Muhammadiyah terlibat secara langsung dalam dunia politik praktis dengan membentuk partai politik. Dalam titian waktu ke belakang, Muhammadiyah terlibat hubungan beberapa kali dengan perpolitikan praktis Bangsa Indonesia. Muhammadiyah pernah menjadi sebuah kekuatan inti dari partai Masyumi, PII, dan yang terakhir adalah partai PAN (Shobron, 2003). Kedua, pola hubungan Muhammadiyah dengan politik Indonesia adalah hubungan personal tidak langsung. Keterlibatan Muhammadiyah ini dapat ditelisik dari adanya keaktifan tokoh-tokoh inti Muhammadiyah yang mendapatkan dukungan dari kader Muhammadiyah dan mendukung partai tersebut. Ketiga, pola hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan Indonesia adalah hubungan yang netral. Netral di sini dimaknai bahwa Muhammadiyah dengan tegas mengambil

jarak dengan ranah politik (Nashir, 2000a).

Pola hubungan Muhammadiyah dengan politik kerap kali mengalami pasang surut, namun tetap berjalan dinamis. Muhammadiyah terkadang mengalami dilema antara harus mendekat atau menjaga jarak dengan perpolitikan di Indonesia. Setidaknya ada dua hal yang mendasari hal ini. Pertama, adanya tendensi di lingkup warga Muhammadiyah kalau Islam Islam adalah agama dan negara (*al-din wa al-dawlah*). Islam dan negara adalah dua elemen yang tidak dapat dipisahkan. Islam bukan bersifat sekuleristik yang memisahkan antara agama dan negara, namun bersifat integralistik. Kecenderungan ini diperkuat oleh realitas sejarah bahwa Muhammadiyah turut berperan dalam kemerdekaan Indonesia. Maka dari itu, Muhammadiyah merasa perlu ikut membantu dalam ranah politik. Kedua, Indonesia dalam proses perpolitikan utamanya setelah Orde Baru sering tidak seimbang dalam menempatkan Muhammadiyah sebagai ormas keagamaan. Muhammadiyah terkadang diperlakukan mirip seperti partai politik, hanya untuk memperoleh kekuasaan politik dan dituntut untuk ikut dalam politik dukung mendukung (Al-Barbasy, 2017).

Perlukah Muhammadiyah 'Mempunyai' Partai?

Sebagai gerakan sosial keagamaan Islam, Muhammadiyah tentu bukanlah sebuah partai politik dan serta tidak memiliki afiliasi politik dengan partai apa pun. Tetapi untuk urusan politik, Muhammadiyah yang sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan dapat saja memainkan diri ke dalam dunia politik dengan secara tidak langsung. Melalui upaya inilah agaknya Muhammadiyah dapat mencerminkan diri sebagai sebuah organisasi yang tampak mempunyai fungsi kuat di dalam politik bangsa dapat diperhitungkan.

Semua pihak telah mengetahui bahwa Muhammadiyah telah berperan besar menjadi salah satu pilar penguat NKRI kita. Peran yang dilakukan oleh Muhammadiyah bagi modernisasi *islamic power* sangat kentara di ranah politik. Tetapi sayangnya, justru Muhammadiyah terkesan ternafikan dalam dunia politik di Bangsa Indonesia (Mu'ti, Ulhaq, Khoirudin, dan Fanni, 2016).

Sebagai contoh, kita cermati di dalam Pemilu Presiden tahun 2014 lalu. Walaupun banyak tokoh-tokoh elite Muhammadiyah yang mendukung pasangan calon presiden Joko Widodo dan Jusuf Kalla, peran serta mereka da-

lam ranah politik tidak mendapatkan ‘alokasi’ politik di jajaran kabinet. Implikasinya adalah eksistensi tokoh-tokoh berpengaruh di Muhammadiyah seperti halnya Buya Syafii Maarif di ranah politik terkesan hanyalah pelengkap belaka (Thohari, 2016).

Di sisi ini, partai politik menjadi instrumen yang begitu penting dalam menentukan arah angin politik di Bangsa Indonesia. Dan di titik ini pula, Muhammadiyah dirasa harus ‘mempunyai’ partai politik. Makna ‘mempunyai’ ini harus dirumuskan secara lebih mendalam lagi.

Muhammadiyah sendiri sejatinya pernah merasakan ‘mempunyai’ partai politik bernama Masyumi, Parmusi, maupun partai PAN, terlepas dari berbagai persoalan dan tantangan antara kedua pihak tersebut. Begitu pula dengan konsep ‘mempunyai’ dalam dua pihak itu.

Apabila Muhammadiyah ingin terjun ke dalam sektor politik, dirinya harus menelaah terlebih dahulu seberapa jauh dan sebesar apa risiko ketika ‘mempunyai’ sebuah partai politik. Implikasinya adalah kesepakatan-kesepakatan politik yang dicetuskan oleh Muhammadiyah di masa sebelumnya harus terbuka untuk menerima evaluasi dan kembali dirumuskan dengan menyesuaikan realitas.

Kemudian apabila memang Muhammadiyah turut andil dalam sektor politik secara langsung, ada beberapa hal yang harus dicermati. Beberapa di antara hal tersebut adalah bahwa Muhammadiyah harus membuat ‘tempat’ tersendiri yang tidak memiliki hubungan dengan Muhammadiyah secara organisatoris—dalam menjalankan politik tersebut (Thohari, 2016). Mengapa hal ini harus dicermati secara penting? Karena seperti yang sebelumnya telah dikatakan, bahwa Muhammadiyah merupakan satu organisasi keagamaan. Sehingga agar tidak melenceng dari jalur keagamaan tersebut, harus dibuat ‘tempat’ yang berbeda pula agar fungsi dakwah tersebut tetap murni.

Catatan lainnya adalah kini Bangsa Indonesia berhadapan dengan dunia politik dengan pola sistem multipartai dan politik dengan biaya yang tinggi. Mengenai pola sistem multipartai, Muhammadiyah harus mempersiapkan dengan matang. Hal ini karena pada kenyataannya warga Muhammadiyah belum cukup cair dan belum dapat menerima banyak partai politik dengan berbagai haluan ideologi (Huwaidy, 1996). Bahkan di masyarakat kita, berbeda partai politik antara satu dengan yang lainnya sering kali tidak disikapi dengan sebatas perbedaan politik semata, tetapi justru dimaknai seba-

gai perbedaan sikap dan musuh politik yang harus dilawan.

Kemudian untuk catatan politik dengan biaya yang cukup tinggi, pun menjadi isu yang harus diperhatikan secara cermat oleh Muhammadiyah. Semenjak demokrasi langsung diterapkan di Indonesia, politik memang menjadi sektor dengan anggaran biaya yang cukup tinggi. Dinamika perpoltikan di negara Indonesia dewasa ini bukan lagi dinamika politik oligarki semata, tetapi telah terjadi dinamika politik yang oleh Thohari sebut sebagai politik uang yang banal (Thohari, 2015). Tinggi rendahnya biaya yang dikeluarkan oleh sebuah partai politik menentukan proses rekrutmen partai politik di dalam sebuah pemilu. Muhammadiyah harus cermat dan matang dalam merumuskan arah politik yang akan dipilih ke depannya.

Simpulan

Hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan di Indonesia terkadang mengalami pasang surut, namun tetap berjalan dengan dinamis. Ada sebuah patokan dalam Muhammadiyah berpolitik, patokan tersebut menjadi sebuah pedoman yang selaras dengan cita-cita dari gerakan Muhammadiyah. Patokan tersebut nantinya menjadi sebuah sumber ideologis Muhammadiyah dalam berpolitik.

Hubungan Muhammadiyah dengan perpolitikan di Indonesia juga memunculkan beberapa pola, antara lain hubungan formal langsung, hubungan personal tidak langsung, dan hubungan yang netral. Adanya pola-pola tersebut memunculkan dilema antara harus mendekat atau menjaga jarak dengan perpolitikan di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Al-Barbasy, M. M. (2017). Muhammadiyah dan Politik : Dilema Antara Keep Close dan Keep Distance. *Kontekstualita*, 34(2).
- Al-Hamdi, R. (2020). *Paradigma Politik Muhammadiyah*. Yogyakarta: IRCidSoD. Diambil dari https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=YQD3DwAAQ-BAJ&oi=fnd&pg=PA103&dq=politik+dan+muhammadiyah&ots=Nn18EoIiFi&sig=Xlzivb-Z5UB1R3BmvjAKWY7KXV8&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.
- Al-Hamdi, R., Efensi, D., Kurniawan, B. D., dan Latief, H. (2019). *Politik Inklusif Muhammadiyah: Narasi Pencerahan Islam Untuk Indonesia Berkemajuan* (Cet. 1). Yogyakarta: UMY Press. Diambil dari <https://books.google.co.id/books?h->

l=id&lr=&id=eTjsDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA1&dq=politik+dan+muhammadiyah&ots=57bdbmh0Ab&sig=4Tn2k_P13b0MU3vfrlZgs9YVvxk&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

- Anis, M. (2019). Muhammadiyah dalam Penyebaran Islam. *Mimbar*, 5(2).
- Argenti, G. (2017). Civil Society Dan Politik Moral Muhammadiyah. *Jurnal Politikom Indonesia*, 2(2), 82–104.
- Bakhtiar, A. (2017). *Filsafat Ilmu* (15 ed.). Depok: PT Raja Grafindo Persada.
- Bakker, A., dan Zubair, A. C. (2021). *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kani-sius.
- Effendy, M., dan Nurjaman, A. (2015). Reformulasi Ijtihad Politik Muhammadiyah. In *Ijtihad Politik Muhammadiyah: Politik Sebagai Amal Usaha* (hal. 35–45). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Handayani, indah T., dan Rosmilawati, S. (2019). Peran Perempuan Muhammadiyah dalam Kepemimpinan dan Politik di Kalimantan Tengah. *Pencerah Publik*, 6(2).
- Huwaiddy, F. (1996). *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam (Al-Islam Wa 'l-Dimuqratiyah)*. Bandung: Mizan.
- Jurdi, S. (2010). *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ka'bah, R. (1999). *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta.
- Khoiri, N. (2013). Pemikiran Politik Hukum Islam Muhammadiyah. *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 47(1), 169–218.
- L. O, K. (1996). *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mu'ti, A., Ulhaq, F. R., Khoirudin, A., dan Fanni, A. F. (2016). *Kosmopolitanisme Islam Berkemajuan*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Mubarak, A. (2012). Wajah Politik Muhammadiyah. *Jurnal Demokrasi*, Vol 11(1), 215–222.
- Muhammadiyah, p (2000). *Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Mulkhan, A. M. (1990). *Pemikiran Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Mulkhan, A. M. (2010). *Marhaenis Muhammadiyah*. Yogyakarta: Galangpress. Diam-bil dari https://books.google.co.id/books?hl=id&lr=&id=5rvvQebn9j4C&oi=fnd&pg=PA162&dq=politik+dan+muhammadiyah&ots=v9Y7tGU3IT&sig=P-0Co6r-goZz2UUVDW6goT4IT2Go&redir_esc=y#v=onepage&q=politik dan

muhammadiyah&f=false.

- Nashir, H. (2000a). *Dinamika Politik Muhammadiyah*. Yogyakarta: Bigraf Publishing.
- Nashir, H. (2000b). *Perilaku Politik Elite Muhammadiyah*. Yogyakarta: Tarawang.
- Nashir, H. (2008). *Khittah Muhammadiyah Tentang Politik*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Nashir, H. (2010). *Muhammadiyah Gerakan Pembaruan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Nurmandi, A., Prianto, A. L., dan Efendi, D. (2015). Politik Elektoral Muhammadiyah Di Aras Lokal (Di Kabupaten Sleman Dan Kabupaten Maros). In *Ijtihad Politik Muhammadiyah: Politik Sebagai Amal Usaha* (hal. 114–139). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Parida, Syukri, A., Badarussyamsi, dan Rizki, A. F. (2021). Kontruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan. *Jurnal Filsafat Indonesia*, 4(3).
- Pasha, M. K., dan Darban, A. A. (2002). *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam dalam Perspektif Historis dan Ideologis*. Yogyakarta: LPPI.
- Puar, Y. A. (1989). *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*. Jakarta: Pusaka Antara.
- Qodir, Z., Nurul Yamin, M., dan Nurmandi, A. (2015). *Ijtihad Politik Muhammadiyah: Politik Sebagai Amal Usaha*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Raco, J. R. (2010). *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik, dan Keunggulannya*. Jakarta: PT. Grasindo.
- Shobron, S. (2003). *Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Pentas Politik Nasional*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Sholikin, A. (2020). Dinamika Hubungan Muhammadiyah dan Partai Politik di Indonesia. *Polinter*, 5(2).
- Suriasumantri, J. S. (1980). *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakikat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & Leknas LIPI.
- Tanthowi, P. U. (2019). Muhammadiyah dan Politik: Landasan Ideologi Bagi Artikulasi Konstruktif. *Maarif*, 14(2), 93–113. <https://doi.org/10.47651/mrf.v14i2.65>.
- Thohari, H. Y. (2015). Meletakkan Muhammadiyah Dalam Dinamika Politik : Upaya Merumuskan Kembali Ijtihad Politik Muhammadiyah. In *Ijtihad Politik Muhammadiyah: Politik Sebagai Amal Usaha* (hal. 26–34). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Thohari, H. Y. (2016). Muhammadiyah Berpolitik. In *Kosmopolitanisme Islam Berke-majuan* (hal. 264–266). Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Yusra, N. (2018). Muhammadiyah: Gerakan Pembaharuan Pendidikan Islam. *Potensia*, 4(1).

Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Pariwisata Halal di Indonesia: Sebuah Analisis Bibliometrik

Hendri Hermawan Adinugraha

Razie Bin Nasarruddin

Muhammad Shulthoni

Rizky Andrean

Pendahuluan

Saat ini rencana aksi yang menggantikan tujuan pembangunan milenium (millenium development goals/MDGs) bersifat universal dan komprehensif dalam berbagai isu dan keprihatinan yang ditunjukkan terkait dengan pembangunan, ekonomi, hak asasi manusia, dan lingkungan. Komunitas global di Perserikatan Bangsa-Bangsa pada 25 September 2015 menyepakati Agenda Global 2030 berjudul “*Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*”. Tema tersebut adalah yang paling penting untuk memastikan bahwa pembangunan inklusif dapat dijangkau oleh semua kelompok masyarakat dan komunitas. Dalam konteks domestik di Indonesia inilah dalam penelitian ini, tujuan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development goals/SDGs*) dibahas dari sudut pandang praktik pariwisata halal dan dengan komitmen yang kuat terhadap isu-isu industri halal kontemporer di Indonesia (R. Subarkah & Rachman, 2018).

Dikatakan bahwa SDGs memberi peluang usaha dan bisnis yang baik dan holistik untuk masyarakat dan Pemerintah Indonesia karena ada peluang dan tantangan baru bagi para pelaku pariwisata halal. Mengadopsi pendekatan SDGs untuk praktik pariwisata halal adalah sangat penting karena didasarkan pada nilai-nilai Islami dan syariah yang komprehensif. Agenda global SDGs memungkinkan para pelaku pariwisata halal untuk menggunakan pendekatan ini berdasarkan komitmen global melalui agenda 2030 yang berfokus pada pembangunan, hak asasi manusia, dan lingkungan (A. R. Subarkah et al, 2019).

Masyarakat yang baik tidak hanya masyarakat yang sejahtera secara ekonomi (dengan pendapatan per kapita yang tinggi) tetapi juga masyarakat yang inklusif secara sosial, berkelanjutan secara lingkungan, dan diatur dengan baik (Mufidah et al, 2021). Dalam konteks ini, para pelaku industri pariwisata halal mendorong pembangunan masyarakat yang baik terutama bagi lapisan masyarakat yang rentan yang sering kali terabaikan dalam prosesnya. Karena itu, tujuan peneliti dalam penelitian ini untuk memahami agenda SDGs dan menyinergikan dengan pariwisata halal di Indonesia dalam membangun masyarakat yang lebih baik untuk semua orang.

Industri pariwisata halal sering disalahkan karena caranya yang tidak berkelanjutan. Ini disebut sebagai industri intensif sumber daya yang meningkatkan biaya hidup masyarakat tuan rumah di mana ia mengekstraksi keuntungannya (Rahmawati & Parangu, 2021), dengan sangat sedikit atau tanpa manfaat yang terakumulasi untuk komunitas tersebut. Tuduhannya adalah bahwa dalam upaya untuk mendapatkan lebih banyak keuntungan, sebagian besar bisnis pariwisata mempekerjakan personel dan pekerja setengah terampil yang dibayar rendah, dieksploitasi, dan pekerja dari kelompok rentan seperti orang asing, pemuda, dan wanita (Ali & Soedarto, 2022). Ini merupakan aspek yang dengan sendirinya melanggar ketentuan tujuan SDGs, terutama SDGs 5 (kesetaraan gender), SDGs 8 (pekerjaan yang layak) dan SDGs 16 (perdamaian dan keamanan) (World Tourism Organization [UNWTO], 2020). Dampak negatif lain yang dilaporkan termasuk erosi budaya dan warisan lokal serta pencemaran dan degradasi lingkungan (Saputro & Dawud, 2021). Selain itu, Fairuz et al (2019) berpendapat bahwa pariwisata secara umum bertanggung jawab atas emisi gas rumah kaca yang menyebabkan pemanasan global yang menyebabkan perubahan iklim. Hal

ini terjadi khususnya di sektor penerbangan, di mana emisi gas rumah kaca terlihat tumbuh secara eksponensial seiring dengan berkembangnya pariwisata.

Selama bertahun-tahun, industri pariwisata konvensional telah menjadi salah satu sektor ekonomi dengan pertumbuhan tercepat secara global (UNWTO, 2021). Meskipun pertumbuhan ini telah membawa banyak manfaat bagi berbagai negara (Janoušková et al 2018), pertumbuhan ini juga membawa kesengsaraan bagi beberapa tujuan wisata massal, khususnya di Indonesia yang mengakibatkan kepadatan penduduk. Untuk mengatasi kekhawatiran tersebut, praktisi dan sarjana pariwisata telah menemukan cara untuk membuat pariwisata halal lebih inklusif dan berkelanjutan (Wang et al, 2021).

