



# ABHATS

Jurnal Islam Ulil Albab



**Vol. 5 No. 2. September 2024**

# ABHATS

ISSN 2747-0474

**Jurnal Islam Ulil Albab**  
**Vol. 5 No. 2. September 2024**

## **Editor in Chief**

Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A. *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

## **Managing Editors**

Suyanto Thohari, *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Fuat Hasanudin, Lc., MA., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

## **Editorial Boards**

Dr. H. Abdul Fatah, *UIN Mataram, NTB, Indonesia*

Dr. Fahrurozi, M.Ag, *UIN Walisongo, Semarang,*

*Indonesia* Ali Abdul Moeniem, *Ma'had Maqasid Indonesia*

Dr. Bakri Ahmed Mohamed Khatir, *Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Yusdani, M.Ag., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Drs. Rohidin S.H., M.Ag., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Muhammad Zainal Abidin, M.Ag. *UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia*

## **Assistant to Editors**

Sofyan Ashari Nur, SE., MM.

## **Administration Staff**

Muhammad Anas, S.Pd.I

Julfiani Ja'far, S.St

Yahya Asidiq SE

Nurul Kharisma, SE

## **Distribution Staff**

Yulia Indah Sari Nasution

**ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab** merupakan jurnal ilmiah yang diterbitkan dua kali dalam satu tahun oleh Direktorat Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia. Jurnal ini berfokus pada kajian epistemologi keilmuan sebagai upaya membangun konsep integrasi ilmu pengetahuan. Dengan berlandaskan visi, inovatif dan kreatif dalam mengungkap epistemologi keilmuan Islam, serta memiliki misi, mewujudkan integrasi ilmu pengetahuan, mengungkap epistemologi nalar dalam pengembangan ilmu pengetahuan, meningkatkan kualifikasi pemahaman ilmu pengetahuan, meningkatkan budaya kajian ilmu pengetahuan, memperkuat pengembangan metodologi ilmu pengetahuan.

### **ABHATS Editorial Office**

Jl. Selokan Mataram, Depok, Sleman, Yogyakarta

T. +62 274 898444

E. [abhatsjurnal@gmail.com](mailto:abhatsjurnal@gmail.com)

W. [journal.uui.ac.id/Abhats](http://journal.uui.ac.id/Abhats)



## DAFTAR ISI

<b>Pengintegrasian Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam: Kritikalitas dan Alternatif Solusi berdasarkan Literatur -</b> Raisul Umam, Andi Musthafa Husain	<b>1</b>
<b>LGBT dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam -</b> Hamdan Arief Hanif, Indah Listyorini	<b>13</b>
<b>Determinan Intensi Mahasiswa Muslim Terhadap Penggunaan Pinjaman Online Berbasis Syariah -</b> Anom Garbo, Harnum Widyaningrum, Fajar Fandi Atmaja	<b>25</b>
<b>Konsep Pendidikan Islam dalam Telaah Karya Syech Nawawi Al-Bantani -</b> Yahya Zahid Ismail, Imam Maksun	<b>42</b>
<b>Kebijakan dan Administrasi Pajak Daerah Pasca Undang-Undang Hubungan Keuangan Pusat dan Daerah Dalam Konteks Maslahatul Ummat -</b> Edi Sumantri	<b>59</b>

# Pengintegrasian Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam: Kritikalitas dan Alternatif Solusi berdasarkan Literatur

Raisul Umam<sup>1</sup>, Andi Musthafa Husain<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Darul Ishlah Tulang Bawang Lampung

<sup>2</sup> Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta

---

## INFO ARTIKEL

Received: 2 Juli 2024  
Accepted: 3 Agustus 2024  
Published: 30 September 2024

Email Penulis:

\*[Roizghozali38@gmail.com](mailto:Roizghozali38@gmail.com)  
[andimusthafa@gmail.com](mailto:andimusthafa@gmail.com)

## ABSTRAK

*Kearifan lokal memiliki potensi besar untuk diintegrasikan dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) guna memperkuat nilai-nilai universal Islam, mengembangkan kontekstualisasi materi, meningkatkan minat belajar siswa, dan menghasilkan apresiasi budaya lokal. Namun, terdapat beberapa kritikalitas seperti potensi misinterpretasi, keberagaman kearifan lokal, keterbatasan kapasitas guru, ketersediaan bahan ajar, dan kurangnya dukungan dari pihak sekolah serta masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi alternatif solusi dalam mengoptimalkan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Studi pustaka digunakan sebagai metode penelitian dengan mengumpulkan data dari berbagai sumber tertulis seperti buku, jurnal, dan laporan penelitian. Hasilnya menunjukkan perlunya upaya berkelanjutan seperti pengembangan panduan modul pembelajaran, pelatihan workshop bagi guru, pengembangan bahan ajar kontekstual, mendorong partisipasi masyarakat, dan memanfaatkan teknologi digital. Selain itu, diperlukan sinergi kebijakan dari pemerintah, sekolah, dan lembaga terkait untuk mendukung proses integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI.*

*Keywords: Kearifan Lokal, Pendidikan Agama Islam, Integrasi, Pembelajaran, Solusi.*

---

## A. Pendahuluan

Pendidikan Agama Islam (PAI) memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk karakter dan moral siswa. PAI memberikan landasan nilai-nilai dan moral yang bersumber dari ajaran Islam, yang tidak hanya membantu siswa untuk berperilaku baik, tetapi juga bertanggung jawab dalam kehidupan sehari-hari (Nisa, 2022). Pendidikan Agama Islam juga berperan penting dalam menanamkan nilai-nilai keislaman yang fundamental seperti iman, takwa, dan akhlak mulia, yang menjadi landasan dasar bagi siswa dalam berperilaku (Muslimin, 2021). Dengan memberikan fondasi yang kokoh pada aspek spiritual dan moral, PAI bertujuan untuk mengembangkan individu yang berkarakter Islami dan seimbang antara aspek intelektual (olah pikir) dan emosional (olah rasa), sesuai dengan potensi fitrah manusia (Firdaus, 2023; Zarkasy et al., 2021).

Di tengah tantangan globalisasi dan digitalisasi, peran PAI semakin krusial dalam memperkuat ketahanan moral siswa, membantu mereka untuk tetap memegang teguh nilai-nilai Islam, serta menghadapi tantangan moral yang ada di sekitar mereka. PAI juga memiliki

peran penting dalam membentuk generasi penerus bangsa yang berkualitas. Generasi yang memiliki karakter Islami yang kuat akan menjadi aset berharga bagi bangsa dan negara (Zalsabella et al., 2023). Oleh karena itu, PAI tidak hanya berfokus pada pembentukan moral dan karakter, tetapi juga pada penciptaan pribadi yang beriman, bertakwa, dan berakhlak mulia, sehingga mampu berperan aktif dalam masyarakat serta mengembangkan potensi fitrah manusia secara optimal (Firdaus & Husni, 2021).

Salah satu aspek penting yang dapat meningkatkan relevansi pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) adalah integrasi kearifan lokal dalam proses pembelajaran. Kearifan lokal, atau yang biasa disebut sebagai local wisdom, adalah pengetahuan, nilai, dan norma yang berkembang di masyarakat secara turun-temurun, dan merupakan hasil adaptasi terhadap lingkungan dan budaya tertentu (Rohmawati, 2021).

Integrasi kearifan lokal dalam Pendidikan Agama Islam (PAI) merupakan pendekatan yang memiliki potensi besar untuk meningkatkan relevansi dan daya tarik pembelajaran bagi siswa. Kearifan lokal, dengan nilai-nilai luhur seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan toleransi, dapat memperkuat pengajaran nilai-nilai universal Islam. Namun, meskipun memiliki potensi besar, penerapannya menghadapi beberapa tantangan, seperti keterbatasan pemahaman guru, kurangnya bahan ajar yang kontekstual, serta dukungan sekolah dan masyarakat yang minim. Oleh karena itu, diperlukan upaya sistematis untuk mengembangkan panduan pembelajaran, pelatihan guru, serta bahan ajar yang relevan, sehingga pengintegrasian kearifan lokal dalam PAI dapat berjalan efektif. Dengan demikian, PAI yang kontekstual dan berbasis budaya lokal tidak hanya membantu siswa memahami Islam dengan lebih baik, tetapi juga memperkuat identitas mereka sebagai bagian dari masyarakat yang berbudaya.

Kearifan lokal memiliki potensi besar sebagai sumber nilai dan pembelajaran yang dapat diintegrasikan dalam PAI. Salah satunya yaitu dapat memperkuat nilai-nilai universal Islam seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan toleransi. Nilai-nilai ini dapat diperkuat dan ditanamkan kepada siswa melalui pembelajaran PAI (Abuddin, 2020). Selain itu, kearifan lokal dapat membantu untuk mengembangkan kontekstualisasi PAI. Hal ini membantu siswa untuk memahami ajaran Islam dengan lebih mudah dan relevan dengan kehidupan mereka (Kurniawan, 2021).

Dalam meningkatkan semangat belajar PAI, penggunaan kearifan lokal dalam pembelajaran dapat meningkatkan minat belajar siswa. Hal ini karena siswa dapat belajar dengan lebih mudah dan menyenangkan dengan menggunakan contoh-contoh yang dekat dengan kehidupan mereka (Rahmawati, 2022). Maka seorang guru dapat menggunakan pendekatan pedagogis dengan mengintegrasikan kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Kearifan lokal dapat dikemas dalam metode, media, dan materi pembelajaran yang menarik dan sesuai dengan budaya siswa (Arsyad, 2020). Hal ini dapat menghasilkan apresiasi budaya lokal, dimana siswa mampu memahami dan menghargai budaya lokal sebagai literasi keilmuan yang sudah ada sejak lama. Dengan ini siswa dapat membangun identitas dan karakter yang berwawasan budaya (Armai, 2018).

Dapat disimpulkan bahwa kearifan lokal memiliki potensi besar sebagai sumber nilai dan pembelajaran dalam PAI. Dengan memanfaatkan kearifan lokal, pembelajaran PAI dapat menjadi lebih kontekstual, menarik, dan relevan dengan kehidupan siswa. Kearifan lokal merupakan kekayaan budaya yang dimiliki oleh suatu masyarakat yang diwariskan

secara turun-temurun. Kearifan lokal mengandung nilai-nilai luhur yang dapat menjadi sumber nilai dan pembelajaran dalam Pendidikan Agama Islam (PAI).

Namun, dalam implementasinya pengintegrasian ini memiliki beberapa halangan yaitu diantaranya: 1) Keterbatasan pemahaman guru tentang kearifan lokal. 2) Kurangnya bahan ajar PAI yang kontekstual dengan budaya lokal. 3) Kesulitan dalam mengintegrasikan kearifan lokal dengan materi PAI. 4) Kurangnya dukungan dari pihak sekolah dan masyarakat (Rohmawati, 2021).

Kearifan lokal dalam Pendidikan Agama Islam (PAI) merupakan teori yang menganggap bahwa kearifan agama adalah yang terdiri dari dua aspek yang berbeda: kearifan umum dan kearifan lokal. Kearifan umum adalah kearifan agama yang umum dan universal, yang tidak berubah sesuai dengan waktu dan tempat. Kearifan lokal, ketika ini, merupakan kearifan agama yang berhubungan dengan kemajuan yang terjadi di wilayah tertentu (Halliday, 1996).

Dari pandangan diatas muncul kritikalitas dalam pengintegrasian kearifan lokal dalam pembelajaran PAI yang meliputi: pertama, potensi misinterpretasi yaitu tidak sesuainya nilai-nilai Islam dapat menyebabkan kesalahpahaman. Sehingga perlu dilakukan seleksi dan analisis terhadap kearifan lokal sebelum diintegrasikan dalam pembelajaran PAI. Kedua, keberagaman kearifan lokal di Indonesia yang menyebabkan kesulitan dalam mengintegrasikannya secara menyeluruh dalam pembelajaran PAI. Sehingga perlu adanya pendekatan yang kontekstual dan adaptif dalam mengintegrasikan kearifan lokal dalam pembelajaran PAI (Kurniawan, 2020).

Selanjutnya yang ketiga, keterbatasan kapasitas guru, yaitu kurangnya pemahaman dan pengetahuan guru tentang kearifan lokal dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Sehingga perlu adanya pelatihan dan pengembangan kapasitas guru untuk meningkatkan pemahaman dan pengetahuan mereka tentang kearifan lokal. Keempat, ketersediaan bahan ajar yaitu kurangnya bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Sehingga perlu adanya pengembangan bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal. Terakhir yang kelima, dukungan dan kebijakan yaitu Kurangnya dukungan dari pihak sekolah dan masyarakat dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Sehingga perlu adanya kebijakan yang mendukung integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI (Supriadi, 2022).