Beberapa negara telah mengindikasikan keinginan untuk menggunakan pariwisata halal sebagai sarana untuk mencapai SDGs mereka (World Tourism Organization, 2019). Untuk tujuan ini, para pelaku industri pariwisata halal di Indonesia dan sekitarnya telah mulai menerapkan kerangka SDGs untuk lebih meningkatkan kinerja keberlanjutan mereka dengan beberapa keberhasilan dan tantangan (Rasoolimanesh et al, 2020). Awalnya, pariwisata ditampilkan dalam setidaknya tiga SDGs—SDGs 8 (pekerjaan yang layak), 12 (konsumsi dan produksi berkelanjutan), dan 14 (kehidupan di air). SDGs 14 berfokus pada penggunaan laut dan sumber daya laut yang inklusif dan berkelanjutan dan telah menjadi saksi lahirnya ekonomi biru (terkadang disebut laut). Ke dalam daftar ini, kita dapat menambahkan SDGs 11 yang berbicara tentang penguatan upaya untuk melindungi dan menjaga tradisi religi, warisan budaya, dan alam dunia (Trupp & Dolezal, 2020). Ini karena industri pariwisata halal adalah konsumen utama situs warisan budaya Islam.

Industri pariwisata halal membutuhkan penelitian yang cukup untuk mencapai potensi sebenarnya dan menawarkan layanan terbaik kepada wisatawan. Sejauh ini, para peneliti terutama menggunakan metode kualitatif untuk mempelajari industri ini. Nuzura et al. (2016) menyurvei pemilik hotel tentang wisata halal dan tantangan yang mereka hadapi. Dalam pendekatan lain, wisatawan muslim disurvei dan ditanya tentang preferensi mereka dalam perjalanan mereka (Nugroho, 2021). Beberapa penelitian juga telah memprioritaskan kriteria esensial dari wisata halal menurut perspek-

tif wisatawan tersebut (Othman, 2021). Peneliti lain telah mempelajari status wisata halal di negara mereka sendiri, seperti Mesir dan Indonesia (Novitasari, 2019).

Tinjauan literatur atau penelitian terdahulu menggambarkan bahwa sebagian besar studi dan penelitian tentang pariwisata halal dilakukan dengan menggunakan pendekatan konvensional seperti survei, diskusi kelompok terfokus, dan wawancara. Untuk melaksanakan pendekatan ini, diperlukan dana yang memadai dan kadang-kadang merupakan tugas yang memakan waktu (Azam et al, 2019). Media sosial memungkinkan peneliti untuk mengumpulkan volume data yang lebih besar dan kecepatan yang lebih cepat. Masyarakat bisa mendapatkan akses ke persepsi pengguna yang sebenarnya, di mana mereka tidak takut untuk mengungkapkan komentar mereka dibandingkan dengan pendekatan konvensional (Saarinen, 2020).

Ada beberapa penelitian terdahulu yang mencoba menghubungkan pariwisata halal dengan SDGs. Siregar & Ritonga (2021) meminta akademisi pariwisata halal untuk menganalisis secara kritis peran SDGs di sektor ini. R. Subarkah & Rachman, (2018) mengamati beberapa bidang di mana paralel belum ditarik antara pariwisata halal dan SDGs, menyerukan lebih banyak studi untuk dilakukan untuk mencoba dan menghubungkan tujuan pariwisata halal dan masyarakat, dan tujuan pariwisata halal dan perlindungan lingkungan. Qomaro (2019) menyoroti beberapa tantangan dan peluang dalam mengatasi keberlanjutan dalam industri pariwisata halal, sementara Scheyvens et al (2021) fokus untuk menarik hubungan yang lebih jelas dengan tantangan yang teridentifikasi, terutama melalui SDGs dan perjalanan religius.

Feizollah et al (2021) telah mengumpulkan data dari Twitter dan menganalisis topik yang dibahas serta sentimen dari cuitan tersebut untuk mengumpulkan informasi mendetail tentang pendapat wisatawan. Dengan mengkaji sentimen wisatawan di media sosial, penelitian tersebut telah menambah pengetahuan yang ada tentang wisata halal. Selain itu, dengan menggunakan pendekatan *big data*, memungkinkan masyarakat untuk menilai sentimen pengguna Twitter terkait pariwisata halal dengan lebih cepat sehingga pelaku industri pariwisata halal dapat bereaksi terhadap sentimen tersebut dengan lebih efisien dan efektif. Selain itu, penelitian Feizollah et al menggunakan pendekatan *big data* sehingga menambah metodologi yang

ada di kawasan wisata halal.

Berdasarkan hasil penelitian Diéguez-Castrillón et al (2022) analisis bibliografi terhadap 440 penelitian yang diterbitkan dari tahun 1995 hingga 2021 mengungkapkan adanya tiga tahap dari waktu ke waktu dan peningkatan yang sangat besar selama delapan tahun terakhir. Hasilnya menunjukkan sifat multidisiplin dari subjek yang telah berkembang dari bidang lingkungan dan sosial ke bidang ilmiah dan teknologi, dan adanya tujuh kelompok di sekitar basis pengetahuan. Topik-topik penelitian utama telah berkembang dari pendekatan yang pada dasarnya bersifat instrumental hingga penerapan perkembangan pada manajemen dan perspektif tertentu. Salah satu topik yang pantas untuk penelitian lebih lanjut ialah pemenuhan SDGs.

Karena itu, studi ini berupaya mendeskripsikan secara mendalam bagaimana sektor swasta di Indonesia, dengan referensi khusus pada industri pariwisata halal, telah memimpin dalam merangkul SDGs. Studi ini bertujuan untuk menyediakan berbagai peta evolusi, situasi saat ini, dan garis indikator keberlanjutan masa depan untuk penelitian tujuan wisata halal di Indonesia. Studi ini memberikan pelajaran berharga bagi sektor perhotelan syariah dan konservasi tentang halalisasi pariwisata yang dikombinasikan dengan SDGs.

Pariwisata Halal

Baik pariwisata halal dan pembangunan berkelanjutan telah banyak dianalisis topik dalam literatur dari perspektif teoretis dan praktis (Battour & Ismail, 2016). Selain itu, pariwisata halal berfungsi sebagai alat untuk meningkatkan kesadaran tentang masalah sosial dan lingkungan. Dalam hal itu, beberapa karya berfokus pada pendidikan lingkungan pariwisata halal, berurusan dengan bagaimana pariwisata berbasis ajaran Islam mempromosikan pembelajaran lingkungan wisatawan (Isa et al, 2018), sensitivitas (Zawawi, 2017), dan perilaku jangka panjang keberlanjutan (El-Gohary, 2020).

Selain itu, beberapa penelitian didasarkan pada analisis sikap penduduk terhadap pembangunan pariwisata halal berkelanjutan dan dampak pariwisata atau juga dampak dari beberapa model pariwisata halal terhadap pembangunan berkelanjutan di wilayah tertentu. Hubungan antara wisata berbasis alam, ekowisata, wisata religi dan keberlanjutan, telah dibahas oleh

penelitian terbaru seperti karya Boğan & Saruşıık, (2019). Menjelajahi dampak yang ditimbulkan oleh pariwisata halal terhadap pembangunan berkelanjutan dari perspektif dimensi pembangunan berkelanjutan (United Nations, 2020) kurang diperhatikan dalam penelitian, yang merupakan tujuan dan temuan dari penelitian yang dilakukan ini.

Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (*Sustainable Development Goals*)

Meskipun diskusi dan penelitian tentang keberlanjutan telah dilakukan sejak beberapa dekade yang lalu (UNDP, 2017), kerangka kerja kebijakan terkini seperti Agenda 2030 untuk Pembangunan Berkelanjutan dan fakta mengkhawatirkan seperti meningkatnya dampak perubahan iklim (Diéguez-Castrillón et al, 2022) telah menempatkan isu gaya hidup dan manusia yang tidak berkelanjutan kegiatan menjadi sorotan. Khususnya di negara Indonesia, para ahli, pembuat kebijakan, dan media, menunjuk pada isu-isu terkait keberlanjutan terkait industri pariwisata halal. Misalnya, menurut M. A. Siregar, (2019) perdebatan tentang keberlanjutan kegiatan wisata halal sangat topical di destinasi yang sudah matang.

Baru beberapa tahun yang lalu Agenda 2030 untuk pembangunan berkelanjutan diadopsi oleh semua anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (2015) dan memberikan peta jalan yang komprehensif dan ambisius yang ditunjukkan untuk 17 tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs) pada tahun 2030. Karena keberlanjutan adalah istilah multidimensi (Eid & El-Gohary, 2015), banyak perdebatan yang muncul mengenai dimensi di sekitar gagasan tersebut. Konsep *triple bottom line* telah diterapkan secara luas untuk mengacu pada tiga dimensi khas keberlanjutan: pilar lingkungan, sosial dan ekonomi (González-Morcillo et al, 2022).

Studi ini diinformasikan oleh kerangka teoretis konstruktif (Gordon et al, 2022). Untuk tujuan ini, pendekatan fenomenologi digunakan dalam penelitian metode kualitatif ini. Studi fenomenologi memungkinkan untuk fokus yang terperinci dan mendalam pada bidang studi, memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang masalah yang diteliti. Studi ini menggunakan data arsip primer dan sekunder dari sumber data pariwisata halal di Indonesia dan SDGs di Indonesia. Data divalidasi melalui triangulasi catatan dari laporan tahunan pariwisata halal Pemerintah Indonesia. Analisis bibliomet-

rik tematik dan konten dilakukan menggunakan NVivo 12 Pro (Blummer & Kenton, 2014). Bagian selanjutnya menyajikan dan membahas hasil. Tujuan analisis bibliometrik atau tinjauan sistematis menggunakan NVivo 12 Pro adalah untuk mengekstraksi informasi yang berguna dan menyintesiskannya untuk membantu menjawab dua pertanyaan penelitian: (1) apa elemen kunci untuk mencapai pembangunan pariwisata halal berkelanjutan di Indonesia; dan (2) Bagaimana elemen kunci SDGs berinteraksi satu sama lain untuk mencapai pembangunan pariwisata halal berkelanjutan di Indonesia.

Tinjauan Sistematis Pariwisata Halal dan SDGs di Indonesia

Wisata halal dianggap sebagai sub bidang wisata religi. jenis pariwisatanya didasarkan pada syariah Islam, yang memandu semua aspek kehidupan seorang muslim dari lahir hingga meninggal. Secara umum, halal merujuk pada segala sesuatu yang diperbolehkan menurut hukum Islam dan mencakup hal-hal yang beragam seperti makanan (Purwanto et al, 2020), perbankan (Adinugraha, 2020), kosmetik (Adinugraha et al, 2019), produk farmasi dan vaksin (Hafidz, 2021), dan pariwisata (Adinugraha & Sartika, 2022). Yurisdiksi tertentu secara hukum telah menetapkan halal, misalnya dalam Indonesia Halal Training and Education Center (IHATEC) LPPOM MUI, halal didefinisikan sebagai ketika makanan atau barang telah mengikuti persyaratan yang diberlakukan oleh hukum Islam (Adinugraha et al, 2021).

Kebanyakan orang mengasosiasikan halal dengan produk, namun tidak banyak yang menyadari bahwa halal juga diasosiasikan dengan jasa seperti pariwisata. Meskipun telah ada beberapa upaya untuk mendefinisikan pariwisata halal (Adinugraha, 2021), perlu dicatat bahwa saat ini belum ada definisi yang disepakati, mungkin karena konsepnya multidisiplin. Misalnya, Ahmed & Akbaba (2018) menggambarkan pariwisata halal sebagai kegiatan pariwisata yang diperbolehkan dalam Islam untuk menarik baik muslim maupun nonmuslim. Vargas-Sanchez et al (2020) mendefinisikannya sebagai “dorongan wisatawan untuk memenuhi persyaratan syariat Islam”. Sementara Carboni et al (2014) menyebut pariwisata halal sebagai “pariwisata sesuai dengan Islam, yang melibatkan orang-orang beragama Islam yang tertarik untuk menjaga kebiasaan keagamaan pribadi mereka saat bepergian”.

Karena faktor demografis dan tingkat pengeluaran di kalangan muslim dan nonmuslim, pasar wisata halal tampaknya memiliki potensi masa depan yang kuat. Sementara tingkat pertumbuhan populasi dunia adalah 0,7 persen di negara-negara mayoritas nonmuslim, itu adalah 1,5 persen di negara-negara mayoritas muslim, dan populasi muslim telah berlipat ganda selama beberapa dekade terakhir. Pengeluaran wisatawan muslim juga meningkat secara eksponensial, mencapai \$220 miliar pada tahun 2020 dibandingkan dengan \$156 miliar pada tahun 2016 (Jailani & Adinugraha, 2022).

Meskipun wisata halal dianggap sebagai ceruk pasar, namun mencakup banyak wilayah administratif. Pariwisata halal membutuhkan makanan halal, hiburan halal, pemisahan gender, lembaga keuangan Islam, maskapai penerbangan, dan paket wisata (Ismanto & Madusari, 2020). Kehadiran fasilitas ini sangat penting bagi umat Islam (Fadholi et al, 2020). Banyak negara muslim dan nonmuslim bersaing untuk menjadi tujuan utama di pasar yang menggiurkan ini meskipun wisata halal membutuhkan infrastruktur dan layanan yang luas. Menurut sebuah studi terbaru oleh Yagmur (2020), 130 negara menjadi tujuan wisata halal pada tahun 2017, di mana hanya 46 negara yang berpenduduk mayoritas muslim, salah satunya ialah Indonesia.

Selama perjalanan, wisatawan mengambil gambar dan berbagi pemikiran mereka di media sosial untuk memperbarui teman dan keluarga dan untuk berbagi pengalaman mereka dengan pemilik bisnis, yang biasanya meminta pelanggan untuk mengisi survei pengalaman pelanggan. Dengan demikian, media sosial telah menjadi sumber data yang kaya yang dapat dipanen untuk penelitian (Feizollah et al, 2021).

Pencarian keberlanjutan atau SDGs di sektor pariwisata halal seyogianya ditempatkan dan dipahami dalam konteks Agenda 2030 untuk pembangunan berkelanjutan, yang menjabarkan 17 tujuan dan 169 target, mengatur dunia pada jalur yang adil dan merata menuju tahun 2030 (United Nations, 2020). Setelah adopsi tujuan dan target ambisius ini pada tahun 2015, UN-WTO mencanangkan tahun 2017 sebagai Tahun Pariwisata Berkelanjutan. Hampir lima tahun setelah pengadopsian SDGs, ada kebutuhan untuk mencatat apa yang telah dicapai oleh sektor pariwisata halal (United Nations, 2018). Kemajuan dalam memenuhi target yang ditetapkan pada tahun 2030 berjalan lambat dan target tersebut kemungkinan besar tidak akan tercapai dan telah menyerukan lebih banyak tindakan yang harus diambil untuk

meningkatkan kecepatan tindakan (United Nations, 2019). Untuk beberapa waktu, industri pariwisata halal dianggap sebagai industri yang tidak berbahaya. Narasinya adalah industri yang bersinar yang secara signifikan berkontribusi terhadap pembangunan sosial ekonomi, termasuk mempekerjakan perempuan, laki-laki, dan karyawan semiterampil (Ramadhani, 2021). Laporan terbaru menunjukkan bahwa industri pariwisata halal adalah salah satu yang tumbuh paling cepat, berkontribusi terhadap pembangunan ekonomi secara global dengan tingkat pertumbuhan ekonomi yang melampaui tingkat pertumbuhan nasional (Ferdiansyah, 2020).

Pertumbuhan di sektor pariwisata halal bukannya tanpa pertanyaan. Pemikiran skeptis peneliti diajukan mengenai keberlanjutan pariwisata halal di tengah meningkatnya kekhawatiran tentang beban lingkungan (Sayekti, 2019). Pertanyaan juga muncul mengapa industri pariwisata halal tidak memenuhi tujuan MDGs bersama industri lain (Janoušková et al, 2018). Ada juga kritik yang berkembang tentang bagaimana industri memperlakukan perempuan, umumnya hak-hak pekerja dan masyarakat tuan rumah (Rahmi, 2020). Pertanyaan lebih lanjut muncul tentang bagaimana pendirian usaha-usaha di beberapa pasar memengaruhi harga barang dan jasa, termasuk makanan. Ada kekhawatiran bahwa makanan yang dikonsumsi wisatawan di hotel tidak diproduksi secara berkelanjutan dan menimbulkan biaya tinggi bagi lingkungan (Kusumaningtyas & Lestari, 2020). Dampak pertumbuhan pariwisata halal dikaitkan dengan kerusakan lingkungan seperti pertumbuhan emisi karbon dan polusi di sebagian besar tujuan pariwisata halal (Rachmiatie et al, 2020) dengan seruan agar sektor pariwisata halal merangkul keberlanjutan dan perilaku etis untuk melindungi lingkungan.

Kemaslahatan terbaik pariwisata halal di Indonesia untuk merangkul SDGs mengingat kepekaan terhadap degradasi lingkungan. Namun, dorongan itu terhambat oleh kurangnya pemahaman tentang cara terbaik untuk mengintegrasikan SDGs ke dalam kerangka bisnis pariwisata halal. Penegasan ini diamati sebelumnya oleh Dube & Nhamo, (2021) yang mencatat bahwa unsur-unsur utama dan gagasan keberlanjutan sering hilang dalam terjemahan ketika masyarakat sedang melakukan pembangunan. Sering kali ada penekanan pada dimensi ekonomi jangka pendek dengan mengorbankan dimensi lingkungan dan sosial terlepas dari signifikansinya. Beberapa tantangan yang perlu diatasi oleh wisatawan dan pelaku usaha pariwisata

halal di Indonesia untuk memastikan jalan yang tepat untuk mencapai keberlanjutan demi meningkatkan peran di ruang ini dan untuk membantu menginformasikan praktik pariwisata halal di Indonesia.

Tantangan dalam Implementasi SDGs pada Industri Pariwisata Halal di Indonesia

Pariwisata halal di Indonesia telah melakukan upaya signifikan untuk bermitra dengan individu dan organisasi untuk memastikan pencapaian SDGs (Selamat & Endut, 2020). Kerja samanya yang erat dengan berbagai universitas di dalam negeri telah membuka peluang besar bagi penelitian kelas dunia untuk membantu memberikan solusi guna mencapai SDGs. Pariwisata halal dianggap sebagai potensi baru di Indonesia dalam memenuhi kebutuhan masyarakat, dengan kontribusinya yang didokumentasikan dengan baik dalam meningkatkan perekonomian masyarakat. Kerja sama yang erat dengan pemerintah dan pihak swasta sangat penting dalam memastikan efisiensi sumber daya dan harus dilihat secara positif.

Melalui silaturahmi dan *networking* para *stakeholder*, pariwisata halal yang berdedikasi, para pelaku pariwisata halal di Indonesia telah bekerja untuk memenuhi kebutuhan dan kesejahteraan masyarakat. Sebuah contoh utama dari hal ini adalah sumber dana untuk mendirikan destinasi baru pariwisata halal di pedesaan seperti desa wisata halal Setanggor, Lombok, NTB. Juga dicatat bahwa kerja sama dan penggalangan dana aktif telah membuahkan hasil positif dalam partisipasi luas dalam kegiatan pariwisata halal baik tingkat regional dan nasional. Proyek masyarakat sekitar sering menerima tamu penginapan pariwisata halal dari dalam negeri sebagai sukarelawan untuk proyek ini, yang membantu kaum muda memperluas pengalaman dan aspirasi pembangunan mereka. Interaksi bisnis pariwisata halal dengan masyarakat tuan rumah seperti itu membantu dalam membangun hubungan yang sehat yang memberikan landasan kuat untuk berbagai manfaat lain yang didokumentasikan sebelumnya. Model yang diterapkan oleh pariwisata halal di Indonesia memajukan dikte pariwisata inklusif, yang berada di garis depan agenda UNWTO. Hubungan baik dengan masyarakat tuan rumah menciptakan suasana yang bersahabat bagi wisatawan dan mendapatkan kerja sama yang menguntungkan pengembangan pariwisata halal di Indonesia.

Harus disadari dan diapresiasi bahwa meskipun perusahaan dan organisasi sangat ingin mengimplementasikan SDGs, ada tantangan yang sering dihadapi oleh organisasi yang dapat menggagalkan upaya untuk menginternalisasikan proses SDGs dalam sistem pariwisata halal di Indonesia. Beberapa tantangan sehubungan dengan pelaksanaan hal tersebut sudah sering dibahas dalam penelitian-penelitian terdahulu seperti kualitas SDM dan SDA sebagai aset utama dalam pariwisata halal. Sementara pariwisata halal di Indonesia bersiap untuk meningkatkan sumber daya alam (SDA) yang dikaitkan dengan peristiwa cuaca ekstrem, tetap menjadi tantangan. Rawan bencana di Indonesia menyebabkan penurunan jumlah kedatangan turis karena kedatangan turis semakin dalam, karena sebagian besar pariwisata halal bergantung pada sumbangan para turis. Menurunnya jumlah wisatawan berarti berkurangnya pendapatan untuk kehidupan mereka, terutama masyarakat yang tidak mandiri.

Beberapa penelitian juga melaporkan bahwa sebagai pelaku dalam pariwisata halal, mereka rentan terhadap gejolak pasar dan bencana global yang memengaruhi pendapatan dan akibatnya kontribusi mereka terhadap komunitas, keberlanjutan, dan investasi budaya. Hamzah et al (2018) menyebutkan bahwa beberapa peristiwa terbaru yang berdampak negatif pada mereka termasuk Covid-19 dan resesi ekonomi. Kemerosotan seperti itu merusak kapasitas para pelaku pariwisata halal untuk berkontribusi secara efektif terhadap target SDGs-nya. UNWTO telah mengaitkan pembangunan pariwisata dengan 17 tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs) dan 169 tujuan transformatif, terintegrasi, universal, dan berpusat pada manusia terkait karena potensi pariwisata yang beragam (UNWTO, 2008).

Di seluruh dunia, pariwisata dianggap sebagai sumber pembangunan ekonomi dan telah menjadi bagian dari perencanaan strategis di hampir setiap negara (Rahmawati & Parangu, 2021). Studi pariwisata berkonsentrasi pada kesejahteraan melalui istilah terkait seperti kepuasan hidup, kualitas hidup, kesehatan, dan kebahagiaan (Jumail & Mahsun, 2018). Peneliti terkemuka seperti Battour & Ismail (2016) telah mengusulkan dua model untuk menguji hubungan antara pariwisata halal dan kesejahteraan dari sudut pandang sistem SDGs.

Implikasi SDGs terhadap Kegiatan Pariwisata Halal di Indonesia

Selain pembangunan berkelanjutan, pemain kunci lain dalam analisis bibliometrik ini adalah konsep pariwisata halal di Indonesia. Cattani et al (1987) menyebutnya sebagai pariwisata yang terkait dengan latihan rohani dan menawarkan beberapa wawasan religi tentang bagaimana bidang penelitian ini berkembang. Seperti yang dinyatakan oleh Carneiro Da Cunha et al (2015), pariwisata halal, ekowisata, wisata religi, digunakan dengan batasan yang membingungkan. Beberapa mengasosiasikannya dengan aktivitas, agama, atau mobilitas (Mohammed, 2017), sementara yang lain melihatnya lebih dari itu dan menganggapnya sebagai “pengalaman bermakna yang menghubungkan manusia dengan tuhan YME” (Sartika et al, 2018). Di mana tampaknya ada konsensus dalam kenyataan bahwa kawasan wisata berbasis nilai-nilai halal termasuk kegiatan fisik untuk rekreasi telah mengalami peningkatan minat dalam beberapa tahun terakhir dan membentuk sektor yang berbeda (Rahmanto, 2013). Itulah yang terjadi di Indonesia, di mana kerangka kebijakan dan undang-undang baru-baru ini dibuat di sekitar bidang ini, dan pariwisata halal diakui sebagai bidang khusus dalam industri pariwisata (Heliany, 2019). Dari perspektif permintaan, tren mencari liburan religi dengan karakter dinamis dan interaktif di Indonesia telah teridentifikasi setidaknya sejak maraknya kesadaran akan menunaikan ibadah umrah (Suharto & Fasa, 2017).

Inna Aniyati (2018) mendefinisikan pariwisata halal sebagai alternatif terkonsolidasi dari pariwisata tradisional yang terdiri dari penyediaan kegiatan rekreasi, religi dan budaya, baik di alam maupun di gunung, yang membutuhkan pengetahuan sebelumnya untuk melakukannya. Pariwisata halal berada di antara praktik wisata pada umumnya, di mana pariwisata halal merupakan kegiatan pariwisata dan minat terhadap keagungan ciptaan Tuhan, lingkungan, dan memiliki karakter multidisiplin yang tidak dapat didekati dari satu perspektif (Budi Witarto & Trishuta Pathiassana, 2020). Dari perspektif yang lebih sempit, Yaqin (2017) mendefinisikan pariwisata halal sebagai “kegiatan religi dengan intensitas batiniah yang menggunakan sumber daya alam tanpa merusaknya” dan mengusulkan model konseptual di mana pariwisata halal dianggap sebagai bagian dari sektor pariwisata berbasis nilai-nilai halal yang lebih luas.

Terlepas dari perbedaan konseptual dalam literatur tentang pariwisata halal dan bidang terkait, sebagian besar komunitas pariwisata halal di Indonesia telah menyetujui peraturan di mana pariwisata halal disebut sebagai sektor atau subsektor khusus (Vargas-Sanchez et al, 2020). Unsur-unsur umum dalam definisi mereka termasuk aktivitas rohani, jasmani, budaya dan petualangan yang terspesialisasi, memiliki komponen waktu luang atau rekreasi yang kuat dan dipraktikkan dengan menggunakan sumber daya yang ditawarkan oleh alam di lingkungan tempatnya berlangsung.

Setelah mengumpulkan beberapa definisi dan batasan seputar pariwisata halal dalam literatur, untuk tujuan penelitian ini, layanan pariwisata halal adalah tentang memberikan rekreasi, religi, dan kegiatan rohani, yang dipraktikkan sambil memanfaatkan sumber daya yang ditawarkan oleh alam di lingkungan tempatnya dilakukan, baik itu udara, darat, bawah tanah, perairan, atau bawah air.

Berkaitan bidang tematik utama yang terlibat dalam penelitian ini, ulasan Muarifuddin (2017) tentang teori pembangunan memberikan diskusi mendalam seputar sejauh mana prinsip dan tujuan pembangunan berkelanjutan dapat dialihkan ke konteks khusus pariwisata halal. Dalam hal ini, penulis menyimpulkan bahwa “pariwisata halal secara luas dianggap sebagai sarana yang efektif untuk pembangunan, meskipun tujuan dan proses inheren dari “pembangunan” sebagian besar diabaikan dalam literatur pariwisata halal”. Dalam ulasan Wijaya & Sholeh (2020), istilah pertumbuhan sebagai pendekatan alternatif untuk pembangunan dibahas. Selain itu, seperti Bustamam & Suryani (2021) menyebutkan, “untuk mempertahankan daya tarik destinasi berbasis alam setelah perubahan iklim dapat memberikan wawasan penting bagi otoritas yang bertanggung jawab dalam pengelolaan ekowisata”. Ekuilibrium ini dinyatakan juga oleh Perdana et al (2021) yang menyebut pentingnya keberlanjutan destinasi sebagai motif atraksi.

Kekhawatiran tentang hubungan antara pariwisata halal dan pembangunan berkelanjutan (Maharani, 2021), perlunya mengembangkan penelitian akademik tentang pariwisata berbasis nilai-nilai halal dan religi (Umara, 2020), dan pentingnya SDGs saat ini, berfungsi sebagai dasar untuk mengidentifikasi kegiatan pariwisata halal dapat memberikan kontribusi terhadap dimensi keberlanjutan ekonomi, lingkungan, sosial, budaya, dan tata kelola. Temuan penelitian ini senada dengan metodologi yang diterap-

kan dalam penelitian lainnya yang didasarkan pada *theory of forgotten effects*, yang melibatkan penggunaan matriks berbeda yang mewakili hubungan antara elemen berbeda (Perez-Romero et al, 2021). Menurut pendapat para ahli, hubungan efek langsung dan tidak langsung terhadap pembangunan berkelanjutan yang disebabkan oleh pariwisata halal dinilai.

Terlepas dari jumlah dimensinya, terdapat beberapa penelitian terdahulu yang menunjuk pada dua pendekatan yang berlawanan terhadap keberlanjutan: pendekatan dimensi dan hubungan dualistik antara manusia dan alam. Adapun indikatornya mengacu pada pendekatan ilmiah untuk pengembangan indikator, yang mengejar sejumlah besar informasi, dan pendekatan pembuat kebijakan, berdasarkan konsensus di antara para pemangku kepentingan untuk mencapai alat analisis sintetik dalam pariwisata halal di Indonesia.

Penelitian ini menemukan bahwa variasi kegiatan pariwisata halal di Indonesia memengaruhi dimensi utama keberlanjutan telah menghubungkan para pelaku pariwisata halal di Indonesia dengan SDGs. Secara khusus, para ahli dari bidang yang terkait dengan keberlanjutan dan pariwisata halal aktif memberikan wawasan mereka tentang tingkat dampak yang dimiliki oleh berbagai jenis kegiatan terhadap dimensi keberlanjutan.

Karena itu, penelitian ini berfokus pada yang terakhir, sambil mempertimbangkan Agenda 2030 sebagai tengara universal. Mengingat beragamnya isu keberlanjutan yang tercakup dalam Agenda 2030 ini, yang ditangani oleh tujuan multisektoral, global, dan saling bergantung yang menjalin tiga dimensi pembangunan berkelanjutan (ekonomi, lingkungan, dan sosial), kerangka kerja pariwisata halal di Indonesia dianggap lebih baik dalam melayani tujuan dan ruang lingkup penelitian ini, berkaitan dengan masalah keberlanjutan di Indonesia dengan SDGs.

Terlepas dari kerangka kerja yang diterapkan, tantangan umum dalam penelitian dan akademisi muncul, seperti kesenjangan dan peluang untuk melakukan studi dan menghasilkan bukti tentang topik terkait SDGs seperti transfer tujuan pembangunan berkelanjutan ke dalam konteks nasional dan lokal, pemantauan dan evaluasi kontribusi dan dampak pada pembangunan berkelanjutan oleh sektor, atau perumusan praktik baik berbasis bukti dan rekomendasi dalam hal ini.

Temuan penelitian ini bermaksud untuk menghilangkan beberapa ke-

senjangan tersebut, untuk berpartisipasi dalam perdebatan yang sedang berlangsung seputar keberlanjutan dan pariwisata halal, dan untuk menginformasikan praktik masa depan dengan hasil berbasis bukti. Penelitian ini menjadi titik awal penelitian yang bertujuan untuk mengeksplorasi kajian hubungan aktual dan potensial antara layanan pariwisata halal di Indonesia dan tujuan pembangunan berkelanjutan. Hasil studi ini memungkinkan menginformasikan pengambilan keputusan dan rekomendasi menuju realisasi tujuan pembangunan ekonomi, lingkungan, dan sosial, yang berkelanjutan pada bidang pariwisata halal di Indonesia.

Relevansi Kontribusi Pariwisata Halal di Indonesia Berkat SDGs

Peningkatan signifikan popularitas rekreasi berbasis alam dan wisata religi dengan *branding* halal selama beberapa dekade terakhir. Demikian juga, beberapa penelitian mengacu pada pariwisata halal sebagai segmen kepentingan strategis yang muncul untuk beberapa tujuan di Indonesia. Pariwisata berbasis *halal value* sebagai sektor industri pariwisata domestik yang tumbuh paling cepat. Terlepas dari pertumbuhan industri pariwisata halal dan bisnis terkait yang stabil, penelitian akademik di bidang ini tidak berkembang dengan kecepatan yang sama; mengingat tingginya jumlah penulis atau peneliti terdahulu yang mempertanyakan apakah pentingnya penelitian tentang pariwisata halal di Indonesia dapat dibandingkan dengan pentingnya sektor tersebut; umumnya penelitian tentang pariwisata halal memiliki tradisi akademis yang singkat.

Analisis bibliometrik penelitian dalam pariwisata halal sejak 2015 (Isilah wisata halal baru mulai dikenal sejak 2015 ketika sebuah *event* World Halal Tourism Summit (WHTS) digelar di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab. Sebelumnya, dunia pariwisata hanya mengenal *muslim tour* (atau semisalnya) (Aulia Ramadhani et al, 2020) mengidentifikasi pengembangan empat bidang tematik utama yang terkait: pelestarian alam, minat penduduk, jejak religi, dan perilaku wisatawan. Peneliti menunjukkan hubungan melalui analisis kata kunci di antara topik inti berikut: pariwisata halal, pariwisata berkelanjutan, perubahan budaya, pariwisata berbasis religi, pembangunan berkelanjutan, dan kawasan industri halal. Sebagai celah penelitian dan penelitian masa depan, para peneliti sebelumnya menunjukkan pelestarian

budaya dan pariwisata berbasis religi sebagai subjek yang harus ditangani dan penerapan metode penelitian baru selain studi kasus dan pengembangan konseptual.

Organisasi pariwisata di Indonesia mulai gencar berfokus pada kemungkinan pariwisata halal untuk mendukung pencapaian SDGs dan mengidentifikasi kontribusi khusus yang dapat diberikan sektor ini untuk masing-masing tujuan tersebut (17 tujuan). Hal ini selaras dengan Agenda 2030 mengacu pada tiga dimensi luas pembangunan berkelanjutan: ekonomi, lingkungan, dan sosial (United Nations, 2020). Karena itu, tujuan pembangunan berkelanjutan dapat dikelompokkan dalam tiga dimensi *triple bottom line*.

Agenda 2030 memecah dimensi-dimensi ini menjadi berbagai tujuan, yang pada gilirannya bertujuan untuk mencapai hasil pembangunan yang lebih spesifik. Hubungan antara SDGs dan hasil pembangunan dimulai dari tingkat yang paling umum (SDGs sebagai tujuan global) ke tingkat hasil yang paling spesifik: target dan indikator pembangunan, yang merupakan kunci untuk mengukur hasil di setiap SDGs. Misalnya, SDGs 3 tentang kesehatan dan kesejahteraan termasuk sebagai target “pada tahun 2030, mengurangi sepertiga kematian dini akibat penyakit tidak menular melalui pencegahan dan pengobatannya, dan meningkatkan kesehatan mental dan kesejahteraan” yang akan diukur melalui indikator “tingkat kematian yang disebabkan oleh penyakit kardiovaskular, kanker, diabetes, atau penyakit pernapasan kronis”. Seperti yang disajikan pada bagian berikut, pekerjaan ini berfokus pada tingkat dimensi keberlanjutan, dalam pendekatan awal untuk topik penelitian yang dipelajari yang ingin dikembangkan lebih lanjut dengan fokus pada aspek pembangunan berkelanjutan yang lebih spesifik.

Analisis penelitian tentang pariwisata halal berkelanjutan di Indonesia. Peneliti meninjau beberapa kerangka kebijakan, di antaranya Agenda 2030, dan berfokus pada wilayah geografis ini untuk mengidentifikasi dampak pariwisata terkait keberlanjutan, khususnya yang memengaruhi destinasi pariwisata halal di Indonesia.



Gambar 1. Kontribusi pariwisata terhadap SDGs

Berdasarkan gambar di atas, dapat dideskripsikan bahwa: SDG 1, Tanpa Kemiskinan: pariwisata berkelanjutan, dan dampaknya di tingkat masyarakat, dapat dikaitkan dengan tujuan pengentasan kemiskinan nasional, yang terkait dengan mempromosikan kewirausahaan dan usaha kecil, dan memberdayakan kelompok yang kurang beruntung. SDG 2, Nol Kelaparan: pariwisata dapat memacu produktivitas pertanian dengan mempromosikan produksi, penggunaan, dan penjualan produk lokal di tujuan wisata dan integrasi penuhnya dalam rantai nilai pariwisata. SDG 4, Pendidikan Berkualitas: sektor ini dapat memberikan insentif untuk berinvestasi dalam pendidikan dan pelatihan kejuruan dan membantu mobilitas tenaga kerja melalui perjanjian lintas batas tentang kualifikasi, standar, dan sertifikasi. SDG 5, Kesetaraan Gender: pariwisata dapat memberdayakan perempuan dalam ber-

bagai cara, khususnya melalui penyediaan lapangan kerja dan melalui peluang menghasilkan pendapatan. SDG 6, Air Bersih dan Sanitasi: penggunaan air yang efisien dalam pariwisata, ditambah dengan langkah-langkah keamanan yang tepat, pengelolaan air limbah, pengendalian polusi, dan efisiensi teknologi, dapat menjadi kunci untuk menjaga sumber daya yang berharga ini. SDG 7, Energi Terjangkau dan Bersih: dengan mempromosikan investasi jangka panjang pada sumber energi berkelanjutan, pariwisata dapat membantu mengurangi emisi gas rumah kaca dan memitigasi perubahan iklim. SDG 8, Kerja Layak dan Pertumbuhan Ekonomi: dengan memberikan akses kesempatan kerja yang layak di sektor pariwisata, masyarakat dapat memperoleh manfaat dari pengembangan profesional. Target 8.9 “Pada tahun 2030, menerapkan kebijakan untuk mempromosikan pariwisata berkelanjutan yang menciptakan lapangan kerja dan mempromosikan budaya dan produk lokal”. SDG 9, Industri, Inovasi dan Infrastruktur: sektor ini dapat memberi insentif kepada pemerintah untuk meningkatkan infrastruktur dan meretrofit industri mereka, menjadikannya lebih berkelanjutan. SDG 10, Mengurangi Ketimpangan: pariwisata dapat menjadi alat yang ampuh untuk pengembangan masyarakat dan mengurangi ketidaksetaraan jika melibatkan penduduk lokal dan semua pemangku kepentingan utama dalam pembangunannya.