Dilihat dari beberapa kendala yang dihadapi perlu diperhatikan kritikalitas dalam integrasi antara kearifan lokal dan pembelajaran PAI. Berikut beberapa alternatif solusi untuk mengatasi kritikalitas tersebut diantaranya: 1) mengembangkan panduan modul pembelajaran; 2) melakukan pelatihan workshop yang sesuai dengan materi pembelajaran; 3) mengembangkan bahan ajar; 4) mendorong partisipasi masyarakat; 5) memanfaatkan teknologi digital (Kurniawan, 2021).

Dengan adanya beberapa solusi ini, dapat menjadi bahan acuan dalam menjawab kendala yang dihadapi dalam integrasi pengembangan pembelajaran yang bersifat kearifan lokal. Maka perlu ada langkah lebih lanjut secara mendalam mengenai pengintegrasian antara kearifan lokal dengan pembelajaran PAI. Sehingga temuan yang ditemukan menjadi acuan dalam melaksanakan pembelajaran dengan materi berbasis kearifan lokal.

## **B. Kajian Literatur**

### **Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal**

Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) berbasis kearifan lokal menjadi salah satu pendekatan yang efektif dalam menciptakan pemahaman yang lebih mendalam dan kontekstual terhadap ajaran Islam di Indonesia. Menurut Armai (2018), penggunaan nilai-nilai kearifan lokal seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan toleransi dalam pembelajaran PAI dapat memperkuat nilai-nilai universal Islam yang relevan dengan kehidupan sehari-hari siswa. Pengembangan pembelajaran berbasis kearifan lokal juga memungkinkan siswa untuk lebih menghargai budaya dan tradisi mereka, yang pada akhirnya dapat memperkaya pemahaman mereka terhadap ajaran Islam.

Arsyad (2020) menambahkan bahwa metode, media, dan materi pembelajaran yang dikemas berdasarkan kearifan lokal dapat meningkatkan minat belajar siswa. Contoh-contoh dari kehidupan sehari-hari yang relevan dengan budaya siswa dapat membuat pembelajaran menjadi lebih menarik dan menyenangkan. Ini sejalan dengan pandangan Rahmawati (2022) yang menekankan pentingnya kontekstualisasi ajaran Islam agar siswa dapat memahami pelajaran dengan lebih mudah dan relevan.

Namun, integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI tidak terlepas dari tantangan.

Kurniawan (2020) menyoroti beberapa kritikalitas seperti potensi misinterpretasi nilai-nilai Islam, keragaman kearifan lokal yang sulit diintegrasikan secara menyeluruh, keterbatasan kapasitas guru, dan kurangnya bahan ajar kontekstual. Solusi yang diusulkan termasuk pengembangan modul pembelajaran, pelatihan guru, dan penyusunan bahan ajar yang relevan dengan kearifan lokal (Kurniawan, 2020).

### **Integrasi Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI)**

Integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) merupakan pendekatan penting untuk menciptakan pendidikan yang relevan dengan kondisi sosial-budaya masyarakat di Indonesia. Kearifan lokal mencakup berbagai tradisi, nilai, dan norma yang telah lama berkembang di masyarakat setempat dan memberikan landasan kuat dalam menjaga harmoni dan kebersamaan (Kurniawan, 2021). Penggunaan kearifan lokal dalam pembelajaran PAI dapat membantu siswa memahami ajaran Islam secara lebih kontekstual dan aplikatif, yang pada gilirannya dapat membentuk karakter dan moral siswa yang lebih baik.

Kearifan lokal, seperti yang dijelaskan oleh Armai (2018), dapat memperkuat nilai-nilai universal Islam seperti gotong royong, musyawarah mufakat, toleransi, dan kesederhanaan. Misalnya, di beberapa daerah di Indonesia, tradisi "sedekah bumi" yang melibatkan rasa syukur kepada Tuhan atas hasil bumi, sejalan dengan ajaran Islam tentang pentingnya rasa syukur dan berbagi. Tradisi-tradisi semacam ini, jika diintegrasikan ke dalam pembelajaran PAI, tidak hanya memperkaya pemahaman siswa tentang agama, tetapi juga menumbuhkan apresiasi terhadap budaya lokal mereka.

Selain itu, integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI memiliki manfaat pedagogis. Rahmawati (2022) menekankan bahwa penggunaan contoh-contoh lokal yang dekat dengan kehidupan sehari-hari siswa dapat meningkatkan minat belajar mereka. Ketika siswa belajar melalui pengalaman dan konteks yang akrab, mereka lebih mudah memahami

ajaran agama dan mampu mengaitkannya dengan situasi nyata di sekitar mereka. Misalnya, di daerah pedesaan, nilai gotong royong dalam masyarakat dapat menjadi landasan untuk mengajarkan pentingnya saling membantu dalam ajaran Islam.

Namun, ada tantangan yang harus dihadapi dalam mengintegrasikan kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Salah satu tantangan utama adalah keberagaman kearifan lokal yang ada di Indonesia, yang membuat integrasi secara komprehensif menjadi sulit (Kurniawan, 2020). Di setiap daerah, kearifan lokal memiliki bentuk yang berbeda-beda, sehingga memerlukan pendekatan yang kontekstual dan fleksibel. Kurniawan (2020) menyarankan bahwa guru perlu memahami karakteristik kearifan lokal di daerahnya masing-masing dan menyesuaikan metode pengajaran agar relevan dengan latar belakang budaya siswa.

Selain itu, keterbatasan kapasitas guru juga menjadi faktor penghambat dalam integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Banyak guru belum memiliki pengetahuan yang memadai tentang bagaimana mengintegrasikan nilai-nilai budaya lokal dengan ajaran Islam dalam proses pembelajaran (Supriadi, 2022). Oleh karena itu, pelatihan dan workshop bagi guru sangat diperlukan untuk meningkatkan pemahaman mereka tentang kearifan lokal dan cara-cara mengintegrasikannya ke dalam materi PAI. Selain itu, pengembangan bahan ajar yang relevan dengan kearifan lokal juga menjadi solusi penting yang harus diupayakan.

Selanjutnya, partisipasi masyarakat, termasuk tokoh adat, tokoh agama, dan orang tua siswa, sangat penting dalam mendukung keberhasilan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Kurniawan (2020) menekankan bahwa keterlibatan masyarakat dapat membantu memastikan bahwa nilai-nilai lokal yang diintegrasikan benar-benar relevan dan sesuai dengan ajaran Islam. Dengan demikian, proses ini tidak hanya memperkaya pembelajaran agama di sekolah, tetapi juga membangun keterkaitan yang lebih kuat antara pendidikan formal dan kehidupan sosial-budaya di masyarakat.

### **Pemanfaatan Teknologi Dalam Pembelajaran PAI**

Di era digital, pemanfaatan teknologi juga dapat mendukung integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Rahmawati (2022) mencatat bahwa media digital seperti video, animasi, dan aplikasi interaktif yang memuat informasi tentang kearifan lokal dapat digunakan sebagai alat bantu pembelajaran yang menarik dan efektif. Penggunaan teknologi tidak hanya mempermudah akses terhadap informasi mengenai kearifan lokal, tetapi juga membuat proses pembelajaran menjadi lebih dinamis dan menyenangkan bagi siswa.

Namun, dukungan kebijakan dari pemerintah dan sekolah juga penting untuk memastikan bahwa kearifan lokal dapat diintegrasikan secara sistematis ke dalam kurikulum PAI. Supriadi (2022) menekankan perlunya kebijakan yang mendukung pengembangan kurikulum yang mengakomodasi nilai-nilai budaya lokal, serta penyusunan regulasi internal di sekolah yang mewajibkan penggunaan bahan ajar berbasis kearifan lokal. Kebijakan ini menjadi landasan penting bagi guru dan sekolah untuk mengimplementasikan pembelajaran PAI yang mengintegrasikan kearifan lokal secara berkelanjutan.

Rahmawati (2022) juga menekankan pentingnya memanfaatkan media digital seperti video, animasi, dan aplikasi interaktif untuk meningkatkan minat siswa terhadap materi PAI. Dengan memanfaatkan teknologi, pembelajaran menjadi lebih dinamis dan dapat diakses

dengan mudah, sehingga siswa lebih terlibat dan bersemangat dalam proses belajar mengajar.

Namun, pemanfaatan teknologi dalam pembelajaran berbasis kearifan lokal juga memerlukan dukungan kebijakan yang kuat. Supriadi (2022) menekankan pentingnya sinergitas kebijakan dari pemerintah dan pihak sekolah dalam memastikan bahwa kurikulum PAI yang mengintegrasikan kearifan lokal dapat diimplementasikan secara efektif. Dengan dukungan kebijakan yang jelas dan berkelanjutan, pemanfaatan teknologi digital dapat mempercepat penyebaran informasi mengenai kearifan lokal dan meningkatkan efektivitas pembelajaran PAI.

### **C. Metodologi Penelitian**

Metode penelitian pada artikel ini menggunakan studi pustaka (*library research*), yaitu metode pengumpulan data yang dilakukan dengan cara menelaah dan menganalisis berbagai sumber tertulis, baik tercetak maupun elektronik, untuk mendapatkan informasi yang relevan pada topik penelitian (Sugiyono, 2018) (Creswell & Creswell, 2018). Pengumpulan data tersebut menggunakan cara mencari sumber dan menkonstruksi dari berbagai sumber seperti buku, jurnal ilmiah, artikel, laporan penelitian, hasil penelitian dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi dan sumber terpercaya lainnya yang relevan dengan topik penelitian yang dibahas (Adlini et al., 2022).

Adapun tujuan utama studi pustaka pada artikel ini yaitu mengumpulkan informasi dan data yang relevan dengan topik penelitian, membangun landasan teori yang kuat untuk penelitian, mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang masalah yang diteliti, dan meringkas, mengevaluasi hasil penelitian sebelumnya, dan menemukan celah penelitian yang dapat dieksplorasi lebih lanjut. Sehingga, bahan pustaka yang didapat dari berbagai referensi dapat mendukung proporsi dan gagasan pada artikel ini.

### **D. Hasil Penelitian dan Pembahasan**

#### **Peran Kearifan Lokal dalam Pembelajaran PAI**

Kearifan lokal memiliki peran penting dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI). Pertama, kearifan lokal dapat memperkuat nilai-nilai universal Islam seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan toleransi. Nilai-nilai ini dapat diperkuat dan ditanamkan kepada siswa melalui pembelajaran PAI (Abuddin, 2020). Kedua, kearifan lokal dapat membantu untuk mengembangkan kontekstualisasi PAI. Hal ini membantu siswa untuk memahami ajaran Islam dengan lebih mudah dan relevan dengan kehidupan mereka (Kurniawan, 2021).

Selain itu, penggunaan kearifan lokal dalam pembelajaran dapat meningkatkan minat belajar siswa. Siswa dapat belajar dengan lebih mudah dan menyenangkan dengan menggunakan contoh-contoh yang dekat dengan kehidupan mereka (Rahmawati, 2022). Kearifan lokal juga dapat dikemas dalam metode, media, dan materi pembelajaran yang menarik dan sesuai dengan budaya siswa (Arsyad, 2020). Hal ini dapat menghasilkan apresiasi budaya lokal, dimana siswa mampu memahami dan menghargai budaya lokal sebagai literasi keilmuan yang sudah ada sejak lama (Armai, 2018).

Meskipun kearifan lokal memiliki potensi besar dalam pembelajaran PAI, terdapat beberapa kritikalitas yang perlu diperhatikan. Pertama, potensi misinterpretasi yaitu tidak sesuainya nilai-nilai Islam dapat menyebabkan kesalahpahaman. Kedua, keberagaman kearifan lokal di Indonesia yang menyebabkan kesulitan dalam mengintegrasikannya secara menyeluruh dalam pembelajaran PAI (Kurniawan, 2020).

Ketiga, keterbatasan kapasitas guru, yaitu kurangnya pemahaman dan pengetahuan guru tentang kearifan lokal dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Keempat, ketersediaan bahan ajar yaitu kurangnya bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Terakhir, kurangnya dukungan dari pihak sekolah dan masyarakat dapat menghambat integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI (Supriadi, 2022).

Untuk mengatasi kritikalitas tersebut, terdapat beberapa alternatif solusi yang dapat dipertimbangkan. Pertama, mengembangkan panduan modul pembelajaran yang mengintegrasikan kearifan lokal dengan materi PAI. Kedua, melakukan pelatihan workshop yang sesuai dengan materi pembelajaran untuk meningkatkan kapasitas guru dalam mengintegrasikan kearifan lokal (Kurniawan, 2020).