Selanjutnya, SDG 12, Konsumsi dan Produksi Yang Bertanggung Jawab: pariwisata dapat menerapkan praktik konsumsi dan produksi yang berkelanjutan. Target 12b: mengembangkan dan menerapkan alat untuk memantau dampak pembangunan berkelanjutan untuk pariwisata berkelanjutan yang menciptakan lapangan kerja, mempromosikan budaya dan produk lokal. SDG 13, Aksi Iklim: dengan menurunkan konsumsi energi dan beralih ke sumber energi terbarukan, khususnya di sektor transportasi dan akomodasi, pariwisata dapat membantu mengatasi salah satu tantangan paling mendesak saat ini. SDG 14, Kehidupan di Bawah Air: wisata pesisir dan bahari, segmen terbesar pariwisata, mengandalkan ekosistem laut yang sehat. Target 14.7 bertujuan untuk meningkatkan manfaat ekonomi dari pemanfaatan sumber daya laut secara berkelanjutan, termasuk melalui pengelolaan perikanan, akuakultur, dan pariwisata yang berkelanjutan. SDG 15, Kehidupan di Darat: pariwisata berkelanjutan dapat memainkan peran utama dalam menghormati ekosistem darat, karena upayanya terhadap pengurangan lim-

bah dan konsumsi, konservasi flora dan fauna asli, dan peningkatan kesadarannya. SDG 16, Perdamaian, Keadilan, dan Kelembagaan yang Kuat: karena pariwisata melibatkan miliaran pertemuan antara orang-orang dari berbagai latar belakang budaya, sektor ini dapat mendorong pemahaman multikultural dan antaragama. SDG 17, Kemitraan untuk Tujuan: karena sifatnya yang lintas sektor, pariwisata memiliki kemampuan untuk memperkuat kemitraan swasta atau publik dan melibatkan banyak pemangku kepentingan internasional, nasional, regional, dan lokal, untuk bekerja sama.

Paradigma implikasi kebijakan pariwisata berkelanjutan bertujuan untuk mengutamakan *decoupling* asosiasi antara pembangunan pariwisata halal dan kerusakan lingkungan. Pariwisata berkontribusi pada sepersepuluh dari *output* global, sekitar sepertiga dari ekspor jasa dunia, dan satu dari setiap sepuluh pekerjaan di seluruh dunia (Bhuiyan & Darda, 2021). Terlepas dari kenyataan bahwa ada kekhawatiran yang ada tentang ekspansi ekonomi yang dipicu oleh pariwisata dan hasil lingkungan yang merugikan, pariwisata tetap dielu-elukan sebagai sumber pendapatan global dan pengembangan lapangan kerja. Selama dua dekade terakhir, istilah ‘pariwisata halal’ dan ‘pariwisata berkelanjutan’ telah menarik banyak perhatian dari para peneliti dan pembuat kebijakan (Junaidi, 2019). Namun, tampaknya ada kesenjangan yang signifikan antara teori dan praktik dalam domain ini. Konsekuensi dari pengumuman tahun 2017 sebagai Tahun Internasional untuk Pariwisata Berkelanjutan untuk Pembangunan oleh PBB, sebagian besar negara di seluruh dunia mengeksplorasi kembali dampak pariwisata dan merumuskan kebijakan untuk mempromosikan praktik pariwisata berkelanjutan yang dapat berkontribusi pada tujuan SDGs PBB. Selain itu, 17 target SDGs yang berbeda telah membangkitkan kembali rasa urgensi dalam industri pariwisata untuk mengatasi masalah-masalah seperti pengentasan kemiskinan (SDG 1), ketahanan pangan (SDG 2), dan memerangi degradasi lingkungan (SDG 13). Keindahan gagasan pariwisata berkelanjutan terletak pada kenyataan bahwa lima pilar pariwisata berkelanjutan (UNWTO, 2021) selaras dengan 17 SDGs, artinya suatu negara jika target untuk mencapai pertumbuhan pariwisata berkelanjutan secara otomatis juga akan maju di semua 17 SDGs’s. Pemandangan alam dan warisan budaya Indonesia yang kaya dikombinasikan dengan dorongan kebijakan melalui kampanye “Halal Tourism Indonesia: The Halal Wonder” menjadikannya kandidat yang layak

untuk mencapai pertumbuhan ekonomi melalui praktik pariwisata halal berkelanjutan. Karena itu, dalam penelitian ini, peneliti telah menganalisis keadaan saat ini dan dampak pariwisata halal di Indonesia terhadap pembangunan berkelanjutan.



Gambar 2. Jargon wisata halal Indonesia

Konsekuensi SDGs pariwisata halal di Indonesia ialah perencanaan kebijakan untuk mengembangkan praktik pariwisata halal berkelanjutan dirancang tidak hanya untuk mengadvokasi kesejahteraan sosial, budaya, dan ekonomi bangsa, tetapi juga untuk memenuhi komitmen ekologis melalui pengejaran kesejahteraan lingkungan. Literatur yang ada tentang pengaruh pengembangan pariwisata halal terhadap kesejahteraan lingkungan memberikan hasil yang bervariasi. Misalnya, penyelidikan empiris oleh Han (2019) mengonfirmasi hasil yang merugikan dari pengembangan pariwisata halal terhadap lingkungan. Sebaliknya, penelitian lain menyimpulkan bahwa jalur ekspansi sektor pariwisata halal secara substansial dapat berkontribusi pada kesejahteraan lingkungan (Perbawasari, 2019). Selain itu, investasi modal di sektor pariwisata halal dapat dipandang sebagai salah satu pendorong penting untuk mengembangkan praktik pariwisata halal berkelanjutan. Sementara berbagai penelitian dalam literatur menganggap faktor ini sebagai komponen yang berdiri sendiri dalam penentuan kesejahteraan lingkungan (Rahman, 2020), ada juga beberapa hasil penelitian terdahulu yang ditemukan untuk menguji efek komposit pembentukan modal dalam pengembangan pariwisata halal.

Terhadap kesenjangan literatur ini, temuan penelitian ini mengambil pandangan unik untuk menganalisis peran pembangunan pariwisata halal dalam keberlanjutannya di Indonesia. Dalam riset ini, data-data literer telah digunakan. Studi ini dalam berbagai cara menambah tubuh pengetahuan saat ini tentang SDGs dalam pariwisata halal di Indonesia. Untuk memulai literatur SDGs dalam pariwisata halal di Indonesia, peneliti telah menggunakan data SDGs dan praktik pariwisata halal. Seharusnya, ini adalah upaya pertama dari banyak literatur yang meneliti efek gabungan dari SDGs dan praktik pariwisata halal. Penelitian ini telah mengkaji peran pembangunan pariwisata halal dalam membawa kelestarian lingkungan dalam kerangka SDGs (Rej et al, 2022).



Gambar 3. SDGs dan 5 pilar pariwisata berkelanjutan. Sumber: Rej et al (2022).

Sementara SDGs secara luas dibingkai dengan 17 tujuan, gambar SDGs dan 5 pilar pariwisata berkelanjutan di atas tujuan dan targetnya secara inheren terhubung satu sama lain membentuk sistem yang kompleks. Tindakan mendukung satu tujuan dapat memengaruhi kemajuan tujuan lain, baik secara positif (sinergi) atau negatif (*trade-offs*). Pengelolaan sinergi dan *trade-off* yang efektif merupakan prasyarat untuk memastikan koherensi kebijakan dari Pemerintah Indonesia berkaitan dengan SDGs pariwisata ha-

lal di Indonesia.

Agenda 2030 memetakan serangkaian 17 tujuan pembangunan berkelanjutan (SDGs) yang secara eksplisit menggabungkan dimensi keberlanjutan ekonomi, lingkungan, dan sosial (Perserikatan Bangsa-Bangsa 2015). SDGs mencakup beragam isu seperti kemiskinan (SDG 1), pendidikan (SDG 4), ketimpangan (SDG 10), dan perubahan iklim (SDG 13), dalam tujuan terpisah. Akan tetapi, tujuan-tujuan ini tidak ada secara terpisah satu sama lain. Sebaliknya, SDGs dan target terkait semuanya berinteraksi pada tingkat yang lebih dalam, melalui hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Tindakan yang mendukung satu tujuan atau sasaran dapat memengaruhi kemajuan dalam tujuan atau sasaran lain, baik secara positif (sinergi) atau negatif (*trade-off*). Peningkatan produktivitas pertanian (Target 2.3), misalnya, dapat membantu mengatasi kelaparan (Target 2.1) dan gizi (Target 2.2), tetapi dapat mengintensifkan penggunaan air, memengaruhi akses terhadap air dan sanitasi (Target 6.1 dan 6.2). Karena itu, perumusan kebijakan perlu melepaskan diri dari pemikiran berbasis silo dan mempertimbangkan keterkaitan SDGs.

Sementara itu, banyak sarjana, wadah pemikir, dan lembaga internasional, telah menyoroti adanya sinergi dan pertukaran di seluruh SDGs, dengan beberapa di antaranya menyediakan konsep dan kerangka analisis untuk lebih memahami dan menilai keterkaitan SDGs dari perspektif jaringan. Sementara Rej et al (2022) menawarkan kerangka tujuh skala untuk interaksi di antara SDGs. Kerangka kerja tersebut untuk memberikan analisis rinci tentang tujuan dan target yang dipilih. Rahmawati Sushanti et al (2018) memetakan interaksi target air (Tujuan 6) dengan SDGs lainnya secara komprehensif tetapi tidak mempertimbangkan aspek pengelolaan terpadu sumber daya air. Metodologi yang memberikan opsi untuk mengukur keterkaitan SDGs termasuk karya Jiménez-Aceituno et al (2020).

Karena itu, pendekatan untuk mengatasi keterkaitan SDGs merupakan gabungan dari metodologi berbasis data, konsultasi pemangku kepentingan, dan pendapat ahli. Setiap pendekatan mungkin memiliki kelebihan dan kekurangannya sendiri. Pendekatan berbasis konsultasi pemangku kepentingan dapat memberikan wawasan yang berguna tentang konteks keterkaitan SDGs di wilayah geografis tertentu, tetapi dapat menjadi bias karena pemilihan pemangku kepentingan. Pendekatan berbasis opini ahli dapat mem-

berikan informasi yang sangat terperinci dan kaya akan informasi sektor spesifik. Namun, karena SDGs mencakup berbagai isu yang sangat luas, pendekatan berbasis pendapat ahli lebih cocok untuk diskusi tematik tertentu daripada seluruh rangkaian SDGs. Pendekatan berbasis data dapat menangkap situasi nyata dari indikator SDGs, dan keterkaitan di antara SDGs, dengan menggunakan data kehidupan nyata. Tetapi pendekatan statistik yang semata-mata digerakkan oleh data dapat mengabaikan konteks dan landasan teoretis dari hubungan kausal di antara SDGs. Pendekatan berbasis data juga dikompromikan oleh kualitas dan kuantitas data yang tersedia. Singkatnya, kombinasi pendekatan berbasis data berdasarkan tinjauan literatur yang solid, pendapat ahli, dan konsultasi pemangku kepentingan, mungkin lebih efektif dalam mengidentifikasi dan mengukur keterkaitan tersebut.

Terlepas dari studi tahap awal tentang interaksi SDGs ini, masih ada kekurangan metodologi dan kerangka kerja untuk mengatasi banyak masalah penting lainnya. Misalnya, selain kebijakan nasional, keterkaitan SDGs juga penting dalam 13 kebijakan daerah. Bagaimana dua target SDGs berinteraksi satu sama lain dapat berbeda antarwilayah bahkan di dalam satu negara. Dimensi spasial seperti interaksi antarwilayah juga patut mendapat perhatian. Misalnya, di dalam pariwisata halal, praktik atraksi budaya religi di daerah hulu mungkin sinergis dengan ekonomi lokal dan masyarakat tetapi dapat menyebabkan fobia islamisasi. Beberapa inisiatif baru-baru ini seperti upaya Pemerintah Indonesia untuk mengembangkan pariwisata halal telah mencatat pentingnya keterkaitan antara berbagai dimensi pembangunan dalam pembuatan kebijakan regional.

Peneliti telah melakukan analisis kutipan dan kejadian bersama, antara lain untuk menilai evolusi dan perkembangan pariwisata halal selama periode ini dan menawarkan penelitian masa depan, menjadi salah satunya, pemenuhan SDGs. Temuan penelitian ini menyarankan empat dimensi yang terkait dengan pariwisata halal di Indonesia: keberlanjutan ekologis jangka panjang, mempromosikan kebutuhan dasar, kesetaraan intragenerasi, dan kesetaraan antargenerasi. Temuan tersebut selaras dengan Andriani & Sa'adah (2021) mempertimbangkan lima dimensi: sosial, ekonomi, ekologi, spasial, dan budaya. Putri (2017) juga mempertimbangkan lima kategori: dimensi sosial, ekonomi, lingkungan, budaya, dan pemerintahan, yang menghubungkannya dengan SDGs.

UNWTO memperkirakan kedatangan wisatawan akan tumbuh dari 1 miliar pada tahun 2012 menjadi lebih dari 1,8 miliar pada tahun 2030 (World Tourism Organization, 2020). Aliran pariwisata dan energi seperti itu akan membawa banyak prospek, termasuk budaya, sosial, penciptaan lapangan kerja, dan pembangunan sosial ekonomi (Khan & Hou, 2021).

Pariwisata telah terbukti dapat memberikan kontribusi positif terhadap pertumbuhan ekonomi baik secara langsung maupun tidak langsung. Peneliti menemukan bahwa spesialisasi pariwisata (menjadi pariwisata halal) memiliki dampak positif jangka pendek terhadap pertumbuhan ekonomi. Hal ini didukung oleh penelitian (Cahya et al, 2020; Saputro & Dawud, 2021). Pendapatan pariwisata halal mendorong ketimpangan pendapatan yang signifikan di negara berkembang seperti Indonesia (Sholehuddin et al, 2021). Keberadaan pariwisata halal di Indonesia secara keseluruhan bermanfaat bagi pembangunan ekonomi sehingga membatalkan argumen tentang dampak negatif terhadap lingkungan (Adinugraha et al, 2020).

Pariwisata halal di Indonesia sebenarnya sudah berkelanjutan dari sebelumnya pada skala global. Pemanfaatan SDGs untuk menganalisis keterkaitan antara pariwisata halal di Indonesia dan pembangunan berkelanjutan dalam berbagai konteks dan skala yang lebih besar. Hasil penelitian pariwisata halal ini memiliki fokus pada SDGs dan diskusi tentang fitur-fitur utamanya. Yang selanjutnya menyangkut para pelaku pariwisata halal dan SDGs yang mencatat keterkaitan dan sinergi dalam konteks nilai-nilai syariah dan relevansi SDGs dan perhatian dalam hal kebijakan publik yang berkaitan dengan pembangunan inklusif. Beberapa penelitian terdahulu juga telah membahas tantangan dan peluang pekerjaan sosial dengan referensi khusus ke Indonesia dan bagaimana para pelaku pariwisata halal dapat memanfaatkan dorongan SDGs untuk memperjuangkan keprihatinan pengguna layanan mereka melalui strategi pemberdayaan masyarakat dan advokasi kebijakan di panggung nasional.

Ada seruan bagi industri pariwisata untuk mengurangi dampaknya terhadap polusi plastik dengan beberapa inisiatif yang dilakukan oleh berbagai pelaku pariwisata yang termasuk penghapusan plastik (Pizam, 1978). Pariwisata halal di Indonesia menunjukkan lambatnya ketersediaan alternatif plastik di pasar yang kadang-kadang menyulitkan untuk berkontribusi karena mereka sangat ingin di bawah SDG 14—Kehidupan di Bawah Air—

dan menyerukan solusi yang lebih inovatif dalam hal ini. Mereka juga mencatat bahwa transisi hijau sejalan dengan tuntutan dari SDG 7 dan 14 yang terhambat oleh biaya panel surya dan kendaraan yang mahal. Subsidi untuk transisi hijau dapat sangat membantu pariwisata halal untuk memenuhi target hijaunya.

Sehubungan dengan kegiatan pariwisata halal yang bertujuan untuk mengurangi kemiskinan SDG 1 dan juga SDG 2 tentang kelaparan dan SDG5 tentang kesehatan yang baik, beberapa penelitian melaporkan bahwa ada masalah sikap yang harus ditangani untuk memastikan keberhasilan pariwisata halal. Penelitian terdahulu mencatat bahwa ada budaya umum kurangnya keinginan untuk mengambil bagian dalam usaha rumah tangga dan kurangnya akses ke akar rumput untuk memungkinkan lulusan meningkatkan keterampilan setelah melatih orang dalam program pemberdayaan diri dan produksi hasil bumi sebagai suplemen dari usaha pariwisata halal. Pengembangan pariwisata halal di Indonesia telah terbukti dapat memajukan kualitas kehidupan penduduk dengan mengatasi masalah ekonomi, sosial, budaya, dan rekreasi; dan memberikan manfaat tertentu lainnya.

Simpulan

Simpulan harus menjawab pertanyaan dan permasalahan penelitian. Simpulan bukan tulisan ulang dari pembahasan dan juga bukan ringkasan, melainkan penjelasan singkat dalam bentuk kalimat utuh atau dalam bentuk butir-butir kesimpulan secara berurutan. Segitiga konsistensi (masalah-tujuan-kesimpulan) harus dicapai sebagai upaya *check and recheck*.