Ketiga, mengembangkan bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal. Keempat, mendorong partisipasi masyarakat dalam proses integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Kelima, memanfaatkan teknologi digital untuk mempermudah akses dan penyebaran informasi terkait kearifan lokal dalam pembelajaran PAI (Kurniawan, 2020).

Dalam konteks pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI), kearifan lokal memegang peranan penting. Melalui kearifan lokal, nilai-nilai universal Islam seperti gotong royong, musyawarah mufakat, dan toleransi dapat diperkuat dan ditanamkan kepada siswa. Hal ini membantu menciptakan pemahaman yang lebih mendalam terhadap ajaran Islam serta mengembangkan apresiasi terhadap budaya lokal sebagai literasi keilmuan yang penting.

Selain itu, kearifan lokal juga membantu mengembangkan kontekstualisasi PAI, memungkinkan siswa memahami ajaran Islam dengan lebih mudah dan relevan dengan kehidupan mereka sehari-hari. Penggunaan contoh-contoh yang dekat dengan kehidupan siswa dalam pembelajaran PAI dapat meningkatkan minat belajar mereka, membuat proses pembelajaran menjadi lebih menyenangkan dan efektif.

Namun, perlu diakui bahwa integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI juga menghadapi beberapa kritikalitas. Misinterpretasi nilai-nilai Islam, keragaman kearifan lokal di Indonesia, keterbatasan kapasitas guru, ketersediaan bahan ajar, dan kurangnya dukungan dari pihak sekolah dan masyarakat menjadi tantangan yang perlu diatasi. Untuk mengatasi kritikalitas tersebut, beberapa solusi dapat dipertimbangkan. Salah satunya adalah mengembangkan panduan modul pembelajaran yang mengintegrasikan kearifan lokal dengan materi PAI. Selain itu, pelatihan workshop untuk meningkatkan kapasitas guru, pengembangan bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal, mendorong partisipasi masyarakat, dan memanfaatkan teknologi digital juga dapat menjadi alternatif solusi yang efektif. Dengan demikian, integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI dapat dilakukan secara lebih optimal dan terarah.

## **Pembelajaran PAI Berbasis Kearifan Lokal Dan Pemanfaatan Teknologi Digital dalam Integrasi Kearifan Lokal**

Pengembangan model pembelajaran PAI yang berbasis kearifan lokal menjadi salah satu upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai luhur budaya lokal ke dalam proses belajar mengajar. Dalam penelitiannya, Armai (2018) mengembangkan model pembelajaran PAI berbasis kearifan lokal dengan mengadaptasi nilai-nilai kearifan lokal Sunda. Hasilnya menunjukkan bahwa model ini efektif dalam meningkatkan pemahaman dan apresiasi siswa terhadap budaya lokal, serta membantu mereka dalam memahami ajaran Islam secara kontekstual.

Selain itu, Rahmawati (2022) juga mengembangkan model pembelajaran PAI berbasis kearifan lokal Jawa. Dalam penelitiannya, ia mengintegrasikan nilai-nilai seperti tepa selira (toleransi), andhap asor (rendah hati), dan rukun (kerukunan) ke dalam materi pembelajaran. Hasilnya menunjukkan peningkatan minat belajar dan pemahaman siswa terhadap materi PAI yang diajarkan.

Guru memiliki peran sentral dalam keberhasilan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Oleh karena itu, peningkatan kapasitas dan pemahaman guru tentang kearifan lokal menjadi sangat penting. Supriadi (2022) menekankan pentingnya pelatihan dan workshop bagi guru untuk meningkatkan pemahaman mereka tentang kearifan lokal dan cara mengintegrasikannya dalam pembelajaran PAI. Selain itu, Arsyad (2020) juga menyoroti pentingnya keterlibatan guru dalam pengembangan bahan ajar PAI yang kontekstual dengan kearifan lokal. Dengan berpartisipasi dalam proses ini, guru dapat memastikan bahwa materi pembelajaran yang dihasilkan sesuai dengan konteks budaya lokal dan kebutuhan siswa.

Partisipasi masyarakat juga memegang peranan penting dalam keberhasilan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Dalam penelitiannya, (Kurniawan, 2020) menekankan pentingnya keterlibatan tokoh masyarakat, tokoh adat, dan pemuka agama dalam proses integrasi ini. Mereka dapat memberikan masukan dan arahan yang berharga terkait nilai-nilai kearifan lokal yang relevan dan sesuai dengan ajaran Islam. Selain itu, Abuddin (2020) juga menyoroti pentingnya dukungan dan partisipasi orang tua siswa dalam proses integrasi kearifan lokal. Orang tua dapat berperan dalam memperkuat nilai-nilai kearifan lokal yang diajarkan di sekolah melalui pendidikan di lingkungan keluarga.

Di era digital saat ini, pemanfaatan teknologi dapat menjadi solusi dalam mempermudah akses dan penyebaran informasi terkait kearifan lokal untuk pembelajaran PAI. (Kurniawan, 2020) menyarankan pengembangan platform digital yang memuat kearifan lokal dari berbagai daerah di Indonesia beserta penjelasan tentang nilai-nilai luhurnya. Platform ini dapat menjadi sumber referensi bagi guru dan siswa dalam mengeksplorasi kearifan lokal. Selain itu Rahmawati (2022) juga menyarankan pemanfaatan media digital seperti video, animasi, atau aplikasi interaktif yang mengangkat kearifan lokal sebagai media pembelajaran PAI. Hal ini dapat meningkatkan minat dan keterlibatan siswa dalam proses belajar mengajar.

Untuk menjamin keberhasilan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI, diperlukan sinergitas kebijakan dari berbagai pihak. Dalam penelitiannya, Supriadi (2022) menekankan pentingnya dukungan kebijakan dari pemerintah pusat dan daerah dalam menyusun kurikulum PAI yang mengintegrasikan kearifan lokal. Kebijakan ini dapat

menjadi payung hukum dan panduan bagi sekolah dalam mengimplementasikan pembelajaran PAI berbasis kearifan lokal.

Armai (2018) juga menyoroti pentingnya dukungan kebijakan dari pihak sekolah. Sekolah dapat menyusun regulasi internal yang mendukung integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI, seperti mewajibkan penggunaan bahan ajar berbasis kearifan lokal atau mengadakan kegiatan ekstrakurikuler yang mengeksplorasi budaya lokal. Proses integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI bukanlah proses satu kali jadi, melainkan suatu proses yang terus berkembang dan memerlukan evaluasi serta perbaikan berkelanjutan. Dalam penelitiannya, (Abuddin, 2020) menekankan pentingnya melakukan evaluasi secara berkala terhadap efektivitas model pembelajaran PAI berbasis kearifan lokal yang diimplementasikan.

Evaluasi ini dapat melibatkan berbagai pihak, seperti guru, siswa, orang tua, dan tokoh masyarakat. Masukan dari berbagai pihak ini dapat dijadikan bahan perbaikan untuk mengoptimalkan proses integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI di masa depan. Indonesia merupakan negara yang kaya akan keragaman budaya dan kearifan lokal. Oleh karena itu, dalam mengintegrasikan kearifan lokal dalam pembelajaran PAI, perlu diperhatikan keragaman tersebut. Dalam penelitiannya, Kurniawan (2021) menekankan pentingnya mempertimbangkan keragaman kearifan lokal dalam proses integrasi ini.

Guru dan sekolah perlu memahami bahwa setiap daerah memiliki kearifan lokal yang berbeda-beda. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang kontekstual dan fleksibel dalam mengintegrasikan kearifan lokal ke dalam pembelajaran PAI. Hal ini untuk memastikan bahwa proses integrasi sesuai dengan nilai-nilai dan budaya lokal di masing-masing daerah. Untuk memperkaya dan memperdalam pemahaman tentang kearifan lokal, diperlukan kolaborasi dengan lembaga budaya dan akademisi yang mengkaji kearifan lokal secara mendalam. Dalam penelitiannya, (Arsyad, 2020) menyarankan agar sekolah dan guru menjalin kerja sama dengan lembaga budaya, seperti museum, sanggar seni, atau komunitas adat, untuk mendapatkan informasi yang akurat dan terpercaya tentang kearifan lokal di daerah tersebut. Selain itu, (Rahmawati, 2022) juga menyarankan untuk menjalin kolaborasi dengan akademisi dari perguruan tinggi yang memiliki keahlian dalam bidang kearifan lokal dan budaya. Kolaborasi ini dapat dilakukan dalam bentuk penelitian bersama, seminar, atau pelatihan bagi guru untuk meningkatkan pemahaman mereka tentang kearifan lokal. Dengan berbagai upaya dan solusi yang telah dijabarkan, integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI diharapkan dapat terlaksana dengan baik dan memberikan manfaat bagi pengembangan karakter dan moral siswa, serta memperkaya khazanah keilmuan dalam dunia pendidikan di Indonesia.

Integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) menunjukkan potensi besar dalam memperkuat pemahaman siswa terhadap budaya lokal dan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya. Penelitian-penelitian yang disebutkan menyoroti efektivitas model-model pembelajaran PAI berbasis kearifan lokal dari berbagai daerah di Indonesia, seperti Sunda dan Jawa, dalam meningkatkan pemahaman, apresiasi, serta minat belajar siswa terhadap materi PAI. Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan yang kontekstual dan fleksibel dalam mengintegrasikan kearifan lokal dapat memperkuat hubungan antara nilai-nilai agama dan budaya lokal di masing-masing daerah.

Peran guru dalam proses ini sangat sentral. Diperlukan peningkatan kapasitas dan pemahaman guru tentang kearifan lokal untuk mengintegrasikannya dengan baik dalam pembelajaran PAI. Melalui pelatihan, workshop, dan partisipasi dalam pengembangan bahan ajar kontekstual, guru dapat memastikan bahwa pembelajaran PAI tidak hanya mengajarkan nilai-nilai agama, tetapi juga memberdayakan dan memperkuat nilai-nilai budaya lokal. Selain guru, partisipasi aktif masyarakat juga krusial dalam memastikan keberhasilan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI. Tokoh masyarakat, tokoh adat, pemuka agama, dan orang tua siswa memiliki peran penting dalam memberikan masukan, dukungan, dan memperkuat nilai-nilai kearifan lokal di lingkungan sekolah dan keluarga. Kolaborasi antara sekolah, guru, dan lembaga budaya juga diperlukan untuk mendapatkan informasi yang akurat dan terpercaya tentang kearifan lokal.

Pemanfaatan teknologi, seperti pengembangan platform digital dan media pembelajaran interaktif, dapat menjadi solusi efektif dalam mempermudah akses informasi tentang kearifan lokal dan meningkatkan minat serta keterlibatan siswa dalam proses belajar mengajar. Namun, upaya ini harus didukung oleh kebijakan yang mengatur pengembangan kurikulum PAI yang mengintegrasikan kearifan lokal secara menyeluruh dan berkelanjutan. Dengan sinergi antara semua pihak yang terlibat, integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI dapat memberikan manfaat yang signifikan bagi pengembangan karakter siswa dan memperkaya pemahaman keagamaan dan kebudayaan di Indonesia.

## **E. Kesimpulan**

Kearifan lokal memiliki potensi besar dalam mendukung pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI). Integrasi kearifan lokal dalam PAI dapat memperkuat nilai-nilai universal Islam, mengembangkan kontekstualisasi materi, meningkatkan minat belajar siswa, dan menghasilkan apresiasi budaya lokal. Namun, terdapat beberapa kritikalitas yang harus diperhatikan, seperti potensi misinterpretasi, keberagaman kearifan lokal, keterbatasan kapasitas guru, ketersediaan bahan ajar, dan kurangnya dukungan dari pihak sekolah serta masyarakat. Untuk mengoptimalkan integrasi kearifan lokal dalam pembelajaran PAI, diperlukan upaya berkelanjutan, seperti pengembangan panduan modul pembelajaran, pelatihan workshop bagi guru, pengembangan bahan ajar kontekstual, mendorong partisipasi masyarakat, dan memanfaatkan teknologi digital. Selain itu, diperlukan sinergi kebijakan dari pemerintah, sekolah, dan lembaga terkait untuk mendukung proses ini.

### Referensi

- Abuddin, N. (2020). Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal. Pustaka Pelajar.
- Adlini, M. N., Dinda, A. H., Yulinda, S., Chotimah, O., & Merliyana, S. J. (2022). Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka. *EDUMASPUL: Jurnal Pendidikan*, 6(1), 974–980.
- Armai, A. (2018). Pengembangan Model Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 14(1), 1–14.
- Arsyad, M. (2020). Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal. *Jurnal Pendidikan Islam Al-Hikmah*, 14(2), 1–14.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches (Fifth)*. Sage Publications.
- Firdaus, F. A. (2023). Peluang dan Tantangan Kurikulum Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia. *Jurnal Ilmu Pendidikan (JIP)*, 1(1), 93–108.
- Firdaus, F. A., & Husni. (2021). Desain Kurikulum Perguruan Tinggi Pesantren dalam Mewujudkan Pendidikan yang Berkualitas. *Tsamratul Fikri*, 15(1), 83–102.
- Halliday, A. (1996). *Islamic Culture and the Challenge of the Modern World*. I.B. Tauris.
- Kurniawan, A. (2020). Potensi Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam. *Jurnal Ilmiah Al-Tadzkiyah*, 14(1), 1–14.
- Kurniawan, A. (2021). Potensi Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam. *Jurnal Pendidikan Islam AL-HIKMAH*, 15(2), 231–244.
- Muslimin, M. (2021). Peran Pendidikan Agama Islam dalam Membentuk Karakter Siswa. *Jurnal Pendidikan Islam Al-Hikmah*, 15(1), 1–14.
- Nisa, U. (2022). Pentingnya Pendidikan Agama Islam dalam Meningkatkan Nilai Karakter dan Moral Anak di Masa Pandemi. *Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, 5(1), 1–12.
- Rahmawati, L. (2022). Pengembangan Model Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal. *Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, 5(2), 1–14.
- Rohmawati, N. (2021). Pendidikan Agama Islam Berbasis Kearifan Lokal untuk Membentuk Karakter Siswa. *Jurnal Ilmiah Prodi Pendidikan Agama Islam*, 5(2), 1–12.
- Sugiyono. (2018). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Alfabeta.

- Supriadi, D. (2022). Integrasi Kearifan Lokal dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam untuk Membentuk Karakter Siswa. *Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, 6(1), 1–14.
- Zalsabella, D., Ulfatul, E., & Kamal, M. (2023). Pentingnya Pendidikan Agama Islam dalam Meningkatkan Nilai Karakter dan Moral Anak di Masa Pandemi. *JIE: Journal of Islamic Education*, 9(1), 43–63.
- Zarkasy, A. H., Rahmatika, A., & Wulandarie, C. E. (2021). The Implementation of Emotional Intelligence at Darussalam Modern Gontor Islamic Institution. *Jurnal At-Ta'dib*, 16(2), 219–234.

## LGBT dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam

Hamdan Arief Hanif<sup>1</sup>, Indah Listyorini<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Universitas Sultan Ageng Tirtayasa

<sup>2</sup> Universitas Nahdlatul Ulama Sunan Giri

---

### INFO ARTIKEL

Received: 4 Juli 2024  
Accepted: 9 Agustus 2024  
Published: 30 September 2024

Email Penulis:

\*[hamdanarief@untirtaa.ac.id](mailto:hamdanarief@untirtaa.ac.id)

[indah@unugiri.ac.id](mailto:indah@unugiri.ac.id)

### ABSTRAK

*Penelitian ini mengkaji fenomena LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, dan Transgender) dari perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM), menekankan bahwa naluri seks merupakan fitrah manusia yang harus disalurkan melalui pernikahan yang sah. Islam mengutuk penyimpangan seksual seperti LGBT karena dapat merusak moral, sosial, dan biologis manusia. Sementara itu, resolusi Dewan HAM PBB tahun 2011 yang mendukung hak-hak LGBT berdasarkan Deklarasi Universal HAM (DUHAM) telah menjadi perdebatan, terutama di Indonesia, yang menerapkan nilai-nilai Pancasila dan agama dalam penegakan HAM. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan normatif-sosiologis untuk menganalisis pandangan Islam terhadap LGBT melalui teks-teks hukum Islam dan fatwa ulama. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Islam tidak mengakui legalisasi orientasi seksual yang menyimpang, namun mengakui pentingnya perlindungan hak-hak dasar LGBT berupa jaminan kesehatan untuk rehabilitasi. Ulama berbeda pendapat terkait hukuman bagi pelaku homoseksual dan lesbian, mulai dari hukuman mati hingga ta'zir, yaitu hukuman yang diserahkan kepada penguasa. Di Indonesia, pasal 292 KUHP hanya melarang hubungan seksual sesama jenis jika melibatkan anak di bawah umur, namun hubungan homoseksual antara orang dewasa tidak diatur secara tegas. Dalam pandangan Islam dan hukum Indonesia, LGBT dianggap sebagai ancaman bagi moralitas dan tatanan sosial. Pendidikan agama sejak dini diyakini dapat menjadi langkah preventif untuk mengurangi risiko penyimpangan seksual, dan rehabilitasi bagi pelaku LGBT penting dilakukan agar mereka kembali menjalani kehidupan sesuai norma agama dan sosial. Penegakan hukum, pendidikan agama, dan dukungan moral bagi pelaku LGBT menjadi langkah penting dalam mencegah penyimpangan dan menjaga moralitas masyarakat.*

*Keywords: Penyimpangan Seksual, LGBT, Hukum Islam, HAM*

---

### A. Pendahuluan

Islam telah mengatur segala aspek kehidupan, termasuk fitrah manusia yang berkaitan dengan naluri seks. Islam memandang bahwa naluri seks merupakan kekuatan alami yang terdapat dalam diri manusia, yang membutuhkan penyaluran biologis dalam bentuk perkawinan. Naluri seks tidak dianggap sebagai sesuatu yang jahat atau tabu, tetapi Islam mengaturnya sesuai dengan fitrah manusia. Oleh karena itu, Islam menentang segala bentuk penyimpangan seksual, seperti LGBT, yang dianggap merusak fitrah tersebut (Yusuf Rangkuti, 2012).

Islam mengakui bahwa manusia memiliki hasrat yang besar untuk berhubungan seks, terutama dengan lawan jenis. Untuk itu, melalui hukum yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis, Islam mengatur penyaluran kebutuhan biologis melalui lembaga perkawinan. Dalam perkawinan,

fitriah manusia dipelihara dengan baik karena hubungan seksual antara pria dan wanita diatur dengan ikatan yang sah, baik dalam bentuk monogami maupun poligami. Perkawinan juga merupakan lembaga yang mempersatukan hati, memelihara kemaslahatan, dan memadukan cinta kasih antara suami dan istri. Dengan adanya lembaga perkawinan yang disyariatkan, Islam melarang seluruh bentuk hubungan seks di luar perkawinan, karena dapat menimbulkan kekacauan hubungan biologis, merusak garis keturunan, dan menciptakan berbagai bentuk kejahatan seperti permusuhan dan pembunuhan akibat kecemburuan atau pertukaran pasangan (Yusuf Rangkuti, 2012).

Meskipun Islam telah mengatur hubungan biologis yang halal, penyimpangan tetap terjadi, seperti perzinahan, lesbian, dan homoseksual yang dikenal dengan istilah LGBT. Hal ini disebabkan oleh dorongan biologis yang tidak terkontrol akibat kurangnya pemahaman dan pengamalan ajaran agama. Naluri seks merupakan dorongan yang kuat, dan jika tidak tersalurkan dengan baik, dapat menyebabkan kegoncangan dan hilangnya kontrol, sehingga memicu hubungan seksual di luar ketentuan hukum, termasuk perilaku LGBT (Killingstone & Cornellis, 2008; Djubaedah, 2010).

Fenomena LGBT tidak dapat dipisahkan dari dinamika internasional. Pada tahun 2011, Dewan Hak Asasi Manusia PBB mengeluarkan resolusi pertama tentang pengakuan hak-hak LGBT, diikuti oleh laporan Komisi HAM PBB yang mendokumentasikan berbagai pelanggaran terhadap komunitas LGBT, termasuk kejahatan kebencian, kriminalisasi homoseksualitas, dan diskriminasi (United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2011). Komisi HAM PBB mendesak negara-negara untuk memberlakukan hukum yang melindungi hak-hak LGBT, dengan dasar aturan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM), yang menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan bebas dan sederajat, serta berhak memperoleh hak tanpa diskriminasi apa pun. Resolusi ini dijadikan dasar tuntutan oleh komunitas LGBT dalam memperjuangkan hak-haknya atas nama hak asasi manusia (United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2011).

Namun, dalam konteks Indonesia, penegakan HAM harus disesuaikan dengan hukum yang berlaku serta nilai-nilai dan falsafah yang dianut, termasuk Pancasila. Oleh karena itu, meskipun hak-hak LGBT diakui dalam perspektif internasional, implementasinya di Indonesia harus disesuaikan dengan prinsip-prinsip yang sesuai dengan budaya dan agama bangsa (Santoso, n.d.).

Penelitian-penelitian sebelumnya banyak yang berfokus pada hak-hak LGBT dalam perspektif HAM internasional, tetapi masih minim kajian yang mendalami isu ini dalam konteks hukum Islam dan penerapannya di Indonesia (Santoso, n.d.). Kebaruan penelitian ini terletak pada analisis yang mengintegrasikan pandangan hukum Islam dengan pendekatan HAM, terutama dalam konteks penerapan di Indonesia yang berlandaskan Pancasila dan norma agama (Adhi Kusumastuti, 2019). Penelitian ini menawarkan perspektif normatif-sosiologis yang tidak hanya mengkaji hukuman bagi pelaku LGBT menurut Islam, tetapi juga mengusulkan pendekatan yang lebih holistik, termasuk upaya preventif melalui pendidikan agama dan rehabilitasi bagi pelaku LGBT (Zaenudin, 2014).

## **B. Kajian Literatur LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual dan Transgender)**

LGBT sendiri merupakan sebuah singkatan dari Lesbian, Gay, Bisex, dan Transgender. Lesbian adalah orientasi seksual seorang perempuan yang hanya mempunyai hasrat sesama perempuan. (Ramlan Yusuf Rangkuti, 2012) Gay merupakan orientasi seksual seorang pria yang hanya mempunyai hasrat sesama pria. Bisexual yakni sebuah Orientasi Seksual Seorang Pria/ Wanita yang menyukai dua jenis kelamin baik Pria/ Wanita. Transgender adalah sebuah Orientasi seksual seorang Pria/Wanita dengan mengidentifikasi dirinya menyerupai Pria/ Wanita (Misal : Waria). (Mustiah, 2016) Lesbian, Gay, Bisexual

dan Transgender (LGBT) merupakan penyimpangan orientasi seksual yang bertentangan dengan fitrah manusia, agama dan adat masyarakat Indonesia.

### 1. Pengertian Lesbian

Istilah lesbian di dalam agama Islam disebut dengan “al-sihaq” yang berarti perempuan yang melakukan hubungan seksual dengan sesama perempuan.(Munawwir, 1997). Dari pengertian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa homoseksual ialah hubungan seksual antara laki-laki dengan laki-laki, sedangkan untuk berhubungan seks antara wanita, disebut lesbian (female homosex). Lawan homosex dan lesbian adalah heterosex, artinya hubungan seksual antara orang-orang yang berbeda jenis kelaminnya (seorang pria dengan seorang wanita). Dalam hukum Islam, homoseks sesama pria disebut liwath yang akar katanya sama dengan akar kata Luth. Perbuatan homoseks sesama pria itu disebut liwath, karena perbuatan tersebut pernah dilakukan oleh kaum yang durhaka kepada seruan Nabi Luth as. Kaum itu berdomisili di negeri Sodom (di sebelah timur Laut Mati atau di Yordania sekarang) dan karena itu di kalangan bangsa Barat yang beragama Kristen perbuatan demikian disebut sodomi.(Dahlan, 1996) Dalam berbagai referensi semua mengatakan, bahwa homoseksual adalah kebiasaan seorang laki-laki melampiaskan nafsu seksualnya pada sesamanya. Sedangkan lesbian adalah kebiasaan seorang perempuan melampiaskan nafsu seksualnya pada sesamanya.

### 2. Pengertian Gay

Homoseksual (gay) di dalam agama Islam disebut dengan istilah “al-liwath” (الواط) (yang berarti orang yang melakukan perbuatan seperti perbuatan kaum Nabi Luth, yang pelakunya disebut “al-luthiyyu” (اللوطي), (yang berarti laki-laki yang melakukan hubungan seksual dengan laki-laki.