Industri pariwisata halal biasanya dipandang sebagai industri pendukung suatu negara yang memainkan peran penting dalam memperkaya masyarakat di berbagai tahap pembangunan berkelanjutan. Hasil penelitian ini telah meninjau kembali peran pembangunan pariwisata halal dalam keberlanjutannya di Indonesia dengan referensi khusus pada prospek yang mengembirakan dari praktik pariwisata halal berkelanjutan di Indonesia. Studi ini mengungkap beberapa wawasan baru tentang strategi pertumbuhan ekonomi jangka panjang Indonesia dengan fokus yang jelas pada praktik pariwisata halal berkelanjutan. Temuan empiris sangat mendukung implementasi SDGs dan praktik pariwisata halal di Indonesia baik untuk jangka panjang maupun jangka pendek. Baik dampak marginal jangka panjang dan

jangka pendek dari peningkatan pendapatan masyarakat dan jangka kuadratnya terhadap dampaknya terhadap lingkungan ditemukan hampir serupa. Temuan ini menunjukkan bahwa pola pertumbuhan ekonomi di Indonesia saat ini ramah lingkungan dan sejalan dengan strategi kebijakan berkelanjutan jangka panjang pariwisata halal Indonesia. Selain itu, bukti kausalitas searah dari peningkatan pendapatan ke SDGs menunjukkan tingkat saling ketergantungan yang tinggi antara kedua variabel kebijakan ini. Selain itu, wawasan unik tentang hubungan negatif antara pertumbuhan pariwisata halal dan SDGs semakin mendukung keselarasan kebijakan Indonesia saat ini dalam mempromosikan praktik pariwisata halal berkelanjutan. Temuan ini menghasilkan beberapa rekomendasi kebijakan untuk perluasan sektor pariwisata halal dengan preferensi kebijakan yang diselaraskan dengan penerapan semua aspek dimensi keberlanjutan. Beberapa strategi dapat dirumuskan yang bertujuan untuk melanjutkan kelancaran fungsi model pariwisata berbasis nilai-nilai halal dan religi. Di satu sisi, Pemerintah Indonesia harus secara proaktif terlibat dalam meningkatkan kesadaran masyarakat dan menyebarkan dari mulut ke mulut tentang kegiatan pariwisata halal berkelanjutan. Di sisi lain, Pemerintah Indonesia harus dengan hati-hati merumuskan pedoman tentang penggunaan sumber daya alam yang efisien di destinasi wisata halal dan rencana aksi alternatif untuk menginvestasikan modal yang memadai untuk mengejar model pariwisata halal berkelanjutan. Temuan ini menunjukkan bahwa pembentukan moral dalam berwisata dapat membantu dalam pengembangan pariwisata halal berkelanjutan. Karena itu, ada banyak atraksi wisata dalam pengembangan pariwisata halal berkelanjutan yang diperlukan dalam jalur ekspansi untuk mengubah pola pikir masyarakat Indonesia untuk meningkatkan kelestarian lingkungan dan destinasi wisata melalui praktik pariwisata halal yang maslahat. Selain itu, temuan empiris lebih lanjut memberikan bukti argumentasi bahwa SDGs dalam pariwisata halal memiliki efek menguntungkan jangka panjang pada kualitas lingkungan sebagai wisata yang diberkahi oleh Allah. Pemerintah Indonesia seyogianya memberikan penekanan kebijakan yang serius pada penyediaan modal yang diperlukan untuk pengembangan infrastruktur dalam inisiatif pariwisata halal dan meningkatkan dana modal melalui peluang kemitraan publik-swasta untuk mengembangkan seluruh rantai inovasi jalur pertumbuhan pariwisata terbarukan melalui kegiatan

pariwisata halal. Namun demikian, studi ini memiliki keterbatasan karena hanya berfokus pada satu negara yaitu Indonesia. Studi di masa depan dapat berfokus pada kumpulan beberapa negara lainnya yang telah melakukan dukungan terhadap keberlanjutan pariwisata halal.

Daftar Pustaka

- Adinugraha, H. H. (2020). *PERBANKAN SYARIAH: Fenomena Terkini dan Praktiknya di Indonesia*. Penerbit NEM.
- Adinugraha, H. H. (2021). Implementation of Islamic Humanism in the Community Lifestyle of Religious Tourism Towards Halal Tourism: Study From Rogoselo Village. *Jurnal Darussalam*, XIII(1), 1–30.
- Adinugraha, H. H., Fahmi, I., Nasution, A., Faisal, F., & Daulay, M. (2021). *Halal Tourism in Indonesia : An Indonesian Council of Ulama National*. 8(3), 665–673. <https://doi.org/10.13106/jafeb.2021.vol8.no3.0665>.
- Adinugraha, H. H., Novitasari, N., & Ulama'i, A. H. A. (2019). The Role of Celebrity Endorser on Purchasing Intention of Halal Cosmetic [Peran Celebrity Endorser Terhadap Minat Beli Kosmetik Berlabel Halal]. *Proceeding of Community Development*, 2. <https://doi.org/10.30874/comdev.2018.88>.
- Adinugraha, H. H., Rofiq, A., Ulama'i, A. H. A., Mujaddid, A. Y., & Srtika, M. (2020). Community-Based Halal Tourism Village: Insight from Setanggor Village. *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, 11(1), 129–154.
- Adinugraha, H. H., & Sartika, M. (2022). Halal Tourism In Setanggor Village: An Analysis Of Global Muslim Travel Index Approach. *The Seybold Report*, 17(09), 582–599. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7073520>.
- Ahmed, M. J., & AKBABA, A. (2018). The Potential of Halal Tourism in Ethiopia: Opportunities, Challenges and Prospects. *International Journal of Contemporary Tourism Research*. <https://doi.org/10.30625/ijctr.397499>.
- Ali, M., & Soedarto, T. (2022). Review: Pengembangan Agro – Ekowisata di Wilayah Pesisir Utara Jatim pasca Covid-19 (Perspektif Pengelolaan Sumberdaya Manusia). *NEKTON: Jurnal Perikanan Dan Ilmu Kelautan*, 2(1). <https://doi.org/10.47767/nekton.v2i1.303>.
- Andriani, A., & Sa'adah, T. (2021). Peran Strategi Diferensiasi dalam Meningkatkan Jumlah Wisatawan (Studi Kasus Kampung Coklat Blitar). *Al-Muraqabah: Journal of Management and Sharia Business Peran*, 1(1).
- Aulia Ramadhani, S., Kurniawati, M., & Hadi Nata, J. (2020). Effect of Destination

- Image and Subjective Norm toward Intention to Visit the World Best Halal Tourism Destination of Lombok Island in Indonesia. *KnE Social Sciences*. <https://doi.org/10.18502/kss.v4i9.7318>.
- Azam, S. E., Asri, M., Dzulfajstri, A., & Razak, A. (2019). HALAL TOURISM: DEFINITION, JUSTIFICATION, AND SCOPES TOWARDS SUSTAINABLE DEVELOPMENT. *International Journal of Business, Economics and Law*, 18(3).
- Battour, M., & Ismail, M. N. (2016). Halal tourism: Concepts, practises, challenges and future. *Tourism Management Perspectives*, 19, 150–154. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2015.12.008>.
- Bhuiyan, M. A. H. B., & Darda, M. A. (2021). Tourism for sustainable development goals (SDGs) achievement in Bangladesh. *Bangladesh Journal of Public Administration*, 29(2). <https://doi.org/10.36609/bjpa.v29i2.224>.
- Blummer, B., & Kenton, J. M. (2014). Methodology: the data analysis. In *Improving Student Information Search*. <https://doi.org/10.1533/9781780634623.125>.
- Boğan, E., & Saruışık, M. (2019). Halal tourism: conceptual and practical challenges. In *Journal of Islamic Marketing*. <https://doi.org/10.1108/JIMA-06-2017-0066>.
- Brundtland, G. H. (1985). World commission on environment and development. *Environmental Policy and Law*, 14(1). <https://doi.org/10.3233/EPL-1985-14107>.
- Budi Witarto, A., & Trishuta Pathiassana, M. (2020). Analisis Pengelolaan Pariwisata Halal Di Desa Tete Batu Kabupaten Lombok Timur Nusa Tenggara Barat. *Jurnal TAMBORA*, 4(2A), 10–19. <https://doi.org/10.36761/jt.v4i2a.764>.
- Bustamam, N., & Suryani, S. (2021). Potensi Pengembangan Pariwisata Halal dan dampaknya Terhadap Pembangunan Ekonomi Daerah Provinsi Riau. *Jurnal Ekonomi KIAT*, 32(2).
- Cahya, B. T., Waluyo, W., Andriasari, W. S., & Rubiana, p (2020). Urgensi Halal Tourism Makam Sunan Kudus Untuk Pertumbuhan Ekonomi Masyarakat. *Al-Masharif: Jurnal Ilmu Ekonomi Dan Keislaman*, 8(1). <https://doi.org/10.24952/masharif.v8i1.2586>.
- Calicioglu, Ö., & Bogdanski, A. (2021). Linking the bioeconomy to the 2030 sustainable development agenda: Can SDG indicators be used to monitor progress towards a sustainable bioeconomy? *New Biotechnology*, 61. <https://doi.org/10.1016/j.nbt.2020.10.010>.
- Carboni, M., Perelli, C., & Sistu, G. (2014). Is Islamic tourism a viable option for Tunisian tourism? Insights from Djerba. *Tourism Management Perspectives*, 11, 1–9. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2014.02.002>.

- Carneiro-Da-Cunha, J. A., Dos Santos, M. G., De Souza, L. J., Alssabak, N. A. M., & Macau, F. R. (2015). The history of an Islamic entrepreneurship: Achieving exporting-network leadership through religious legitimacy. *International Journal of Business and Globalisation*, 15(3). <https://doi.org/10.1504/IJBG.2015.071921>.
- Cattani, J. A., Gibson, D. F., Michael, P. A., & Gregory, G. C. (1987). Hereditary Ovalocytosis and Reduced Susceptibility to Malaria in Papua New Guinea. *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene*, 81(5), 705–709. [https://doi.org/10.1016/0035-9203\(87\)90001-0](https://doi.org/10.1016/0035-9203(87)90001-0).
- De La Poza, E., Merello, P., Barberá, A., & Celani, A. (2021). Universities' reporting on SDGs: Using the impact rankings to model and measure their contribution to sustainability. *Sustainability (Switzerland)*, 13(4). <https://doi.org/10.3390/su13042038>.
- Diéguez-Castrillón, M. I., Gueimonde-Canto, A., & Rodríguez-López, N. (2022). Sustainability indicators for tourism destinations: bibliometric analysis and proposed research agenda. In *Environment, Development and Sustainability* (Vol. 24, Issue 10). <https://doi.org/10.1007/s10668-021-01951-7>.
- Dube, K., & Nhamo, G. (2021). Sustainable Development Goals localisation in the tourism sector: lessons from Grootbos Private Nature Reserve, South Africa. *GeoJournal*, 86(5). <https://doi.org/10.1007/s10708-020-10182-8>.
- Dutta, S. (2017). Rawls' Theory Of Justice: An Analysis. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 22(4). <https://doi.org/10.9790/0837-2204014043>.
- Eid, R., & El-Gohary, H. (2015). Muslim Tourist Perceived Value in the Hospitality and Tourism Industry. *Journal of Travel Research*, 54(6), 774–787. <https://doi.org/10.1177/0047287514532367>.
- El-Gohary, H. (2020). Coronavirus and halal tourism and hospitality industry: Is it a journey to the unknown? *Sustainability (Switzerland)*, 12(21), 1–26. <https://doi.org/10.3390/su12219260>.
- Fadholi, M., Nurhayati, S., Hakim, A., Karimah, M. A., & Wirawan, A. (2020). *Exploring Factor's Affecting Consumer's Purchase Intention Of Halal Food Products For Indonesian Millennials Consumers*. 07(08), 4320–4338.
- Fairuz, K., Anggraeni, F. D., & Maulana, I. (2019). Pemetaan Preferensi Konsumen pada Masyarakat Gunung Kidul terhadap Pariwisata Halal. *FoSSEI Journal*.
- Farber, W. O., Boyd, J. P., & Jefferson, T. (1950). The Papers of Thomas Jefferson. *The Western Political Quarterly*, 3(4). <https://doi.org/10.2307/442530>.
- Feizollah, A., Mostafa, M. M., Sulaiman, A., Zakaria, Z., & Firdaus, A. (2021). Explo-

- ring halal tourism tweets on social media. *Journal of Big Data*, 8(1). <https://doi.org/10.1186/s40537-021-00463-5>.
- Ferdiansyah, H. (2020). Pengembangan Pariwisata Halal Di Indonesia Melalui Konsep Smart Tourism. *Tornare*. <https://doi.org/10.24198/tornare.v2i1.25831>.
- Ghosh, S. (2022). Modelling inbound international tourism demand in Australia: Lessons from the pandemics. *International Journal of Tourism Research*, 24(1). <https://doi.org/10.1002/jtr.2483>.
- González-Morcillo, S., Horrach-Rosselló, P., Valero-Sierra, O., & Mulet-Forteza, C. (2022). Forgotten effects of active tourism activities in Spain on sustainable development dimensions. *Environment, Development and Sustainability*, 0123456789. <https://doi.org/10.1007/s10668-022-02503-3>.
- Gordon, W., Langmaid, R., & Mills, C. (2022). Qualitative and Quantitative Hybrid Methodologies. In *Qualitative Market Research*. <https://doi.org/10.4324/9781315245553-15>.
- Hafidz, A. M. (2021). Factors Affecting Health Worker Performance: A Management Evidence from Midwife Sharia Hospital X in Central Java Indonesia. *KJFHC*, 7(3), 13–23.
- Hamzah, F., Hermawan, H., & Wigati. (2018). Evaluasi Dampak Pariwisata Terhadap Sosial Ekonomi Masyarakat Lokal. *Jurnal Pariwisata*.
- Han, H. (2019). Halal tourism: travel motivators and customer retention. *Journal of Travel and Tourism Marketing*, 36(9), 1012–1024. <https://doi.org/10.1080/10548408.2019.1683483>.
- Heimann, T. (2019). Bioeconomy and SDGs: Does the Bioeconomy Support the Achievement of the SDGs? *Earth's Future*, 7(1). <https://doi.org/10.1029/2018EF001014>.
- Heliyani, I. (2019). Wonderful Digital Tourism Indonesia Dan Peran Revolusi Industri Dalam Menghadapi Era Ekonomi Digital 5.0. *Destinesia : Jurnal Hospitaliti Dan Pariwisata*, 1(1). <https://doi.org/10.31334/jd.v1i1.551>.
- Ho, M. C. (2005). Rawls' theory of justice: A naturalistic evaluation. In *Journal of Medicine and Philosophy* (Vol. 30, Issue 5). <https://doi.org/10.1080/03605310500253022>.
- Inna Aniyati. (2018). Meningkatkan Potensi Pariwisata Halal dengan Mengoptimalkan Industri Ekonomi Kreatif dengan Studi Kasus Kawasan Makam Bung Karno Blitar. *Skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung)*.
- Isa, S. M., Chin, P. N., & Mohammad, N. U. (2018). Muslim tourist perceived value: a study on Malaysia Halal tourism. *Journal of Islamic Marketing*, 9(2). <https://doi.org/10.1108/JIMA-11-2016-0083>.

- Ismanto, K., & Madusari, D. (2020). Pekalongan Sebagai Kota Wisata Halal : Pandangan Para Akademisi. *Indonesian Journal of Halal*, 2(2), 34–39. <https://ejournal2.undip.ac.id/index.php/ijh/article/view/6679>.
- Jailani, N., & Adinugraha, H. H. (2022). The Effect of Halal Lifestyle on Economic Growth in Indonesia. *Journal of Economics Research and Social Sciences*, 6(1). <https://doi.org/10.18196/jerss.v6i1.13617>.
- Janoušková, S., Hák, T., & Moldan, B. (2018). Global SDGs assessments: Helping or confusing indicators? *Sustainability (Switzerland)*, 10(5). <https://doi.org/10.3390/su10051540>.
- Jarvie, M. E. (2016). Brundtland Report | publication by World Commission on Environment and Development | Britannica. In *Encyclopaedia Britannica*.
- Jefferson, T. (2011). The Writings of Thomas Jefferson. In *The Writings of Thomas Jefferson*. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139059411>.
- Jiménez-Aceituno, A., Peterson, G. D., Norström, A. V., Wong, G. Y., & Downing, A. S. (2020). Local lens for SDG implementation: lessons from bottom-up approaches in Africa. *Sustainability Science*, 15(3). <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00746-0>.
- Jumail, M., & Mahsun, M. (2018). Dampak Sosial-Budaya Pengembangan Pariwisata Halal Di Pulau Lombok. *Media Bina Ilmiah*, 13(1).
- Junaidi, J. (2019). Halal-friendly tourism business process: Tourism operators in Indonesia. In *Geojournal of Tourism and Geosites* (Vol. 27, Issue 4, pp 1148–1157). <https://doi.org/10.30892/gtg.27403-422>.
- Katunian, A. (2019). Sustainability as a new approach for the human resource development in tourism sector. *Public Policy and Administration*, 18(4). <https://doi.org/10.13165/VPA-19-18-4-03>.
- Khan, I., & Hou, F. (2021). The dynamic links among energy consumption, tourism growth, and the ecological footprint: the role of environmental quality in 38 IEA countries. *Environmental Science and Pollution Research*, 28(5). <https://doi.org/10.1007/s11356-020-10861-6>.
- Kreinin, H., & Aigner, E. (2022). From “Decent work and economic growth” to “Sustainable work and economic degrowth”: a new framework for SDG 8. *Empirica*, 49(2). <https://doi.org/10.1007/s10663-021-09526-5>.
- Kusumaningtyas, M., & Lestari, S. (2020). Model Pengembangan Makanan Dan Pariwisata Halal Di Indonesia. *Media Mahardhika*, 19(1). <https://doi.org/10.29062/mahardhika.v19i1.195>.

- López-Gálvez, F., Gómez, P. A., Artés, F., Artés-Hernández, F., & Aguayo, E. (2021). Interactions between microbial food safety and environmental sustainability in the fresh produce supply chain. In *Foods* (Vol. 10, Issue 7). <https://doi.org/10.3390/foods10071655>.
- Maharani, S. (2021). Optimizing halal tourism in indonesia to accelerate economic growth. In *Contemporary Issues in Islamic Social Finance* (pp. 293–311). <https://doi.org/10.4324/9781003050209-20>.
- Malagó, A., Comero, S., Bouraoui, F., Kazezyilmaz-Alhan, C. M., Gawlik, B. M., Easton, P., & Lapidou, C. (2021). An analytical framework to assess SDG targets within the context of WEFE nexus in the Mediterranean region. *Resources, Conservation and Recycling*, 164. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2020.105205>.
- Mohammed, S. A. S. A.-N. (2017). Financial crisis, legal origin, economic status and multi-bank performance indicators Evidence from Islamic banks in developing countries. *Journal of Applied Accounting Research*, 18(2), 208–222. <https://doi.org/10.1108/JAAR-07-2014-0065>.
- Muarifuddin, M. (2017). Implementasi pembangunan Desa Wisata Batik Desa Babagan Kecamatan Lasem Kabupaten Rembang. *Jurnal Pendidikan Dan Pemberdayaan Masyarakat*. <https://doi.org/10.21831/jppm.v4i1.12713>.
- Mufidah, A. N., Syaafaq, H., & Yudha, A. T. R. C. (2021). Integrated Economic Empowerment: Evidence In The Religious Area Of Gusdur's Tomb. *Jurnal Ekonomi Syariah Teori Dan Terapan*, 8(6). <https://doi.org/10.20473/vol8iss20216pp785-796>.
- Neumann, B., Ott, K., & Kenchington, R. (2017). Strong sustainability in coastal areas: a conceptual interpretation of SDG 14. *Sustainability Science*, 12(6). <https://doi.org/10.1007/s11625-017-0472-y>.
- Nilashi, M., Rupani, P. F., Rupani, M. M., Kamyab, H., Shao, W., Ahmadi, H., Rashid, T. A., & Aljojo, N. (2019). Measuring sustainability through ecological sustainability and human sustainability: A machine learning approach. *Journal of Cleaner Production*, 240. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.118162>.
- Novitasari, M. (2019). Optimalisasi Potensi Perbankan Syariah Di Indonesia Bagi UMKM Halal Dalam Mendukung Sustainable Development Goals. *Majalah Ekonomi*, 24(1).
- Nugroho, L. (2021). Konsep dan Teknik Pelayanan Wisata (Halal Tourism Concept). In *Pengantar Pariwisata* (Vol. 1, Issue 1).
- Nuzura, Alamsyah, & Yusya. (2016). Analisis Penilaian Wisatawan Bencana terhadap Citra Pariwisata Aceh (Survey pada Wisatawan Museum Tsunami Tahun 2016).