### 3. Pengertian Bisex

Bisexual adalah penyimpangan orang yang memiliki ketertarikan emosional, keromantisan, dan seksual terhadap pria dan wanita sekaligus, dilansir dari Human Rights Campaign bisexual secara luas berarti orientasi seksual yang menunjukkan ketertarikan pada lebih dari satu gender. Laporan yang dipublikasikan Pusat Pengendalian dan Pencegahan Amerika Serikat, CDC pada tahun 2016 memaparkan studi tentang jumlah LGB (lesbian, gay, biseksual) di Amerika Serikat. Hasilnya studi tersebut terdapat 1,3% wanita dan 1,9% menyatakan bahwa dirinya homoseksual serta lesbian, sedangkan 5,5% wanita dan 2% pria menyatakan mereka biseksual. Ini berarti biseksual mungkin menjadi kelompok terbesar dalam komunitas LGB, baik pada wanita maupun pria.

### 4. Pengertian Transgender

Sebuah Orientasi seksual seorang Pria/Wanita dengan mengidentifikasi dirinya menyerupai Pria/Wanita (Misal:Waria) Lesbian, Gay, Bisexual dan Transgender (LGBT) merupakan penyimpangan orientasi seksual yang bertentangan

dengan fitrah manusia, agama dan adat masyarakat Indonesia. Menurut wikipedia, lesbian adalah istilah bagi perempuan yang mengarahkan orientasi seksualnya kepada sesama perempuan. Istilah ini juga merujuk kepada perempuan yang mencintai perempuan baik secara fisik, seksual, emosional, atau secara spiritual. Bisa juga lesbian diartikan kebiasaan seorang perempuan melampiaskan nafsu seksualnya pada sesama pula. Transgender adalah perilaku atau penampilan seseorang yang tidak sesuai dengan peran gender pada umumnya. Seseorang yang transgender dapat mengidentifikasi dirinya sebagai seorang heteroseksual, homoseksual, biseksual maupun aseksual. Dari semua definisi diatas walaupun berbeda dari sisi pemenuhan seksualnya, akan tetapi kesamaannya adalah mereka memiliki kesenangan baik secara psikis ataupun biologis dan orientasi seksual bukan saja dengan lawan jenis akan tetapi bisa juga dengan sesama jenis.

### Hukum Penyimpangan Seksual (LGBT) Menurut Islam

Pasangan homoseks dalam bentuk liwath termasuk dalam tindak pidana berat (dosa besar), karena termasuk perbuatan keji yang merusak kepribadian, moral dan agama. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S al-A'raf ayat (7) : 80 dan 81 sebagai berikut :

وَلَوْ طَآءَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ  
إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

Yang artinya :

*“Dan (kami juga telah mengutus) Luth ketika dia berkata kepada mereka: “mengapa kamu mengerjakan perbuatan keji, yang belum pernah dikerjakan oleh seorangpun (di dunia ini)”. Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada wanita, malah kamu ini adalah kaum yang melampaui batas”*

Senada dengan ayat diatas, juga disebutkan dalam Al-Qur'an surat Al-Syuara' ayat 165 dan 166 :

أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ  
وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ

Yang artinya :

*“Luth berkata kepada kaumnya): Mengapa kamu mendatangi (menggauli jenis laki-laki) di antara manusia, Dan kamu tinggalkan isteri-isteri yang dijadikan oleh Tuhanmu untukmu, bahkan kamu adalah orang-orang yang melampaui batas”*

Ayat-ayat diatas menerangkan bahwa perbuatan yang dilakukan kaum Nabi Luth yang dimana hanya melakukan hubungan terhadap sesama jenis (laki-laki dengan laki-laki) melepaskan syahwat nya hanya kepada sesama jenis dan tidak berminat kepada perempuan

sebagaimana yang ditawarkan oleh Nabi Luth, tetapi mereka tetep saja melakukan perbuatan Homoseksual, dan akhirnya Allah memberikan hukuman kepada kaumnya dengan memutarbalikkan negeri mereka, sehingga kaum sodom dan juga termasuk istri Nabi Luth kaum lesbi tertanam didalam reruntuhan tanah bersamaan dengan terbaliknya negeri tersebut.

Yang tidak terkena dampak adzab tersebut hanyalah Nabi Luth dan juga kaumnya yang masih mengikuti ajaran-ajarannya, dan menjauhkan diri dari perbuatan Homoseksual itu sendiri. Ulama fikih sepakat mengharamkan homoseks selain berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis, juga berdasarkan kaidah fiqhiyah yang mengatakan :

الأصل في الإبضاع التحريم حتى يدل دليل إباحته

*Artinya : "Hubungan seks pada dasarnya adalah haram, sehingga ada dalil (sebab-sebab yang jelas dan yakin tanpa keraguan) yang menghalalkannya, yakni adanya akad nikah".*

Begitu pula ulama fikih sepakat mengharamkan perbuatan lesbian, berdasarkan Hadis Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Said, yang artinya :

*"Janganlah pria melihat aurat pria lain dan janganlah wanita melihat aurat wanita lain dan janganlah bersentuhan pria dengan pria lain di bawah sehelai selimut/kain, dan janganlah pula wanita bersentuhan dengan wanita lain di bawah sehelai selimut/kain"*

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa perbuatan homo dan lesbi haram hukumnya, apakah itu berbentuk pasangan menikah atau tidak. Kalau ada ungkapan atau pernyataan yang mengatakan bahwa homo dan lesbi dibolehkan, itu bukan ajaran Al-Qur'an dan Hadis dan bukan pula hasil ijtihad ulama yang mumpuni dibidangnya. Itu hanya ungkapan dan pernyataan dari kalangan liberal yang hanya berbekal sedikit pengetahuan agama, yang belum mengkaji dengan baik ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis, sehingga mereka memberi fatwa yang menyesatkan, yaitu mengabsahkan perilaku homoseksual dan lesbi.

Larangan homoseksual dan lesbian bukan hanya karena merusak kemuliaan dan martabat kemanusiaan, tetapi resikonya lebih besar lagi, yaitu dapat menimbulkan penyakit kanker kelamin HIV/AIDS, spilis, dan lain-lain. Demikian pula perkawinan waria yang telah menjalani operasi penggantian kelamin dengan laki-laki, dikategorikan sebagai praktek homoseksual, karena tabiat kelaki-lakiannya tetap tidak bisa berubah oleh dokter, meskipun ia sudah memiliki kelamin perempuan. Allah memurkai tingkah laku laki-laki yang mempunyai sifat keperempuanan dan sebaliknya, sebagaimana sabda Rasulullah Saw sebagai berikut : (Depag RI, 2007)

*Artinya : Rasulullah bersabda: “Allah tidak melihat seorang laki-laki yang mendatangi laki-laki (melakukan hubungan sex dengan sesamanya) dan mendatangi (menggauli) isteri melalui dubur.” (HR. al Tirmidzi).*

Dari Hadis-Hadis yang telah disebutkan menunjukkan bahwa laki-laki tidak boleh menyerupai perempuan dan sebaliknya. Tidak di kutuk oleh Allah perbuatannya itu melainkan karena perbuatan itu dilarang. Kalau dilarang mengerjakannya, maka hukumnya haram.

### **Penyakit yang Ditimbulkan Pelaku LGBT**

Dibalik dilarangnya LGBT dalam Islam, merujuk dari dalil dalil yang telah disebutkan diatas, LGBT juga memiliki resiko yang sangat berbahaya untuk pelakunya, diantara resiko-resiko yang ditimbulkan adalah :

1. HIV/AIDS: Laki-laki yang berhubungan seks dengan laki-laki berisiko terinfeksi HIV. Karena itu, ahli selalu menyarankan hubungan seks aman dengan menggunakan kondom dan pelumas berbahan non-minyak bumi untuk mengurangi risikonya.  
Meskipun HIV menjadi penyakit yang bisa dikelola, tapi masih belum ada obatnya dan mencegah infeksi HIV. Selain itu, pria gay juga harus rutin melakukan tes HIV dan konseling berbasis risiko yang sesuai dengan praktik seks aman.
2. Papiloma anus: Pria gay berisiko tinggi terkena virus papiloma manusia (HPV), yang dapat menyebabkan papiloma dubur dan beberapa jenis kanker dubur. Beberapa pria mungkin mendapat manfaat dari vaksin untuk mencegah penularan HPV. Beberapa profesional medis juga biasanya merekomendasikan pap smear anal rutin untuk mendeteksi kanker.  
HPV adalah kondisi yang bisa diobati tetapi sering muncul kembali. Karena, penyakit ini sangat mudah menyebar di antara pasangan seksual.
3. Imunisasi hepatitis: Pria gay juga lebih berisiko menderita hepatitis, yakni penyakit hati. Hepatitis dapat menyebabkan masalah kesehatan yang serius, termasuk kanker hati, sirosis, gagal hati, dan kematian.  
Anda bisa melakukan imunisasi 2 dari 3 virus hepatitis paling sering, yakni hepatitis A dan B. Anda juga bisa menerapkan hubungan seks aman untuk mengurangi risiko penularan virus hepatitis, seperti mencegah hepatitis C.
4. Penggunaan zat: Pria gay menyalahgunakan zat pada tingkat yang lebih tinggi dibandingkan dengan orang lain. Zat yang digunakan termasuk amil nitrat (popper), amfetamin (termasuk shabu), ganja, ekstasi, dan kokain.  
Penggunaan obat-obatan ini telah dikaitkan dengan tingkat penularan HIV yang lebih tinggi melalui gangguan pengambilan keputusan saat berhubungan seks. Meskipun efek jangka panjangnya tidak diketahui, bukti menunjukkan bahwa

penggunaan zat ini dalam waktu lama cenderung memiliki konsekuensi kesehatan negatif yang serius.

5. Depresi dan kecemasan: Pria yang berhubungan seks dengan pria memiliki tingkat depresi dan kecemasan yang lebih tinggi dibandingkan dengan orang lain. Masalah-masalah ini seringkali lebih buruk bagi pria yang tertutup atau tidak memiliki dukungan sosial yang memadai. Akibatnya, pria gay dan dewasa muda lebih berisiko bunuh diri.
6. Penyakit menular seksual (PMS): Pria yang berhubungan seks dengan pria berisiko terkena penyakit menular seksual, termasuk infeksi yang obatnya efektif (gonore, klamidia, sifilis, kutu kemaluan atau kepitng), serta infeksi yang pengobatannya lebih terbatas (HIV, hepatitis A, B, atau C, virus papiloma manusia).
7. Kanker prostat, testis, dan usus besar.: Semua pria, termasuk pria gay berisiko terkena kanker prostat, testis, dan usus besar. Namun, banyak pria gay yang berisiko tinggi meninggal dan mengalami komplikasi lain bila tidak pernah memeriksa kesehatannya.

### **C. Metodologi Penelitian**

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif yaitu untuk menginterpretasikan makna dari data yang dikumpulkan, terutama dari teks-teks hukum Islam, fatwa ulama, dan pendapat ahli hukum Islam tentang LGBT. Pendekatan Normatif-Sosiologis digunakan sebagai fokus pada analisis norma-norma hukum Islam terkait LGBT dan bagaimana norma tersebut diterapkan dalam masyarakat (Adhi Kusumastuti, 2019). Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah pengumpulan data dari literatur hukum Islam dan fatwa-fatwa ulama. (Zaenudin, 2014)

### **D. Hasil Penelitian dan Pembahasan LGBT dalam Tinjauan HAM**

Hak asasi manusia (HAM) merupakan hak dasar yang secara kodrati melekat pada diri manusia, bersifat universal dan langgeng, dan oleh karena itu, harus dilindungi, dihormati, dipertahankan, dan tidak boleh diabaikan, dikurangi, atau dirampas oleh siapapun. Dalam Mukaddimah Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dinyatakan bahwa hak-hak manusia perlu dilindungi dengan peraturan hukum, supaya orang tidak akan terpaksa memilih jalan pemberontakan sebagai usaha terakhir guna menentang kelaliman dan penjajahan.

Dalam sistem hukum di Indonesia, sebagaimana terdapat dalam UUD 1945 dinyatakan “hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak untuk kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di depan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam situasi apa pun”, hal ini sesuai dengan ketentuan dalam DUHAM Pasal 2, 7 dan 22. (Rustam, 2016)

Komnas HAM, Natalius Pigai mengatakan negara mempunyai kewajiban melindungi rakyat warga negara Indonesia apapun jenisnya, suku, agama, ras, etnik, atau kaum minoritas dan kelompok rentan (maksudnya rentan dari kekerasan). Negara mempunyai kewajiban untuk memenuhi kebutuhan hak asasi semua warga negara Indonesia tanpa membedakan suku, agama, termasuk kaum minoritas dan kelompok rentan termasuk LGBT. (Rustam, 2016)

Adapun perlindungan, yang harus dijamin dan diberikandalam konteks LGBT ini dari perspektif HAM adalah perlindungan hak asasi mereka dalam bentuk jaminan kesehatan untuk bisa sembuh dari penyakitnya, sebagaimana termaktub dalam Pasal 25 DUHAM. (Az-Zulfi & Muhammad bin Ibrahim al-Hamidi, n.d.)

Dengan demikian dapat ditarik dipahami bahwa, sudah menjadi keniscayaan bagi kelompok LGBT untuk mendapatkan hak-hak asasi mereka berupa jaminan perawatan atau pengobatan terhadap penyakit LGBT tersebut. Bukan HAM dalam pengakuan atau melegalkan terhadap orientasi seksual mereka yang menyimpang.

Dari sisi lain, disamping HAM yang dimiliki oleh kelompok LGBT, sesungguhnya ada juga Kewajiban Asasi Manusia (KAM) yang harus dipatuhi dan diikuti oleh setiap orang seperti yang telah dicantumkan dalam Pasal 29, ayat (1 dan 2) DUHAM yaitu :

1. Setiap orang mempunyai kewajiban terhadap masyarakat tempat satusatunya di mana dia dapat mengembangkan kepribadiannya dengan bebas dan penuh.
2. Setiap orang mempunyai kewajiban terhadap masyarakat tempat satusatunya di mana dia dapat mengembangkan kepribadiannya dengan bebas dan penuh.

### **Hukuman/Sanksi atas Pelaku Penyimpangan (Homoseksual/Lesbian)**

Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan jenis hukuman sanksi yang dikenakan kepada pelaku homo dan lesbi itu kepada tiga pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa para pelaku homoseksual harus dibunuh. (Al-Tirmidzi & Sunan al-Tirmidzi, 1994) Pendapat ini dianut oleh sahabat-sahabat Nabi Saw, al-Nashir dan Qasim bin Ibrahim serta Imam Syafi'i dalam salah satu Riwayat.

Argumentasi mereka berdasarkan hadits riwayat Nasai dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas yang artinya : *“Siapa yang kalian temukan melakukan perbuatan seperti perbuatan Kaum Luth (perbuatan homoseksual), maka bunuhlah pelakunya dan pasangannya karena perbuatan itu. (HR. Ibnu Majah dari Ibnu Abbas)”*

Pendapat kedua dikemukakan oleh Imam al-Syafi'i dalam pendapatnya yang populer bahwa pelaku liwath harus dirajam tanpa membedakan apakah pelakunya itu masih bujangan ataukah sudah menikah. Pendapat kedua ini juga dikemukakan oleh Sa'id bin Musayyab (w. 94 H). „Atha' bin Abi Rabah (w. 114 H), Hasan Abu Qatadah (w. 118 H), al-Nakhai, Sufyan al-Sauri, Abdurrahman al-Auza'i, Abi Talib, Imam Yahya dan sebagian ulama mazhab

Syafi'i, hukuman terhadap pelaku homoseks sesama pria itu sama dengan hukuman (had) zina. Mereka berpendapat bahwa kepada pelakunya diberlakukan hukuman zina, yaitu dicambuk bagi yang masih bujangan dan dirajam (dilempar dengan batu sampai wafat) bagi mereka yang sudah menikah. Argumentasi yang mereka ajukan adalah bahwa perbuatan homoseks dalam bentuk liwath/sodom itu termasuk dalam kategori perbuatan zina. (Sayid Sabiq, n.d.)

Menahan ajakan hawa nafsu jauh lebih ringan daripada menanggung akibat buruk dari perbuatan zina atau homoseks tersebut. Allah Swt telah memerintahkan Rasulullah Saw agar menyampaikan perintah itu kepada umatnya agar mereka menjaga pandangannya dengan cara memejamkan mata dan memelihara kemaluannya. (Dahlan, 1996) Sebagaimana firman Allah Q.S anNur (24) : 30, 31

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ  
وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبِيعِينَ ۗ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِينَ لَمْ يَضَرُّوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya : "Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat". Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau puteraputeri saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan lakilaki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Depag RI, 2007)

Pendapat ketiga menyatakan bahwa hukumannya diserahkan kepada penguasa. Pendapat ini dianut oleh Imam Abu Hanifah, Mu'ayyad Billah, dan al-Murtadha, keduanya

ahli fikih Syiah dan Imam Syafi'i dalam riwayat yang lain. Penguasalah yang berhak menetapkan jenis hukumannya, karena perbuatan tersebut tidak dapat dikategorikan ke-dalam perbuatan zina, maka hukumannya pun tidak dapat disamakan dengan hukuman zina.(Sayid Sabiq, n.d.)

Menurut al-Syaukani, pendapat pertama yang kuat, karena berdasarkan nas sahih, sedangkan pendapat kedua dianggap lemah, karena Hadis yang dipakainya lemah. Demikian pula pendapat ketiga, juga dipandang lemah, karena bertentangan dengan nas yang telah menetapkan hukuman mati (hukuman had), bukan hukuman ta'zir.(Audah & Abd. Qadir, 1949)

Sedangkan hukuman bagi pelaku lesbi, ulama sepakat mengatakan, bahwa hukumannya adalah ta'zir, yaitu suatu hukuman yang macam dan berat ringannya diserahkan kepada pengadilan. Jadi, hukumannya lebih ringan daripada homoseksual, karena bahaya atau resikonya lebih ringan dibandingkan dengan bahaya homoseksual, karena lesbian itu hanya bersentuhan langsung tanpa memasukkan alat kelaminnya; seperti halnya pria. Dalam kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Pelanggaran terhadap kesucian melalui perbuatan homoseks (sodomi), pada pasal 292 disebutkan: Orang dewasa yang melakukan perbuatan cabul dengan orang lain sesama kelamin, yang diketahuinya atau sepatutnya harus diduganya belum dewasa, diancam dengan ancaman pidana penjara paling lama lima tahun.(Satjipto Rahardjo, 2005) Di Indonesia, larangan hubungan seksual sesama jenis kelamin (homoseksual) hanya terhadap orang yang melakukannya dengan anak yang belum dewasa. Jika homoseksual itu dilakukan oleh orang-orang yang sama-sama dewasa dan sama-sama suka, maka hubungan homoseksual itu tidak dapat dilarang. Tetapi masyarakat tidak atau belum dapat menerima pemikiran ini, karena hubungan homoseksual itu, menurut hukum pidana Islam khususnya, adalah merupakan hukuman pidana yang dapat dikenakan hukuman jika terbukti. Sebagaimana telah dijabarkan di atas, bahwa dalam rangka penerapan terhadap hukuman dan untuk melindungi masyarakat dari kekejian perilaku, maka dibutuhkan kekuasaan dan kedaulatan untuk dapat menegakkannya. Di Indonesia, sebagaimana pasal 292 dalam KUHP di atas, dikatakan sanksi hukuman untuk perbuatan cabul sesama jenis kelamin (dalam hal ini sodomi) hanya diberlakukan bagi pelaku yang melakukan perbuatan keji itu dari orang dewasa kepada anak yang dibawah umur.

Namun apabila perbuatan ini dilakukan oleh orang yang dewasa dan sama-sama suka maka hukuman tersebut di atas tidak diberlakukan. Ini jelas sangat bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits sebagai dasar utama penerapan hukum Islam, bahkan bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945 dan UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan KHI Bidang Perkawinan. Secara tidak langsung hubungan seks sesama jenis di Indonesia dari pasal 292 KUHP ini masih diperbolehkan kecuali terhadap orang yang telah ditentukan pelarangannya. Untuk selanjutnya, ketika diajukan Rancangan Undang-undang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RUU KUHP) di tahun 2008, maka pelanggaran seperti ini pun kembali ditetapkan hukumannya, masih mengadopsi pasal 292 dalam RUU KUHP pasal 494 bunyinya menjadi.

*“Setiap orang yang melakukan perbuatan cabul dengan orang lain yang sama jenis kelaminnya yang diketahui atau patut diduga belum berumur 18 tahun, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 tahun dan paling lama 7 tahun.”*

### **E. Kesimpulan**

Penelitian dari seorang ahli di Amerika Serikat Gary Ramafedi pada tahun 1992 dari University of Minnesota, Minneapolis, Amerika Serikat, menyatakan bahwa melalui pendidikan agama sejak dini, maka peluang anak untuk menjadi homoseksual menjadi amat kecil. Dalam Islam pendidikan agama sangat penting, karena itu setiap orang tua muslim harus membekali diri dengan ilmu pengetahuan tentang tata cara mendidik anak. Pada dasarnya setiap anak yang lahir di muka bumi ini dalam keadaan fitrah, maka orang tua dan keadaan lingkungannya yang akan mengarahkan dia untuk terbentuk menjadi identitas yang seperti apa.

Pendidikan agama dan pendidikan seks untuk anak merupakan salah satu upaya antisipasi. Orang tua mengambil peranan yang sangat penting dalam hal ini. Islam juga mengatur cara memberikan pendidikan seks kepada anak, dengan cara melakukan treatment yang berbeda antara anak laki-laki dan anak perempuan. Menikah adalah sebuah cara untuk menyalurkan nafsu biologis sesuai dengan tuntunan agama dan sunnah Rasul. Hubungan seks memiliki berbagai tujuan mulia, selain karena harus dilakukan di dalam ikatan suci pernikahan, melalui pernikahan inilah diharapkan akan lahir generasi berikutnya sebagai bagian dari sunnatullah yaitu manusia yang semakin beranak pinak dan merupakan suatu cara untuk menjaga kehormatan dan kesucian diri, menetapkan dan menerapkan hukuman dan sanksi terhadap pelaku penyimpangan seksual (homoseksual dan lesbian), pemerintah harus melarang segala bentuk propaganda, promosi dan dukungan terhadap legalisasi dan perkembangan LGBT di Indonesia.

LGBT merupakan penyimpangan orientasi seksual yang dilarang oleh semua agama terlebih lagi Islam. Selain karena perbuatan keji ini akan merusak kelestarian manusia, yang lebih penting Allah SWT dan Rasulullah melaknat perbuatan ini. Oleh karena itu, sudah menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk melawan segala jenis opini yang seolah atas nama HAM membela kaum LGBT akan tetapi sesungguhnya mereka membawa manusia menuju kerusakan yang lebih parah.

Pandangan islam terhadap LGBT, adalah haram, karena Islam telah mengharamkan zina, gay, lesbian dan penyimpangan seks lainnya serta Islam mengharuskan dijatuhkannya sanksi bagi pelakunya. Masyarakat hendaklah membantu dan melakukan pendampingan terhadap komunitas LGBT dan tidak mengucilkan mereka, agar mereka dapat kembali pada kehidupan yang wajar dan normal. Demikian hukum dan upaya untuk mengurangi atau menanggulangi penyimpangan seksual (LGBT) yang dapat di kemukakan.