Jurnal Ilmu Kebencanaan (JIKA).

- Oktaviani, N. T., Purnomo, E. P., Salsabila, L., & Fathani, A. T. (2021). Bibliometric analysis of sustainable agriculture on human rights governance approach: concept of sustainability on human rights governance. *E3S Web of Conferences*, 306. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202130602008>.
- Orchard, S., Glover, D., Thapa Karki, S., Ayele, S., Sen, D., Rathod, R., & Rowhani, P. (2020). Exploring synergies and trade-offs among the sustainable development goals: collective action and adaptive capacity in marginal mountainous areas of India. *Sustainability Science*, 15(6). <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00768-8>.
- Othman, R. (2021). Assessment of Day Spa Premises Spatial Organisation, Components, and Services Towards Muslim-friendly Elements. *Asia-Pacific Journal of Innovation in Hospitality and Tourism*, 10(3), 137–161. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?partnerID=HzOxMe3b%5C&scp=85125850654%5C&origin=inward>.
- Peng, K., Jiang, W., Ling, Z., Hou, P., & Deng, Y. (2021). Evaluating the potential impacts of land use changes on ecosystem service value under multiple scenarios in support of SDG reporting: A case study of the Wuhan urban agglomeration. *Journal of Cleaner Production*, 307. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.127321>.
- Perbawasari, S. (2019). Halal tourism communication formation model in west Java, Indonesia. *Geojournal of Tourism and Geosites*, 25(2), 309–320. <https://doi.org/10.30892/gtg.25203-361>.
- Perdana, F., Adinugraha, H. H., Sartika, M., Kusuma, J., No, B., Baru, P., Utara, P., Pekalongan, K., & Tengah, J. (nd). “Masjid Kapal “ Tourism Destination as Estetic Expression Media of Semarang City Society.
- Perez-Romero, M. E., Flores-Romero, M. B., & Alfaro-Garcia, V. G. (2021). Tourism and destination competitiveness: An exploratory analysis applying the forgotten effects theory. *Journal of Intelligent and Fuzzy Systems*, 40(2). <https://doi.org/10.3233/JIFS-189186>.
- Pizam, A. (1978). Tourism’s Impacts: The Social Costs to the Destination Community as Perceived by Its Residents. *Journal of Travel Research*, 16(4). <https://doi.org/10.1177/004728757801600402>.
- Purwanto, H., Fauzi, M., Wijayanti, R., Al Awwaly, K. U., Jayanto, I., Mahyuddin, Purwanto, A., Fahlevi, M., Adinugraha, H. H., Syamsudin, R. A., Pratama, A., Ariyanto, N., Sunarsi, D., Hartuti, E. T. K., & Jasmani. (2020). Developing model of halal food

- purchase intention among Indonesian non-muslim consumers: An explanatory sequential mixed methods research. *Systematic Reviews in Pharmacy*, 11(10), 396–407. <https://doi.org/10.31838/srp.2020.10.63>.
- Putri, M. P. (2017). Pengaruh Kualitas Jasa Terhadap Kepuasan Pengunjung Obyek Wisata Gua Pindul. *JURNAL TATA KELOLA SENI*, 1(2). <https://doi.org/10.24821/jtks.v1i2.1642>.
- QOMARO, G. W. (2019). Pesantren As Halal Tourism Co-Branding: Halal Industry For Sustainable Development Goals. *Maqdis : Jurnal Kajian Ekonomi Islam*, 4(1). <https://doi.org/10.15548/maqdis.v4i1.206>.
- Rachmattie, A., Fitria, R., Suryadi, K., & Ceha, R. (2020). Strategi Komunikasi Pariwisata Halal Studi Kasus Implementasi Halal Hotel Di Indonesia Dan Thailand. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah*. <https://doi.org/10.29313/amwaluna.v4i1.5256>.
- Rahman, M. (2020). The impact of tourists' perceptions on halal tourism destination: a structural model analysis. *Tourism Review*, 75(3), 575–594. <https://doi.org/10.1108/TR-05-2019-0182>.
- Rahmanto, A. (2013). Pengembangan Pedagang Di Obyek Wisata Sondokoro Kabupaten Karanganyar. *SOSIALITAS; Jurnal Ilmiah Pend. Sos Ant*, 3(1).
- Rahmawati, R., & Parangu, K. A. (2021). Potensi Pemulihan Pariwisata Halal di Ponorogo (Analisa Strategi Pada Masa Pandemi Covid-19). *Journal of Islamic Economics (JoIE)*, 1(1). <https://doi.org/10.21154/joie.v1i1.2781>.
- Rahmawati Sushanti, I., H. Idris, M., Widayanti, B. H., Hirsan, F. P., Abdullah, L., & Fitri, I. S. (2018). An Assessment of Local Economic Empowerment Using Halal Tourism Approach: A Case from Sembalun District East Lombok, Indonesia. *IJECA (International Journal of Education and Curriculum Application)*, 112. <https://doi.org/10.31764/ijeca.v0i0.1997>.
- Rahmi, A. N. (2020). Perkembangan Pariwisata Halal Dan Pengaruhnya Terhadap Pertumbuhan Ekonomi Indonesia. *ISLAMICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam*, 11(1). <https://doi.org/10.32678/ijei.v11i1.226>.
- Ramadhani, M. (2021). Dilema Regulasi Pariwisata Halal Di Indonesia. *Journal of Islamic Tourism, Halal Food, Islamic Traveling, and Creative Economy*, 1(1). <https://doi.org/10.21274/ar-rehla.2021.1.1.89-105>.
- Rasoolimanesh, S. M., Ramakrishna, S., Hall, C. M., Esfandiari, K., & Seyfi, S. (2020). A systematic scoping review of sustainable tourism indicators in relation to the sustainable development goals. *Journal of Sustainable Tourism*. <https://doi.org/10.1080/15257455.2020.1811111>.

0.1080/09669582.2020.1775621.

- Rej, S., Bandyopadhyay, A., Murshed, M., Mahmood, H., & Razzaq, A. (2022). Pathways to decarbonization in India: the role of environmentally friendly tourism development. *Environmental Science and Pollution Research*, 29(33). <https://doi.org/10.1007/s11356-022-19239-2>.
- Saarinen, J. (2020). Tourism and sustainable development goals: research on sustainable tourism geographies. In *Tourism and sustainable development goals*. <https://doi.org/10.1201/9780429324253-1>.
- Said, M. Y., & Nurhayati, Y. (2021). A Review On Rawls Theory Of Justice. *International Journal of Law, Environment, and Natural Resources*, 1(1). <https://doi.org/10.51749/injurlens.v1i1.7>.
- Saputro, W. A., & Dawud, M. Y. (2021). Strategi Pemulihan Dengan Kerja sama Dua Sektor, Mungkinkan Sektor Pariwisata Dan Umkm Bangkit? *Journal of Agribusiness Science and Rural Development*, 1(1). <https://doi.org/10.32639/jasrd.v1i1.10>.
- Sartika, M., Adinugraha, H. H., & Kinasih, H. W. (2018). Kajian Praktik Budaya Religi di Desa Nyatnyono. *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*, 20(1), 109–128.
- Sayekti, N. W. (2019). Strategi Pengembangan Pariwisata Halal di Indonesia. *Kajian*, 24(3).
- Scheyvens, R., Carr, A., Movono, A., Hughes, E., Higgins-Desbiolles, F., & Mika, J. P. (2021). Indigenous tourism and the sustainable development goals. *Annals of Tourism Research*, 90. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2021.103260>.
- Selamat, N. H., & Endut, N. (2020). "Bargaining with patriarchy" and entrepreneurship: Narratives of Malay Muslim women entrepreneurs in Malaysia. *Kajian Malaysia*, 38. <https://doi.org/10.21315/KM2020.38.S1.2>.
- Sholehuddin, M. S., Munjin, M., & Adinugraha, H. H. (2021). Islamic Tradition and Religious Culture in Halal Tourism: Empirical Evidence from Indonesia. *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 19(1). <https://doi.org/10.24090/ibda.v19i1.4470>.
- Shulla, K., Voigt, B.-F., Cibian, S., Scandone, G., Martinez, E., Nelkovski, F., & Salehi, P. (2021). Effects of COVID-19 on the sustainable development goals (SDGs). *Discover Sustainability*, 2(1). <https://doi.org/10.1007/s43621-021-00026-x>.
- Siregar, K. H., & Ritonga, N. (2021). Pariwisata Halal: Justifikasi Pengembangan Pembangunan Pariwisata Berkelanjutan. *JEpa*, 6(1).
- Siregar, M. A. (2019). Sistem manajemen keselamatan dan kesehatan wisata alam DIY. *Berita Kedokteran Masyarakat*, 35(4).

- Subarkah, A. R., Budi, R. J., & Akim. (2019). Wisata Halal Untuk tujuan pembangunan berkelanjutan. *Konferensi Nasional Ilmu Administrasi*.
- Subarkah, R., & Rachman, J. B. (2018). Wisata Halal Untuk tujuan pembangunan berkelanjutan Halal Tourism for *sustainable development goals*. *Konferensi Nasional Ilmu ...*
- Suharto, S., & Fasa, M. I. (2017). The Challenges of Islamic Bank for Accelerating the Growth of Micro, Small and Medium Enterprises (MSMEs) in Indonesia. *Lifalah: Jurnal Studi Ekonomi Dan Bisnis Islam*, 2(2).
- Trupp, A., & Dolezal, C. (2020). Tourism and the sustainable development goals in Southeast Asia. In *Austrian Journal of South-East Asian Studies* (Vol. 13, Issue 1). <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-0026>.
- Umara, G. (2020). Potential for developing halal tourism in Jakarta: A confirmatory factor analysis. In *Research on Firm Financial Performance and Consumer Behavior* (pp. 291-305). <https://www.scopus.com/inward/record.uri?partnerID=HzOxMe3b&scp=85096246263&origin=inward>.
- UNDP. (2017). UNDP Strategic Plan, 2018-2021. *Executive Board of the United Nations Development Programme, the United Nations Population Fund and the United Nations Office for Project Services*, 18438(October 2017).
- United Nations. (2018). Sustainable Development: Report 2018 on Water and Sanitation. *United Nations*.
- United Nations. (2019). Report of the Secretary-General on SDGs Progress 2019. In *Special Edition, United Nations Publications*.
- United Nations. (2020). *Global SDGs Indicators Database*. United Nations. Department of Economic and Social Affairs. Statistics Division.
- UNWTO. (2008). Understanding Tourism: Basic Glossary. *Springer International Publishing*, 2008.
- UNWTO. (2021). About UNWTO. *UNWTO.Org*.
- van Zanten, J. A., & van Tulder, R. (2021a). Analyzing companies' interactions with the *sustainable development goals* through network analysis: Four corporate sustainability imperatives. *Business Strategy and the Environment*, 30(5). <https://doi.org/10.1002/bse.2753>.
- van Zanten, J. A., & van Tulder, R. (2021b). Towards nexus-based governance: defining interactions between economic activities and *sustainable development goals* (SDGs). *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*, 28(3). <https://doi.org/10.1080/13504509.2020.1768452>.

- Vargas-Sanchez, A., Hariani, D., & Wijayanti, A. (2020). Perceptions of halal tourism in Indonesia: Mental constructs and level of support. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 8(4). <https://doi.org/10.21427/6vbn-ta37>.
- Wang, X., Song, C., Cheng, C., Ye, S., & Shen, S. (2021). Cross-national Perspectives on Using *sustainable development goals* (SDGs) Indicators for Monitoring Sustainable Development: A Database and Analysis. *Chinese Geographical Science*, 31(4). <https://doi.org/10.1007/s11769-021-1213-9>.
- Wijaya, L. H., & Sholeh, M. (2020). *The Impact of Halal Tourism on Regional Economic Growth in Lombok, West Nusa Tenggara, Indonesia*. 12(2), 303–318.
- World Commission on Environment and Development. (1987). Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future (The Brundtland Report). *Medicine, Conflict and Survival*, 4. <https://doi.org/10.1080/07488008808408783>.
- World Tourism Organization. (2020). International Tourist Numbers Could Fall 60–80% in 2020, UNWTO Reports | UNWTO. 2020.
- World Tourism Organization [UNWTO]. (2019). UNWTO Tourism definitions. In *UNWTO Tourism Definitions*.
- Yagmur, Y. (2020). Evaluation of halal tourism in terms of bibliometric characteristics. *Journal of Islamic Marketing*, 11(6), 1601–1617. <https://doi.org/10.1108/JIMA-05-2019-0101>.
- Yaqin, A. (2017). *Pendidikan Humanis Religius dalam Kegiatan Maiyah Bangbang Wetan di Surabaya*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Zawawi, M. (2017). Understanding the concept of halal for muslims and its impact on the tourism industry. *Malaysian Journal of Consumer and Family Economics*, 20, 11–21. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?partnerID=HzOxMe3b&scp=85043761202&origin=inward>.
- Zhou, X., Moinuddin, M., Renaud, F., Barrett, B., Xu, J., Liang, Q., Zhao, J., Xia, X., Bosher, L., Huang, S., & Hoey, T. (2022). Development of an SDGs interlinkages analysis model at the river basin scale: a case study in the Luanhe River Basin, China. *Sustainability Science*, 17(4). <https://doi.org/10.1007/s11625-021-01065-z>.

The Effect of Social Media Marketing and Electronic Word-of-Mouth on the Purchase Decision of Halal Food

Nur Hendrasto
Abdullah Haidar
Evania Herindar

Introduction

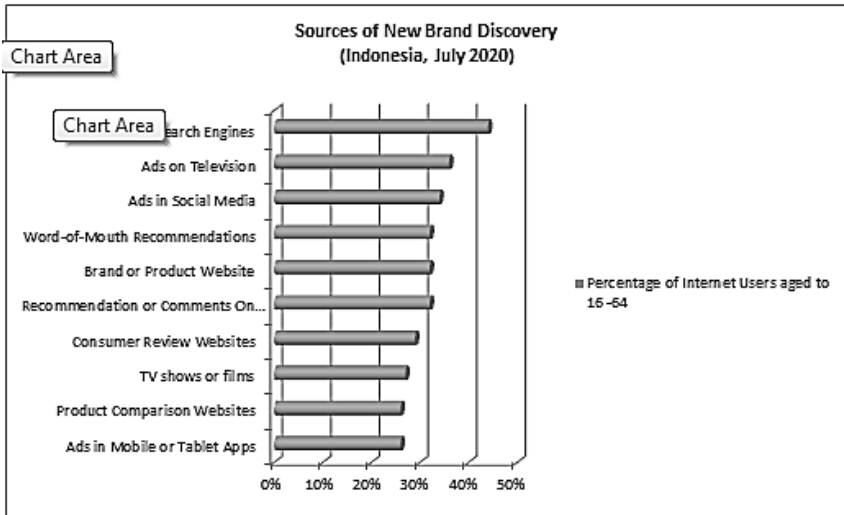
In Indonesia, the food sector of the halal business is an actively developed industrial sector. This is motivated by the industry's enormous promise. The size of this possibility is supported by a number of facts, including the fact that Indonesia's food and beverage sector generated 34 quarters of the nation's GDP in just 2017 alone. Second, the target market in Indonesia is particularly large due to the 7-8 percent annual expansion of the middle class, which boosts their spending power. Lastly, the community's growing knowledge of halal in regards to halal items.

Certainly, these elements can create potential for the halal industry, particularly in the halal food sector. According to the most recent data from the Worldwide Islamic Economic in 2018/2019, food and drinks represent the highest proportion of the global halal market with a value of \$1,303 trillion.

By 2023, the halal food and beverage market is anticipated to reach \$1,863 billion. According to M. Ali, food is an essential human necessity. Moreover, with the passage of time and Islamic sharia teachings, Muslim consumers have come to assume that the halal status of the products they consume is assured.

The real sector and MSMEs are inseparable units. So far, MSMEs have become a major contributor to gross domestic product (GDP). Launching data from a survey conducted by Bank Indonesia (BI) in June 2020, 72.6% of MSME players were affected by the Covid-19 pandemic. These effects include the issue of reduced revenue, challenges locating inventory, and challenges with money. These problems stem from the pandemic conditions that require economic activities to run full of limitations. When many workers have been laid off and forced to undergo work-from-home routines for the past few months, MSMEs, as a business sector that tends to apply the conventional system, inevitably have difficulty adjusting to the online phenomenon that dominates most aspects of life in the pandemic era. At the moment, All social-economic activities seem to be changing direction and forced to conform to the online system, which is a limitation for certain parties.

According to we are social data in a digital report issued in July 2020, the Covid-19 pandemic has increased the digital and online activities of the world community. Most of the community considers the current digital role to be very helpful for them, be it in children's education (76%), work (67%), or in helping them complete their daily needs such as the need for groceries (44%) and personal health. (41%). The food sector is one of the MSME sectors that have fallen during the current pandemic. Most of the MSMEs engaged in the food sector experienced a decline in sales, and even many of them went out of business due to the impact of the Covid-19 pandemic. MSME actors who are less proficient in utilizing technology and the digital era will automatically be knocked out of the market.



According to the graph, internet users in Indonesia also predominantly utilize the internet to search for specific product brands. In addition, social media serves as a promotional tool for business advocates. The graph demonstrates that social media advertisements provide 34% of internet users with product information, followed by word-of-mouth recommendations at 32%. In addition to being regarded as effective and efficient, using social media and word-of-mouth strategies is relatively simpler for businesspeople to implement and offers a broader selection of promotional opportunities. This strategy can be utilized by MSME actors, particularly in the halal food industry, to improve a sales system that is inefficient.

Based on this context, the title of this study is the effect of social media marketing and electronic word-of-mouth on purchasing decisions for processed halal food products belonging to MSMEs, and the author also presents a social media marketing communication model for MSMEs. As a result, it is anticipated that this research will give MSME actors in the halal food industry with answers to sales challenges during the Covid-19 Pandemic, thereby contributing to the country’s economic development.

Social Media Marketing

Social media marketing is a type of marketing strategy that uses social media to promote a product/brand or service to social media-using commu-

nities (Lim et al, 2012; Minazzi, 2015; Todua, 2017). The interactive aspects of social media supply businesses the chance to provide superior customer service and meet their needs. These attributes include the ability to facilitate communication between individuals, businesses in the sales community, and their clientele as well as promoting customer participation in content and value creation. (Marchiori, Cantoni, & Fesenmaier, 2013).