### Referensi

- Adhi Kusumastuti, A. M. K. (2019). *Metode Penelitian Kualitatif* (S. S. Fitriatun Annisya, S.E & Sukarno, SIP., Ed.). Lembaga Pendidikan Sukarno Pressindo Semarang.
- Adhi Kusumastuti. (2019). *Pendekatan Normatif-Sosiologis dalam Studi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahmad Warson Munawwir. (1997). *Kamus Al-Munawwir*. Pustaka Progressif.
- Al-Tirmidzi, & Sunan al-Tirmidzi. (1994). *al-Ahkam al-Qur'an*. Dar al Fikr.
- Audah, & Abd. Qadir. (1949). *al-Tasyri' al-Jinai al-Islamy*. Dar Nasyr al Tsaqafiyah.
- Az-Zulfi, & Muhammad bin Ibrahim al-Hamidi. (n.d.). *Homoseks. ih....Takut: Vol. t.t.* HikmahMizan Publika.
- Dahlan. (1996). *Ensiklopedi Hukum Islam*. PT. Ikhtiar Van Hoeve.
- Depag RI. (2007). *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Balitbang.
- Djubaedah, N. (2010). *Perkawinan dalam Hukum Islam dan Perundang-Undangan Indonesia*. Bandung: Refika Aditama.
- Killingstone, & Cornellis. (2008). *Sex and Love Guide to Teenagers 101% untuk Remaja*. Prestasi Pustaka Raya.
- Killingstone, J., & Cornellis, M. (2008). *Homosexuality and Society: A Critical Review*. London: Oxford Press.
- Meilanny Budiarti Santoso. (n.d.). *LGBT Dalam Perspektif Hak Asasi Manusia*. *Social Work Jurnal*, 6(2).
- Mustiah. (2016). *Lesbian Gay Bisexual And Transgender (LGBT) Pandangan Islam, Faktor Penyebab, Dan Solusinya*. *Jurnal Pendidikan Sosial*, 3(2).
- Neng Djubaedah. (2010). *Perzinaan Dalam peraturan PerundangUndangan di Indonesia ditinjau dari Hukum Islam*. Kencana Prenada Media Group.
- Ramlan Yusuf Rangkuti. (2012). *Homo Seksual Dalam Persepektif Hukum Islam*. *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 46(1).
- Santoso, M. B. (n.d.). *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam dan Universal*. Makalah
- Satjipto Rahardjo. (2005). *Hak Asasi Manusia dalam Masyarakatnya*. Sinar Grafika.
- Sayid Sabiq. (n.d.). *Fiqh al-Sunnah, Jilid II* (t. tp). Dar al Kitab al-Islamy Dar al hadis.
- United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. (2011). *Human Rights Council's First Resolution on Sexual Orientation and Gender Identity*
- Yusuf Rangkuti, R. (2012). *Fitrah Manusia dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Zaenudin, A. (2014). *Fatwa Ulama dan Hukum Islam dalam Fenomena Sosial*. Jakarta: Erlangga.
- Zaenudin. (2014). *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika

# Determinan Intensi Mahasiswa Muslim Terhadap Penggunaan Pinjaman Online Berbasis Syariah

Anom Garbo<sup>1\*</sup>, Harnum Widyaningrum<sup>2</sup>, Fajar Fandi Atmaja<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> Program Studi Ekonomi Islam, Universitas Islam Indonesia

## INFO ARTIKEL

Received: 7 Juli 2024  
Accepted: 3 Agustus 2024  
Published: 30 September 2024

Email Penulis:

\*[anom.garbo@uii.ac.id](mailto:anom.garbo@uii.ac.id)

## ABSTRAK

*Evolusi teknologi informasi dan semakin meningkatnya kepedulian masyarakat muslim terhadap kepatuhan terhadap prinsip halal telah mendorong perubahan signifikan di berbagai aspek kehidupan, termasuk di sektor keuangan yang memungkinkan terjadinya transaksi virtual dengan tetap berpegang pada nilai-nilai syariah. Penelitian ini diarahkan untuk mengeksplorasi pengaruh berbagai faktor seperti ekspektasi kinerja, ekspektasi bisnis, pengaruh sosial, kondisi yang memfasilitasi, motivasi hedonis, nilai harga, kebiasaan, persepsi keamanan, dan kesalehan berdasarkan maqashid syariah terhadap minat mahasiswa muslim menggunakan syariah. layanan pinjaman online. Penelitian ini bersifat kuantitatif dan melibatkan 100 mahasiswa muslim di Yogyakarta sebagai objek penelitian. Data dikumpulkan melalui kuesioner yang disebarakan kepada seluruh responden melalui Google Form dan dianalisis menggunakan teknik regresi berganda dengan bantuan IBM SPSS Statistics 25. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hanya variabel pengaruh sosial dan nilai harga yang mempunyai pengaruh positif dan signifikan terhadap minat mahasiswa muslim dalam memanfaatkan pinjaman online syariah. sedangkan faktor lain seperti ekspektasi kinerja, ekspektasi upaya, kondisi yang memfasilitasi, motivasi hedonis, kebiasaan, persepsi keamanan, dan kesalehan berdasarkan maqashid syariah tidak menunjukkan pengaruh yang signifikan.*

*Keywords: Pinjaman Online Syariah, UTAUT 2, Mahasiswa Muslim*

## A. Pendahuluan

Dalam era digital yang serba cepat ini, kemajuan teknologi informasi dan komunikasi telah merombak berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk dalam sektor keuangan. Salah satu inovasi yang paling menonjol adalah kemunculan pinjaman online sebagai alternatif pembiayaan modern. Pinjaman online, yang memanfaatkan platform digital untuk memberikan akses cepat dan mudah kepada masyarakat yang membutuhkan dana, telah menjadi fenomena global yang tak terelakkan. Dengan hanya menggunakan perangkat mobile atau komputer, individu dapat mengajukan pinjaman tanpa perlu bertatap muka, melampirkan dokumen secara online, dan menunggu proses konfirmasi pencairan dana (Abdullah, 2021). Di Indonesia, fenomena ini semakin berkembang dengan hadirnya varian pinjaman berbasis Syariah, yang dirancang untuk memenuhi kebutuhan finansial masyarakat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, seperti keadilan dan penghindaran riba (Baihaqi, 2018).

Pinjaman online syariah berfungsi sebagai wadah untuk mempertemukan pihak yang membutuhkan pembiayaan dengan pemberi dana melalui akad yang dijamin oleh teknologi dan sistem yang patuh terhadap hukum Islam. Layanan ini menjunjung tinggi prinsip-prinsip syariah, seperti keadilan, transparansi, dan penghindaran riba, yang mana riba dilarang keras dalam Islam karena dianggap sebagai bentuk eksploitasi. Studi terbaru oleh Hasan et al. (2022) menunjukkan bahwa peningkatan literasi keuangan syariah di kalangan masyarakat mendorong adopsi pinjaman syariah, yang memberikan alternatif etis dan adil dibandingkan dengan pinjaman berbunga konvensional.

Pertumbuhan pesat jumlah pengguna layanan pinjaman online dalam beberapa tahun terakhir mencerminkan perubahan signifikan dalam perilaku masyarakat. Masyarakat semakin terbuka dan berani menerima layanan pinjaman online, didorong oleh kemudahan proses pengajuan dan pencairan dana yang cepat, meskipun terkadang mengabaikan beban bunga yang tinggi (Wahyuni & Turisno, 2019). Dalam konteks pinjaman online syariah, keunggulan utama yang ditawarkan adalah proses yang lebih transparan, serta minim risiko yang bertentangan dengan prinsip keuangan Islam. Di banyak negara, termasuk Indonesia, fenomena ini disambut dengan antusias, terutama di kalangan generasi milenial yang mencari solusi keuangan yang lebih etis.

Dalam skema pembiayaan berbasis pinjaman online, mahasiswa kini menjadi segmen yang semakin ditargetkan. Pinjaman online memberikan akses yang cepat dan efisien kepada mahasiswa yang sering kali membutuhkan pembiayaan untuk keperluan pendidikan atau kebutuhan sehari-hari. Namun, bagi mahasiswa Muslim, terdapat tantangan yang unik karena mereka harus memastikan bahwa pembiayaan yang mereka pilih tidak hanya memenuhi kebutuhan finansial tetapi juga selaras dengan ajaran Islam (Meliani, Kosim, & Hakiem, 2021).

Dalam hal ini, penting untuk meneliti faktor-faktor yang mempengaruhi intensi mahasiswa Muslim dalam menggunakan layanan pinjaman online berbasis syariah. Salah satu model yang relevan untuk menganalisis adopsi teknologi baru dalam konteks ini adalah *Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT-2)*, yang dikembangkan oleh Venkatesh et al. (2012). Model ini mengidentifikasi beberapa faktor kunci yang mempengaruhi adopsi teknologi, termasuk ekspektasi kinerja, ekspektasi usaha, pengaruh sosial, kondisi yang memfasilitasi, dan motivasi hedonis. Dalam konteks pinjaman online syariah, model ini dapat digunakan untuk mengeksplorasi bagaimana faktor-faktor tersebut mempengaruhi keputusan mahasiswa Muslim dalam menggunakan layanan pembiayaan berbasis syariah.

Namun, faktor-faktor yang digunakan dalam penelitian sebelumnya belum cukup kuat untuk menjelaskan secara penuh adopsi layanan keuangan syariah ini. Penelitian terbaru oleh Mansyur dan Ali (2022) menunjukkan bahwa selain faktor teknologi, religiusitas memainkan peran penting dalam keputusan konsumen untuk menggunakan layanan fintech syariah. Oleh karena itu, dalam studi ini, religiusitas ditambahkan sebagai variabel yang diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana nilai-nilai agama mempengaruhi intensi mahasiswa Muslim untuk menggunakan pinjaman online berbasis syariah. Religiusitas, sebagaimana dijelaskan oleh Panduwinasari et al. (2021), mengacu pada seberapa kuat keyakinan agama seseorang mempengaruhi keputusan-keputusan yang diambilnya, termasuk dalam konteks keuangan.

Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan maqashid syariah sebagai indikator untuk mengukur tingkat religiusitas mahasiswa. Maqashid syariah adalah kerangka kerja dalam hukum Islam yang berfokus pada pencapaian tujuan utama syariah: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (Chapra, 2008). Dalam konteks pinjaman online syariah, pendekatan maqashid syariah memberikan panduan yang jelas mengenai bagaimana layanan keuangan ini harus beroperasi untuk mencapai kemaslahatan umat. Dengan menggunakan maqashid syariah sebagai indikator, penelitian ini dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang hubungan antara kesalehan individu dan keputusan mereka untuk menggunakan layanan pinjaman syariah.

Penelitian oleh Priyatno et al. (2020) menunjukkan bahwa pendekatan maqashid syariah dapat memberikan landasan yang kuat dalam merancang produk keuangan syariah yang tidak hanya patuh terhadap aturan hukum Islam tetapi juga memberikan solusi finansial yang berkelanjutan dan adil. Hal ini penting, mengingat semakin banyaknya mahasiswa yang tertarik pada layanan pinjaman berbasis syariah, karena mereka mencari cara untuk memenuhi kebutuhan finansial mereka tanpa melanggar nilai-nilai agama yang mereka anut.

Dengan demikian, pentingnya memasukkan variabel religiusitas dalam penelitian ini adalah untuk memastikan bahwa aspek spiritualitas tidak diabaikan dalam analisis perilaku konsumen dalam adopsi pinjaman online syariah. Kombinasi pendekatan maqashid syariah dengan teori UTAUT-2 diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi intensi mahasiswa Muslim dalam menggunakan layanan pinjaman berbasis syariah, yang pada akhirnya dapat mendukung pengembangan produk keuangan syariah yang lebih efektif dan relevan.

## **B. Kajian Literatur**

### **Behavioral Intention**

Teori Perilaku Terencana (Ajzen, 1991) mengusulkan bahwa intensi perilaku merupakan prediktor utama perilaku aktual. Intensi ini dipengaruhi oleh tiga komponen utama: sikap terhadap perilaku, norma subjektif, dan persepsi kontrol perilaku. Dalam konteks ini, minat (intensi) untuk melakukan suatu tindakan bisa dipahami sebagai hasil dari evaluasi positif terhadap tindakan tersebut (sikap), persepsi tentang tekanan sosial untuk melakukan atau tidak melakukan tindakan itu (norma subjektif), dan keyakinan tentang kemampuan individu untuk melaksanakan tindakan tersebut (kontrol perilaku yang dirasakan).

Minat merupakan cikal bakal dari sebuah niat dan juga kemauan dari seseorang untuk melaksanakan suatu kegiatan atau tindakan tertentu yang menurutnya menyenangkan (Setyawati, 2020). Minat sendiri menurut tidak timbul dengan sendirinya, melainkan melewati sebuah proses dan juga tanpa adanya paksaan ataupun suruhan dari orang lain. Proses tersebut dimulai dari adanya perhatian kepada objek tertentu, disambung juga dengan adanya interaksi, yang kemudian munculah rasa tertarik itu sehingga berkembang menjadi sebuah minat (Soraya, 2015). Minat tidak hanya dipengaruhi oleh faktor kognitif dan sosial, tetapi juga oleh motivasi intrinsik dan ekstrinsik. Motivasi intrinsik berkaitan dengan keinginan untuk melakukan suatu aktivitas karena aktivitas tersebut secara inheren menyenangkan atau memuaskan, sedangkan motivasi ekstrinsik berkaitan dengan melakukan aktivitas karena faktor-faktor eksternal, seperti reward atau pengakuan dari orang

lain. Kombinasi motivasi intrinsik dan ekstrinsik dapat membentuk dasar yang kuat untuk pengembangan minat.

Individu dapat mengembangkan minat terhadap suatu objek atau aktivitas melalui proses pembelajaran sosial, yang melibatkan observasi, imitasi, dan pemodelan. Artinya, minat dapat diperkuat atau dibentuk melalui pengamatan terhadap perilaku orang lain dan konsekuensi dari perilaku tersebut (Nulufy, 2015). Individu cenderung mengembangkan minat pada aktivitas yang konsisten dengan konsep diri mereka atau yang mendukung pembentukan identitas yang diinginkan. Ini berarti bahwa minat tidak hanya terbentuk berdasarkan evaluasi objektif terhadap aktivitas itu sendiri, tetapi juga bagaimana aktivitas tersebut menempatkan individu dalam konteks sosial yang lebih luas.