The practice of using social media platforms to raise website traffic or public exposure is known as social media marketing. Social media can also encourage users to express their opinions about the goods or services received and to post those opinions on online social networks, which can help users gain more knowledge about the market or the products being offered (Pieiro-Otero & Martnez-Rolán, 2016). Customers frequently use Facebook, Twitter, Pinterest, Reddit, YouTube, Myspace, Digg, Google Plus, and Instagram as social media advertising channels. Gunelius (2011) divides social media marketing success variables into four elements:

1. Content creation is interesting content and becomes a strategy in marketing on social media.
2. Content sharing is an activity of sharing content with social media users so that it can help expand online audiences and business networks.
3. Using social media to connect allows one to meet individuals with similar interests. A vast network can facilitate relationship building and the expansion of business networks. Consideration must be given to building trustworthy and vigilant communication when utilizing social networks.
4. Community building, also known as the social web, is an extensive social network and a location where almost everyone on the planet who uses technology interacts. With social networking, you can create an online community of people who share your interests.

Electronic Word-of-Mouth (e-WOM)

Social networking sites are online public forums where individuals can post, store, and publish information. In his theory of buyer behaviour, Jones (2010) claims that social networking sites are important for gathering information before a consumer makes a purchase. The way that consumers inter-

act and discuss the goods and services they buy has changed thanks to the internet. (Goldsmith & Ronald, 2006). The term “Electronic Word-of-Mouth” refers to this means of communication. (e-WOM).

Positive or unfavourable comments about a business or product are made online by prospective customers, current customers, and former customers, and is known as electronic word of mouth (e-WOM). (Hennig, Thorsten, Kevin, Walsh, & Dwayne, 2004). Three variables are used by Goyette, Richard, Bergeron, and Marticotte (2012) to categorize e-WOM:

Consumers’ capacity to share information, engage in interactions with one another, and express their views on social networking sites is known as their intensity. The measures of intensity are as follows:

1. The regularity with which material is accessed from social networking sites
2. How frequently members of networks of friends are interacted with
3. The number of user evaluations posted on social networking websites
 - a. Valence of opinion is consumer interest in a product by buying products based on ideas and recommendations from other consumers. The following are indicators of Valence of opinion:
 - i. Positive opinions from users of social networking sites
 - ii. Recommendations from users of social networking sites
 - b. Content is an information on quality, price, comfort, cleanliness, and service. The following are indicators of Content:
 - i. Information on differences in food and drink
 - ii. Information on food and drink quality (taste, texture, temperature, and color).
 - iii. Price information on meals and drink

Purchase Decision

Customers who are confident in their decision to purchase a product and feel it was the right choice make the buying decision. (Astuti & Cahyadi, 2007). Decisions to continue or stop buying a commodity are known as purchases. (Kotler & Keller, 2012).

In addition, purchase decisions can be regarded as evaluating and selecting the most profitable alternative among a variety of alternatives based

on personal interests (Priyanto, Rosa, & Syarif, 2014). The five phases of the consumer buying process are as follows (Kotler & Keller, Manajemen Pemasaran Jilid I. Edisi ke 13, 2009).



Graph 1. The five level processes model of consumer purchases

The indicators of purchasing decisions are as follows:

1. Attention
2. Product interest
3. Wish
4. Action
5. Wants/needs
6. Benefits or disadvantages

MSMEs

MSMEs are defined as follows by Law No. 20 of 2008 concerning Micro, Small, and Medium Enterprises:

1. Micro-enterprises are productive businesses owned by individuals and legal entities that meet the criteria for Micro-enterprises as outlined in this law.
2. A small business is a productive economic enterprise that stands on its own and is conducted by individuals or business entities that are not subsidiaries or branches of companies that are owned, controlled, or become a part either directly or indirectly of Medium Enterprises or Large Enterprises that meet the criteria for Small Business as outlined in this law.
3. Medium business is a productive economic business that stands alone, conducted by individuals or business entities that are not subsidiaries or branches of companies that are owned, controlled, or become a part of Small Businesses or Large Businesses with total assets either directly or indirectly. Profit net or annual sales proceeds, as specified by this law.
4. The following are the criteria for MSMEs & Large Enterprises based

on assets and turnover:

Table 1 Criteria for MSMEs & Large Enterprises Based on Assets

Business size	Asset	Turnover
Micro business	Maximum IDR50 million	Maximum IDR300 million
Small business	> IDR50 million - IDR500 million	> IDR300 million - IDR 2,5 billion
Medium Enterprise	> IDR500 million - IDR50 billion	> IDR 2,5 billion - IDR50 billion
Large business	> IDR10 billion	> IDR50 billion

Z Generation

A generation is a collection of people who were born in the same year, age, place, and with similar historical experiences or events that had a major impact on their formative years. (Putra, 2016). A generation is a group of individuals who experience the same events at the same moment. The young generation known as Generation Z has only lately started working. People who were born between 1995 and 2010 are referred to as Generation Z. This group is frequently referred to as the “internet generation” or “Regeneration” because most of its social interactions take place online.

Previous Studies

Tito Siswanto (2013) investigated social media optimization as a marketing channel for small and medium-sized businesses. The findings of this study indicate that social media as a kind of Integrated Marketing Communication (IMC) can give MSMEs with a competitive edge. Moreover, social media can assist SMBs in establishing a brand image and fostering customer pleasure, which will effect brand loyalty. Then, in order for SMEs to keep up with the evolution of information, it is required to enhance the knowledge and skills of human resources in the field of information technology. (Siswanto, 2013).

Ivana, Vina, Sari, Adelia, Thio, and Sienny (2014) did a study on Electronic Word-of-Mouth (e-WOM) and Its Influence on Purchasing Decisions in Surabaya Restaurants and Cafes. This research employed multiple linear regression techniques. The characteristics of e-WOM (intensity, valence of opinion, and content) positively and significantly influenced purchase deci-

sions, according to the study's findings. (Ivana, Vina, Sari, Adelia, Thio, & Sienny, 2014).

Then, Edy Herman and Handry Sudiarta Athar (2008) investigated the evolution of social media marketing models and site-visiting choices. This study intends to investigate further the effectiveness of social media use from the perspective of the consumer or tourist community, and to construct an empirical model of social media marketing's effect on visiting decisions (Herman & Athar, 2018).

From an Islamic economic standpoint, Fasihatul Muslihah (2018) studies the impact of Instagram marketing on purchasing decisions for fashion products. Using simple linear regression, this study demonstrates that social media marketing influences the purchase decision variable. In Islam, it is advised to make purchasing selections so that Muslim customers might take the function of the usability of the things to be acquired, as opposed to only following their whims and fancies (Muslihah F., 2018).

Research Framework

Two independent variables and one dependent variable make up the three variables in this research. Electronic word-of-mouth and social media promotion are the study's independent variables. (e-WOM). In contrast, the MSMEs' buying decisions regarding processed food products are the study's dependent variable. According to the supporting theory mentioned above, the conceptual framework of this research can be summarized as follows:

Hypothesis:

- H1: Social media marketing influences purchasing choices favourably.
- H2: Electronic word-of-mouth influences purchasing choices favourably.
- H3: Consumer choices are positively impacted by social media marketing and electronic word-of-mouth recommendations.

This research employs an explanation-based quantitative methodology. This study utilizes both primary and secondary data sources. This study's early data was collected directly by the research team through the completion of Google forms distributed over social media. The questionnaire data

are then processed and evaluated using multiple linear regression models. The research team acquired secondary data from journals, books, theses, and scholarly papers, among others, that were related to the topic of this study.

Data collecting technique

For its sampling, this research employed a purposive sampling strategy. Purposive sampling is a technique for choosing research samples that takes into consideration particular factors to increase the representativeness of the data generated. (Sugiyono, 2010). Members of “generation Z” between the ages of 17 and 25 were chosen at random from a variety of Indonesian cities to make up the study’s group. 154 individuals took part in this research.

Measurement Scale

The authors of this research employed a 5-point Likert scale. The Likert scale is used to gauge a person’s or a group’s attitudes, opinions, and perceptions toward societal phenomena. (Sugiyono, 2011). The quantitative research analysts’ Likert scale result is as follows:

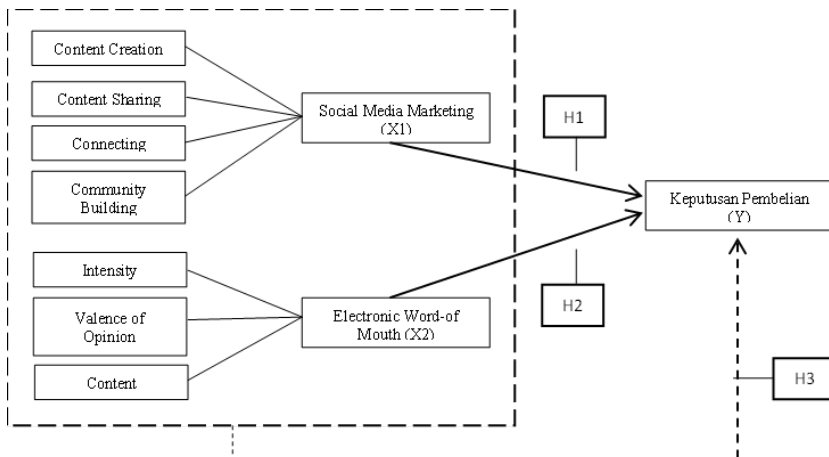


Table 3 Likert Scale

Answer	Value Weight
Totally agree	5
Agree	4
Probably	3
Not agree	2
Totally not agree	1

Definition of Operational Variables

Table 4 Definitions of Operational Variables

Variable	Definitions of Operational Variables	Indicators	Source
<i>Social Media Marketing</i> (X1)	One type of marketing strategy that utilizes social media to market a product/brand and service to social media-using communities. (Lim et al., 2012; Minazzi, 2015; Todua, 2017)	<i>Content creation</i> <i>Content sharing</i> <i>Connecting</i> <i>Community building</i>	(Gunelius, 2011)
<i>Electronic Word-of-Mouth</i> (X2)	Internet-based reviews from potential, actual, and former customers that are either positive or negative (Hennig, Thorsten, Kevin, Walsh, & Dwayne, 2004)	<i>Intensity</i> <i>Valence of Opinion</i> <i>Content</i>	(Goyette, Richard, Bergeron, & Marticotte, 2012)
Purchase Decision (Y)	The purchasing decision is a decision to continue purchasing or not to continue buying a product (Kotler & Keller, 2012).	a. Attention b. Product interest c. Desire d. Action e. Want/need f. Benefit or bad	(Kotler & Philip, 2006)

Data Analysis Method

Data analysis activities in quantitative research are divided into two, namely, describing and conducting statistical tests (inference). In this study, the author uses the help of software reviews 10.

Classical Assumption Test

Any known regression estimation results must be free of symptoms such

as Multicollinearity, Heteroscedasticity, and Autocorrelation. To find out these symptoms, a test called the classical assumption test is needed.

Multiple linear regression test

The regression estimation results will be formed into a regression model between the variables. In this study, the regression models that can be formed are as follows:

$$Y = B_0 + B_1X_1 + B_2X_2$$

Explanation:

Y = Purchase Decision

B₀ = Constanta

B₁X₁ = Social Media Marketing

B₂X₂ = e-WOM

Hypothesis Test

The t-test (partial test), the F test (simultaneous test), and the coefficient of determination were used in this research to test hypotheses. To determine whether each independent variable had an impact on the dependent variable, the t-test was used. (partially). The F test is used to simultaneously (simultaneously) determine all independent variables regarding their impact on the dependent variable. In order to estimate how much impact each independent variable in the study had, the coefficient of determination is calculated using the adjusted R-Squared value from the regression estimation results.

Result and Discussion

Characteristics of Respondents

This study uses a questionnaire to obtain data from respondents. The respondents of this study were Generation Z with an age range (17-25 years) comprising 154 people. The respondent data from this study obtained through questionnaires are as follows:

Gender

According to respondent statistics, women filled out the questionnaire more frequently than men, with a presentation of 77.3% (women) and 22.7% (men).

Age

The characteristics of respondents based on age are presented in the following table:

Table 5. Age of Respondents

Age	Frequency	Percentage
17 - 19 years	85	55,2%
20 - 22 years	62	40,3%
23-25 years	7	4,5%
Total	154	100%

Number of Purchases in a Month

Regarding the number of purchases of processed food products through social media, especially during the COVID-19 pandemic, they are as follows:

Table 6. Number of Purchases in a Month During the Covid-19 Period

Number of purchases	Frequency	Percentage
1 - 3 times a month	25	16,23%
1 - 5 times a month	8	5,19%
> 5 times a omnth	5	3,25%
Only at certain times	76	49,25%
Never	40	25,97%
Total	154	100%

The table shows that generation z tends to buy processed food products online through social media only at certain times. Many have never made purchases online using social media during this covid-19 pandemic.

Classic assumption test

Multicollinearity

Variable	Coefficient Vanance	Uncentred VIF	Centred VIF
C Social media marketing	1.330231	48.51083	NA
G Electronicwom	0.006067	90.35147	2.083006
	0.003252	83.81465	2.083006

The VIF value from the test results above is 2.08, so it can be concluded that there is no multicollinearity in the two independent variables.

Autocorrelation

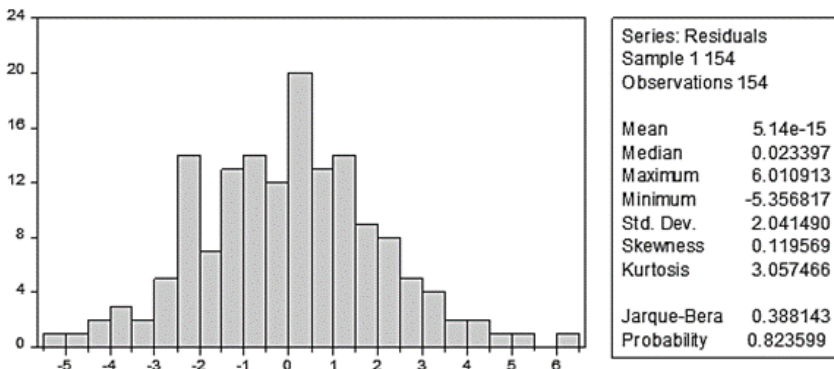
Table 8 Autocorrelation Test

Breusch-Godfrey Serial Correlation LM Test:

F-statistic	0.224665	Prob F (2, 149)	0.7991
Obs*R-squared	0.463012	Prob Chi-Square (2)	0.7933

Prob value. The calculated F is 0.7991, which is greater than the 0.05 alpha level, so it can be concluded that there is no autocorrelation.

Normality



The calculated JB (Jarque-Bera) probability value is greater than 0.05. It can be concluded that the residuals are normally distributed.

Linearity

Table 9 Linearity Test

	Value	df	Probability
t-statistic	0.465873	150	0.6420
F-statistic	0.217037	(1.150)	0.6420
Likelihood ratio	0.222664	1	0.6370

From the test results, it is known that the value of Prob. F count is greater than 0.05 so it can be concluded that the regression model has met the assumption of linearity.

Heteroscedasticity

Table 10. Heteroscedasticity Test

Heteroskedasticity Test: Breusch-Pagan-Godfrey			
F-statistic	0.257161	Prob F (2, 149)	0.7736
Obs*R-squared	0.522759	Prob Chi-Square (2)	0.7700
Scaled explained SS	0.517031	Prob Chi-Square (2)	0.7722

From the test results above, it is known that the prom value. From the calculated F of all tests greater than the alpha level of 0.05, it can be concluded that there is no heteroscedasticity.

Model Feasibility Test

The results and estimates of the regression model obtained from the test results are as follows:

Table 11 Model Feasibility Test

Dependent Variable: Keputusan Pembelian
Method: Least Squares
Date: 01/22/08
Time: 11:04
Sample: 1.154
Included observations: 154

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
C	4.198639	1.153356	3.640366	0.0004
Social media marketing	0.371049	-0.077890	4.763763	0.0000
Electronicwom	0.441767	0.057024	7.747054	0.0000
R-squared	0.652191	Mean dependent var	23.20779	
Adjusted R-squared	0.647585	S.D dependent var	3.461601	
S.E. of regression	2.054966	Akaike info criterion	4.3297683	
Sum squared resid	6376554	Schwarz critirion	4.356845	
Log likelihood	-3279216	Hannan-Quinn criter.	4.321715	
F-statistic	141.5733	Dubin-Watson stat	1.863091	
Prob (F-statistic)	0.000000			

Test the significance of the model for concurrent testing.

This test aims to see whether a regression model that is formed as a whole is a significant model.

Hypothesis:

$$H_0 : \beta_1 = \beta_2 = 0$$

$$H_1 : \text{There must be at least 1, } \beta_j = j = 1, 2$$

Test statistics:

$$F\text{-statistics} = 141.5733 \text{ and Prob (F-Statistic)} = 0.000000$$

Rejection Area:

If Prob (F-Static) < 0.05 then reject H0. Because the value of Prob (F-Statistic) = 0.000000 < 0.05 then H0 is rejected. So it can be concluded that the regression model formed is significant.

Test the significance of the model for partial testing

Partial testing is carried out to see whether a variable from the regression model that has been formed has an individual influence.

Testing for X1

Hypothesis:

$$H_0 = \beta_1 = 0$$

$$H_1 = \beta_2 \neq 0$$

Test statistics:

$$t\text{-statistic shows the value of } 4.763763 \text{ and Prob (F-statistic)} = 0.0000$$

Rejection area:

If Prob (F-statistic) < 0.05 then reject H0

Conclusion:

Because the value of Prob (t-statistic) = 0.0000 < 0.05 then H0 is rejected, so it can be concluded that the social media marketing variable (X1) has a significant influence on the purchasing decision variable (Y).

Testing for X2

Hypothesis:

H0 = $\beta_1 = 0$

H1 = $\beta_2 \neq 0$

Test statistics:

t-statistic shows the value of 7.747054 and Prob (F-statistic) = 0.0000

Rejection area:

If Prob (F-statistic) < 0.05 then reject H0

Conclusion:

Because the value of Prob (t-statistic) = 0.0000 < 0.05 then H0 is rejected, so it can be concluded that the electronic word-of-mouth variable (X2) has a significant influence on the purchasing decision variable (Y).

Coefficient of determination

Based on the regression parameter estimation findings, the R-square value is 0.652191, which indicates that the electronic word-of-mouth (X2) and social media marketing (X1) variables have a 65.22% effect on the Y variable. Other factors not covered in this research have an impact on the remaining 34.78% of the sample.

Model interpretation

Based on the test results above, the regression model is obtained as follows:

$$\hat{Y} = 4.198639 + 0.371049 X_1 + 0.441767 X_2$$

\hat{Y} : Y prediction from the model formed

X1: Social media marketing

X2: Electronic Word-of-Mouth (e-WOM)

Model interpretation:

- For every 1 unit increase from X1, it will increase Y by 0.371049, assuming that other factors are constant. Therefore, the regression coefficient of social media marketing is positive, meaning that when the utilization or use of social media marketing in marketing processed halal food products belonging to MSMEs increases, the consumer's decision to make a purchase will also increase versa.
- For every 1 unit increase from X2, it will increase Y by 0.441767, assuming that other factors are constant. The regression coefficient for electronic word-of-mouth is positive, meaning that when electronic word-of-mouth rises, especially in terms of providing reviews or testimonials related to processed halal food products marketed by MSMEs, the consumer's decision to make a purchase will also increase, and so will on the contrary.

Marketing Communication Model Through Social Media

Social media marketing is a viable alternative for marketing and promoting MSME products, given that the implementation of social distancing in the era of the covid-19 pandemic has undoubtedly disrupted the business activities of MSMEs as a result of reduced "people-to-people" interactions. In addition, the optimal utilization of social media marketing is viewed as a means of reviving the economy of MSMEs in the wake of COVID-19.

A social media presence can also facilitate consumer socialization and the formation of interactive communities. In the digital age, the term WOM (Word-of-Mouth) has been renamed e-WOM (electronic Word-of-Mouth). Word-of-mouth or communication in the marketing industry is surely not strange (Electronic Word-of-Mouth). Communication may enlighten and make potential consumers aware of the product's existence on a fundamental level. Additionally, communication can convince consumers to start an exchange relationship (Setiadi, 2003). In addition, the interactive nature of social media, i.e., its ability to build communication between individuals, companies in the sales community, and their customers, as well as involving

customer participation in filling content and creating value, affords companies the opportunity to provide superior customer service and meet their needs (Marchiori, Cantoni, & Fesenmaier, 2013).

The variables of social media marketing and electronic word-of-mouth have a positive and statistically significant impact on the purchasing decisions of SME consumers for processed halal food products, according to the findings of this study. Therefore, the following is a communication model for social media marketing that optimizes and maximizes the use of social media for advertising and promotion.

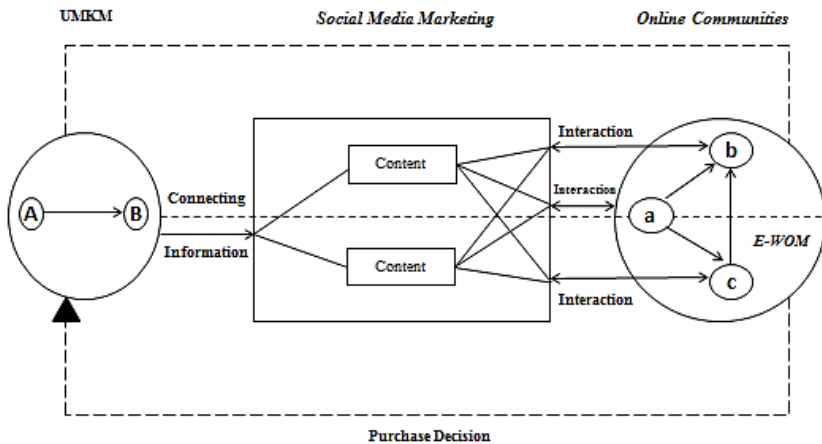


Figure 5. Marketing Communication Model Through Social Media

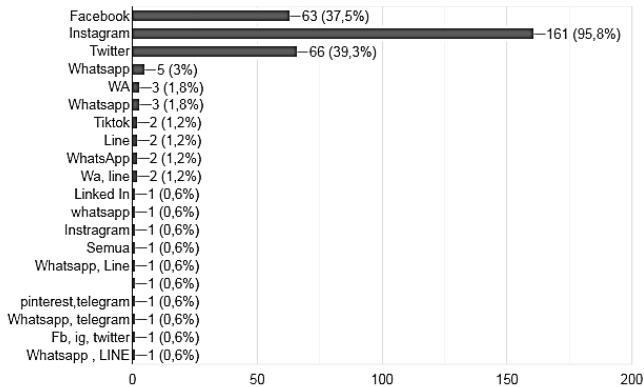
Explanation:

1. What must be done before marketing and promoting halal processed food products belonging to MSMEs is as follows:
 - a. Content creation, MSMEs should create exciting and innovative content about the products they want to market. This is done as a strategy to get consumers' attention.
 - b. Content sharing, after creating exciting and innovative content related to the product you want to market, the next step is to share the content with social media users to expand the online audience and business network.

2. Social media makes it easier for sellers (MSMEs) to connect with consumers who are their target market. From the posted content, consumers can get information about the products sold by MSMEs and trigger interactions.
3. A vast network can build business relationships and form online communities with similar interests and interests. Within the community, of course, they will interact and exchange information related to products or product reviews they have purchased. Electronic Word-of-mouth (E-WOM) significantly influences marketing and promoting a product, leading to consumer purchasing decisions. What should be noted are the following:
 - a. Content is the essential thing that will trigger interactions and, of course, as a means of delivering information related to the quality, price, and advantages of processed halal food products sold by these MSMEs. Exciting and innovative content is needed to attract consumers' attention to discover the products being sold so that, in the end, it becomes a consideration for making a purchase.
 - b. Intensity, consumers will provide information or opinions to other fellow consumers from these posts. The benchmark is the frequency with which these consumers access information about processed halal food products sold by MSMEs via social media, the frequency with which they interact with other social users, and the number of reviews written by consumers about halal food products. That SMBs sell through social media.
 - c. Valence of opinion, the next stage is consumer interest in buying products based on the Intensity described in the points above. Positive opinions and recommendations from other consumers posted through social media will attract the attention of new consumers or the community to find out and buy processed food products that MSMEs sell.

Marketing Model Using Instagram

Before marketing using social media, research should be carried out first related to the desired market share. The results of the questionnaire data distributed through this google form show that Generation Z uses Instagram more than the others.



Therefore, Instagram is an ideal platform for marketing and product promotion, particularly for micro, small, and medium-sized enterprises (MS-MEs) selling processed halal food to Generation Z consumers. Using the research of Ena Buinac and Jonatan Lundberg (2016), the following is a marketing model utilizing the Instagram social media platform:

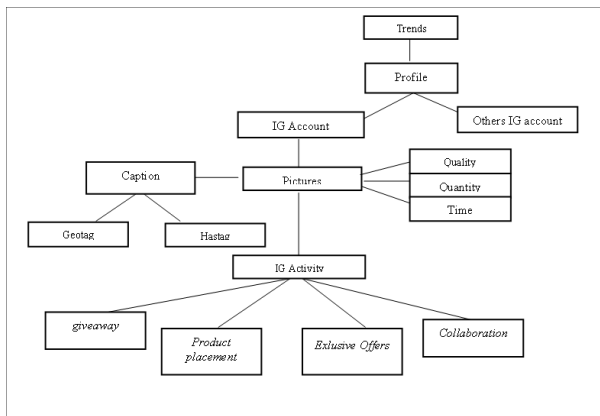


Figure 7 Marketing Model Using IG

The chart above shows all the components in the marketing model using Instagram. Here are the explanations:

1. Changes in consumer behaviour and priorities certainly result in changing trends in marketing. Knowing the trends that are developing in the community will undoubtedly help MSMEs save time and costs and ensure that the products marketed reach the target audience who will buy these products.
2. The “Instagram for Business” feature helps MSMEs to create a business profile for free. A business profile can also be insight and the ability to promote. Insights on Instagram help MSMEs to get important information about followers and posts that have the most reach with the highest customer engagement. Meanwhile, the promote feature is helpful for advertising posts on Instagram.
3. After knowing the trends in the community and having determined the marketing target, the next step is to prepare posts following the intended directions and targets. Content, photos, and videos to be posted must attract attention. In addition, the posting must be done consistently with the right timing.
4. Not only posting pictures and videos but captioning is also very useful to clarify the description of the products sold so that they are easy to understand and information will be conveyed quickly. In addition to captions, hashtags and geotags on Instagram are also very important. First, the use of hashtags serves to increase the number of followers on Instagram because they are easy to find the Instagram account. In addition, hashtags function for branding and product promotion on Instagram. Next is the use of geotags, which can be a useful alternative tool to increase engagement with the ability to grow followers and increase the number of interactions.
5. These four activities are more effective and drive the most engagement and interaction on Instagram.
 - a. Giveaways help MSMEs attract engagement on Instagram and increase the growth potential of Instagram accounts.
 - b. Product placement or brand placement is an activity to place brand names, products, packaging, symbols, or logos to remind consumers of the product and stimulate the creation of

purchases.

- c. To convert followers into customers, it is necessary to make exclusive offers, for example, giving gifts.
- d. Collaborate with influencers on Instagram relevant to the product being sold. This method helps expose the products sold by the MSMEs to the broader community.

Conclusion and Recommendation

Conclusion

1. The results of this study indicate that social media marketing and electronic word-of-mouth partially and simultaneously have a positive and significant effect on purchasing decisions for MSME halal processed food products. The results of the simultaneous test of variables X1 and X2 are 65.22% affecting the Y variable.
2. The marketing communication model through social media is to optimize social media marketing and electronic word-of-mouth. Success in social media marketing is to create interesting content and share that content with social media users who are the target market share. The posted content certainly has the possibility of triggering interactions between social media users so that, in the end, a community with the same interests is formed. It is from this community that word-of-mouth electronics will emerge that will influence social media users with one to try and buy the MSME products that are traded.
3. Marketing model using Instagram social media, (1) Paying attention to trends that are developing in the community, (2) Using Instagram business features, (3) Preparing interesting posts and doing it consistently following the right time, (4) Providing captions, hashtags and geotags, (5) Instagram activities include giving giveaways, conducting product placements, providing exclusive offers, and collaborating with influencers.

Recommendation

1. The results of this study indicate that social media marketing and electronic word-of-mouth partially and simultaneously have a pos-

itive and significant effect on purchasing decisions for MSME halal processed food products. The results of the simultaneous test of variables X1 and X2 are 65.22% affecting the Y variable.

2. The marketing communication model through social media is to optimize social media marketing and electronic word-of-mouth. Success in social media marketing is to create exciting content and share that content with social media users who are the target market share.
3. The posted content certainly has the possibility of triggering interactions between social media users so that, in the end, a community with the same interests is formed. It is from this community that word-of-mouth electronics will emerge that will influence social media users with one to try and buy the MSME products that are traded.
4. Marketing model using Instagram social media, (1) Paying attention to trends that are developing in the community, (2) Using Instagram business features, (3) Preparing exciting posts and doing it consistently following the right time, (4) Providing captions, hashtags and geotags, (5) Instagram activities include giving giveaways, conducting product placements, providing exclusive offers, and collaborating with influencers

References

- Siswanto, T. (2013). Optimalisasi Sosial Media sebagai Media Pemasaran Usaha Kecil Menengah. *Jurnal Riset Akuntansi dan Manajemen*.
- Adelia Sari, Vina Ivana, Shienny Thio. (2014). Electronic Word of Mouth dan Pengaruhnya Terhadap Keputusan Pembelian di Restoran dan Kafe di Surabaya.
- Asanti, A. M. (2015). Pengaruh Electronic Word of Mouth dan Persepsi Nilai Terhadap Minat Beli Bowl-ling Fruit Bar di Yogyakarta.
- Astuti, S., & Cahyadi, I. G. (2007). Pengaruh Elemen Ekuitas Merek Terhadap Rasa Percaya Diri Pelanggan di Surabaya Atas Keputusan Pembelian Sepeda Motor Honda. *Majalah Ekonomi*, TH XVII, No.2.
- Buinac, E., & Lundberg, J. (2016). Instagram as a Marketing Tool (A Case Study about How Companies Communicate their Brands on Social Media). *Journal of Interactive Marketing*, 38-52.
- Dewi Untari, Dewi Endah Fajariana. (2018). Strategi Pemasaran Melalui Media Sosial Instagram (Studi Deskriptif Pada Akun@Subur_Batik). *Widya Cipta Jurnal Sek-*

retaris dan Manajemen.

- Diana Fitri Kusuma, Mohamad Syahriar Sugandi. (2018). Strategi Pemanfaatan Instagram Sebagai Media Komunikasi Pemasaran Digital Yang Dilakukan Oleh Dino Donuts. *Jurnal Manajemen Komunikasi*, Volume 3, No. 01.
- Ena Buinac, Jonatan Lundberg. (2016). Instagram as a Marketing Tool. *Business Administration*, bachelor level.
- Goldsmith, & Ronald, E. (2006). Electronic Word-of-Mouth in *Encyclopedia of E-Commerce, E-Government and Mobile Commerce*, Mehdi Khosrow-Pour, Ed., Hershey, PA: Idea Group Publishing, forthcoming.
- Goyette, I., Richard, L., Bergeron, J., & Marticotte, F. (2012). e-WOM Scale Word-Of-Mouth Measurement Scale. For E- Services Content. *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 5-23.
- Gunelius. (2011). *30-Minute Social Media Marketing*. United States: McGrawHill Companies.
- Hennig, T., Thorsten, Kevin, P. G., Walsh, G., & Dwayne, D. G. (2004). Electronic Word-of-Mouth via Consumer-Opinion Platforms: What Motivates Consumers to Articulate Themselves on the Internet?. *Journal of Interactive Marketing*, 38-52.
- Herman, L. E., & Athar, H. S. (2018). Pengembangan Model Social Media Marketing Dan Keputusan Berkunjung: Sebuah Pendekatan Konseptual. *Jurnal Ilmu Komunikasi (J-IKA)*, Vol. V No. 2.
- Ivana, Vina, Sari, Adelia, Thio, & Sienny. (2014). Electronic Word-Of-Mouth (E-WOM) dan Pengaruhnya terhadap Keputusan Pembelian di Restoran dan Kafe Di Surabaya. *Jurnal Hospitality dan Manajemen Jasa*.
- Jones, B. (2010). Entrepreneurial marketing and the Wb 2.0 interface. *Journal of Research in Marketing and Entrepreneurship*, 143-152.
- Kotler, & Keller. (2009). *Manajemen Pemasaran Jilid I*. Edisi ke 13. Jakarta: Erlangga.
- Kotler, & Philip. (2006). *Manajemen Pemasaran, Jilid 1, Terjemahan Hendra Teguh dkk*. Jakarta: PT. Prenhalindo.
- Kotler, P., & Keller, K. L. (2012). *Manajemen Pemasaran Jilid I Edisi ke-12*. Jakarta: Erlangga.
- Lalu Edy Herman, Handry Sudiarta Arthar. (2018). Pengembangan Model Social Media Marketing dan Keputusan Berkunjung: Sebuah Pendekatan Konseptual. *Jurnal Ilmu Komunikasi (J-IKA)*, Vol. V No.2.
- Lim, Y., Chung, & Weaver, P. A. (2012). The impact of social media on destination branding. *Journal of Vacation Marketing* 18, 197-206.

- Lina Yan, Carol Musika. (2018). *The Social Media and SMEs Business Growth*. Linnaeus University.
- Marchiori, E. L., Cantoni, L., & Fesenmaier, F. R. (2013). What did they say about us? Message Cues and Destination Reputation in Social Media. *Information and Communication Technologies in Tourism*, 170-182.
- Marchiori, E., Cantoni, L., & Fesenmaier, D. R. (2013). What did they say about us? Message Cues and Destination Reputation in Social Media. *Information and Communication Technologies in Tourism*.
- Minazzi, R. (2015). *Social Media Marketing in Tourism and Hospitality*. London: Springer Cham Heidelberg New York Dordrecht London.
- Muhammad Fitra Alfajri, Viranda Adhiazni, Qurrotul Aini. (2019). Pemanfaatan Sosial Media Analytics Pada Instagram Dalam Peningkatan Efektivitas Pemasaran. *Jurnal Ilmu Komunikasi*.
- Muslihah, F. (2018). Pengaruh Social Media Marketing Instagram Terhadap Keputusan Pembelian Produk Fashion Dalam Pandangan Islam. UIN Raden Intan Lampung.
- Muslihah, F. (2018). Pengaruh Sosial Media Marketing Instagram Terhadap Keputusan Pembelian Produk Fashion Dalam Pandangan Islam.
- Piñeiro-Otero, T., & Martínez-Rolán, X. (2016). *Understanding Digital Marketing—Basics and Actions*. Springer International Publishing Switzerland.
- Priyanto, Rosa, & Syarif. (2014). Pengaruh Personal Selling dan Kualitas Produk Terhadap Keputusan Pembelian. *Jurnal Ilmiah Manajemen Kesatuan* Vol. 2 No. 1.
- Putra, Y. S. (2016). Theoretical Review: Teori Perbedaan Generasi. *Jurnal Among Makarti*, 124-134.
- Setiadi, N. J. (2003). *Perilaku Konsumen: Konsep dan Implikasi Untuk Strategi dan Penelitian Pemasaran*. Jakarta: Kencana.
- Siswanto, T. (2013). Oprimalisasi Sosial Media Sebagai Media Pemasaran Usaha Kecil Menengah. *Jurnal Liquidity*.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sugiyono. (2011). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Todua, N. (2017). Social Media Marketing for Promoting Tourism Industry in Georgia. In *The 22nd International Conference on Corporate and Marketing Communications*.
- We are Social Hootsuite. (2020). *Digital 2020 Indonesia*. We are Social Hootsuite.

Untuk memperluas makna dan dimensi moderasi beragama, buku yang sedang dibaca oleh Pembaca Budiman ini berupaya menghadirkan moderasi beragama dari berbagai perspektif, baik itu dari berbagai sudut keilmuan, pengalaman organisasi keagamaan dalam berbagai bangsa dan bernegara, maupun dinamika dan isu kontemporer seperti industri halal yang menjadi perhatian dunia. Buku ini hadir untuk menero-pong bagaimana moderasi beragama bersinggungan dengan berbagai isu kontemporer, baik itu dalam politik, ekonomi, pendidikan dan kebudayaan. Sebagai contoh, tulisan pertama pada bagian satu menjelaskan bahwa agama harus dapat memberikan *color and spirit in culture*, sedangkan budaya dapat memberi kekayaan terhadap agama. Harmonisasi yang terjalin antara agama dan budaya merupakan implementasi dari sila Persatuan Indonesia. Budaya dapat menjadi sarana dalam menyebarkan ajaran agama. Begitu juga kehadiran agama tidak bisa menghilangkan keberadaan budaya yang telah ada di masyarakat. Maka moderasi beragama merupakan konsep positif dalam membangun keadilan dalam masyarakat, keberagaman dalam beragama harus menjadi potensi untuk saling mengenal dan berkolaborasi dalam kebaikan untuk mewujudkan kemaslahatan bersama.



**Kementerian Agama RI
2023**