### **Performance Expectancy**

*Performance Expectancy* merupakan konsep yang menjadi ukuran keyakinan seseorang bahwa dengan menggunakan suatu sistem tertentu, dapat membantunya, sehingga memberikan banyak manfaat (Venkatesh et al., 2003). Penelitian yang dilakukan oleh Mansyur & Ali (2022) membuktikan bahwa variabel *performance expectancy* memiliki pengaruh terhadap penggunaan *fintech* syariah oleh para millennial. Hal tersebut sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh Hendratmoko (2019) dan Soegesty et al., (2020) bahwa faktor *performance expectancy* memiliki pengaruh untuk mengadopsi penggunaan suatu sistem layanan (*peer to peer lending*).

*H1: Performance Expectancy memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Effort Expectancy**

Venkatesh et al., (2003) mendefinisikan *effort expectancy* sebagai suatu konsep kemudahan yang dirasakan oleh pengguna setelah menggunakan suatu sistem tertentu. Penelitian oleh Mansyur & Ali (2022) mengemukakan bahwa variabel *effort expectancy* berpengaruh positif terhadap minat generasi *millennial* dalam menggunakan *fintech* syariah. Penelitian pendukung oleh Hasibuan (2021) menyimpulkan bahwa faktor *effort expectancy* memiliki pengaruh terhadap minat menggunakan layanan *fintech peer to peer lending syariah*. Hal tersebut juga sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh (Soegesty et al., (2020).

*H2: Effort Expectancy memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Social Influence**

Social Influence menurut Venkatesh et al., (2003) merupakan suatu konsep dimana seseorang individu meyakini bahwa rekomendasi atau saran dari orang lain berpengaruh terhadap keputusan menggunakan suatu sistem. Penelitian ini sejalan dengan yang dilakukan oleh Soegesty et al., (2020) bahwa faktor *social influence* memiliki pengaruh terhadap minat menggunakan P2P lending.

*H4 : Sosial Influence memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Facilitating Conditions**

Facilitating Condition merupakan sebuah konsep yang mengukur sejauh mana seorang individu yakin bahwa fasilitas yang disediakan sudah mendukung penggunaan sistem (Venkatesh et al., 2003). Hasil penelitian oleh Mansyur & Ali, (2022) membuktikan bahwa facilitating condition merupakan salah satu faktor yang berpengaruh terhadap minat millennial mengadopsi fintech syariah. Penelitian oleh Hasibuan (2021) juga menemukan bahwa facilitating condition memiliki pengaruh yang positif terhadap minat menggunakan peer to peer lending syariah.

*H4: Facilitating Condition memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Hedonic Motivation**

Hedonic motivation merupakan suatu konsep yang menjelaskan sebuah persepsi kesenangan yang dapat dirasakan oleh individu setelah menggunakan teknologi (Wibowo, 2021). Penelitian oleh Soegesty et al., (2020) menyimpulkan bahwa faktor hedonic motivation mempengaruhi minat seseorang terhadap pengadopsian peer to peer lending. Penelitian yang dilakukan oleh Septiani et al., (2021) juga mendapatkan hasil yang serupa.

*H5: Hedonic Motivation memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah*

### **Price Value**

Price Value menurut Wibowo, (2021) merupakan konsep yang menunjukkan suatu hubungan, yakni antara benefit yang dirasakan oleh pengguna teknologi dengan biaya yang dikeluarkan saat penggunaan teknologi tersebut. Pengguna teknologi akan terus menggunakan teknologi ini, karena merasa benefit dan biaya yang dikeluarkan seimbang. Penelitian yang dilakukan oleh Hasibuan (2021) menyimpulkan faktor price value mempengaruhi individu dalam menggunakan Layanan Financial Technology Peer To Peer Lending Syariah. Penelitian yang dilakukan oleh Septiani et al., (2021) juga menyimpulkan bahwa faktor price value berpengaruh dalam minat seseorang menggunakan layanan peer to peer lending.

*H6: Price Value memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Habit (Kebiasaan)**

Habit merupakan sebuah konsep yang menjelaskan sebuah kecenderungan seseorang untuk melakukan suatu kegiatan atau perilaku secara otomatis (Wibowo, 2021). Dan biasanya cenderung terjadi secara terus menerus, atau berkepanjangan. Penelitian oleh Venkatesh et al., (2012) menyimpulkan bahwa habit memiliki pengaruh terhadap individu

untuk menggunakan dan juga memanfaatkan suatu sistem. Sejalan dengan penelitian oleh (Septiani et al., 2021) yang menemukan bahwa habit dapat mempengaruhi individu untuk pengadopsian sharing economy peer to peer.

*H7 : Habit memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.*

### **Perceived Security**

Penelitian oleh Junadi & Sfenrianto, (2015) menyebutkan bahwa perceived security merupakan sebuah konsep dimana keamanan yang tersedia dapat dirasakan oleh pengguna teknologi. Aditya & Mahyuni (2022) menyimpulkan bahwa faktor keamanan merupakan salah satu faktor yang berpengaruh terhadap minat untuk menggunakan fintech. Penelitian ini sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh Soegiastuti & Anggraeni (2022) dan Marheni & Melani (2021) bahwa persepsi keamanan mempengaruhi minat individu untuk menggunakan sebuah sistem.

*H8: Perceived Security memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat menggunakan pinjaman online syariah.*

### **Religiusitas**

Religiusitas menurut (Miatun 2020) dalam (Meliani et al., 2021) merupakan suatu wujud atau gambaran terkait sebuah keyakinan, nilai dan juga perilaku yang dimana hal tersebut dipusatkan untuk berbagai macam persoalan duniawi. Dengan kata lain tingkat tinggi rendahnya religiusitas seseorang akan sejalan dengan bagaimana ia bertindak dan juga berperilaku sesuai ajaran agamanya. Penelitian oleh Wardani et al., (2020) menyimpulkan bahwa religiusitas memiliki pengaruh terhadap penggunaan peer to peer lending berbasis syariah. Hasil penelitian lain yang mendukung, yaitu oleh Misissaifi & Sriyana, (2021) mengemukakan bahwa faktor kepatuhan syariah mempengaruhi minat seseorang dalam menggunakan fintech syariah.

*H9: Religiusitas memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat menggunakan pinjaman online syariah.*

## **C. Metodologi Penelitian**

Penelitian yang berjudul "Determinan Intensi Mahasiswa Muslim Terhadap Penggunaan Pinjaman Online Berbasis Syariah" ini mengadopsi pendekatan kuantitatif untuk mengidentifikasi dan menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi intensi mahasiswa Muslim dalam menggunakan produk pinjaman online berbasis Syariah. Objek pada penelitian ini adalah mahasiswa muslim yang berkuliah di Yogyakarta yang memiliki minat untuk melakukan pinjaman online syariah dengan tujuan untuk mengetahui bagaimana faktor-faktor yang dapat mempengaruhi minat mahasiswa muslim untuk menggunakan layanan jasa pinjaman online syariah.

Populasi dalam penelitian ini adalah mahasiswa Muslim di universitas di Indonesia. Sampel dipilih melalui teknik pengambilan sampel acak stratifikasi untuk memastikan

representasi yang baik dari populasi target. Penentuan ukuran sampel dilakukan dengan menggunakan rumus Slovin dengan tingkat kesalahan 5%, menghasilkan jumlah responden yang dianggap cukup untuk analisis statistik. Data primer dikumpulkan melalui kuesioner online yang dibagikan kepada mahasiswa Muslim di beberapa universitas di Yogyakarta. Kuesioner dirancang untuk mengumpulkan informasi tentang demografi responden, pengetahuan mereka tentang keuangan Syariah, sikap terhadap pinjaman online berbasis Syariah, norma subjektif, dan intensi penggunaan. Skala Likert digunakan untuk mengukur respons responden terhadap pernyataan-pernyataan dalam kuesioner. Data yang terkumpul akan diolah dan dianalisis menggunakan perangkat lunak statistik. Analisis deskriptif akan digunakan untuk menggambarkan karakteristik sampel penelitian. Untuk menguji hipotesis tentang hubungan antar variabel, akan digunakan analisis regresi linier berganda. Teknik ini memungkinkan peneliti untuk menilai pengaruh simultan dari beberapa variabel independen terhadap variabel dependen.

## D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

### Deskripsi Hasil

Berdasarkan data yang diperoleh dari penyebaran kuesioner, data yang diperoleh mengenai jenis kelamin responden disajikan pada tabel 1.

*Tabel 1. Karakteristik Responden Berdasarkan Jenis Kelamin*

Jenis Kelamin	Jumlah	Presentase
Laki-Laki	53	53%
Perempuan	47	47%
Total	100	100%

Sumber: data primer diolah 2024

Dapat dilihat dari tabel 1, bahwa mayoritas responden yang mengisi kuisisioner penelitian ini ialah laki-laki dengan presentasinya sebesar 53% atau berjumlah 53 orang. Kemudian, responden perempuan sebesar 47% atau 47 responden.

*Tabel.2. Karakteristik Responden Berdasarkan Usia*

Usia	Jumlah	Presentas
17-19 tahun	4	4%
20-22 tahun	46	46%
23-25 tahun	50	50%
Total	100	100%

Sumber: Data primer diolah 2024

Dapat dilihat dari tabel 2, bahwa mayoritas usia responden yang mengisi kuisisioner ini ialah berusia 23-35 tahun dengan presentasinya sebesar 50% atau 50 responden. Lalu usia 20-22 tahun berjumlah 46% atau 46 responden dan responden berusia 17-19 tahun berjumlah 4 responden.

Tabel 3. Karakteristik Responden Berdasarkan Pendapatan Uang Saku

Penghasilan	Jumlah	Presentase
Kurang dari Rp500.000	13	13%
Rp500.000 - Rp1.500.000	35	35%
Rp1.500.000 - Rp2.500.000	36	36%
Lebih dari Rp3.000.000	12	12%
Memilih tidak menjawab	4	4%

Sumber: Data primer diolah 2024

Dapat dilihat dari tabel 3, bahwa proporsi pendapatan (uang saku) bulanan paling besar ialah Rp1.500.000 – Rp2.500.000 sebanyak 36 responden atau 36%. Kemudian, disusul Rp500.000 – Rp1.500.000 sebanyak 35 orang atau 35%, kurang dari Rp500.000 sebanyak 13 responden atau 13%, lebih dari Rp3.000.000 berjumlah 12 responden atau 12% dan sisanya sebanyak 4 responden memilih untuk tidak menjawab penghasilan (uang saku) bulannya.

### Regresi Linear Berganda

Uji regresi linear berganda dilakukan menggunakan IBM SPSS Statistics 25, dan mendapatkan hasil sebagai berikut, nilai koefisien *performance expectancy* -0,018, koefisien *effort expectancy* 0,068, koefisien *social influence* 0,154, koefisien *facilitating condition* -0,038, koefisien *hedonic motivation* -0,074, koefisien *price value* 0,461, koefisien *habit* -0,001, koefisien *perceived security* 0,129, koefisien religiusitas berdasarkan maqashid syariah 0,015. Dari keseluruhan data yang telah diperoleh, maka didapatkan persamaan regresi sebagai berikut:

$$Y = -0,094 - 0,018X_1 + 0,068X_2 + 0,154X_3 - 0,038X_4 - 0,074X_5 + 0,461X_6 - 0,001X_7 + 0,129X_8 + 0,015X_9 + e$$

Selanjutnya, dapat dilihat hasil uji-t yang dilakukan. Kriteria keputusan uji- t untuk menerima hipotesis dasar adalah dengan melihat nilai signifikansinya. Dimana jika nilai signifikansi < 0,05, maka variabel tersebut memiliki pengaruh terhadap variabel dependen. Serta mengacu pada nilai koefisien untuk menunjukkan hubungan pengaruh positif atau negatif. Kesimpulan berikut dapat ditarik dari penjelasan sebagai berikut:

a. Variabel *performance expectancy*

Uji t terhadap variabel *performance expectancy* signifikansi 0,933 > 0,05 dan nilai koefisien -0,018. Maka, dapat disimpulkan bahwa H1 ditolak dengan penjelasan yaitu *performance expectancy* tidak berpengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

b. Variabel *effort expectancy*

Uji t terhadap variabel diperoleh nilai signifikansi 0,372 > 0,05 dan nilai koefisien 0,068. Maka dapat disimpulkan bahwa H2 ditolak dengan penjelasan yaitu *effort expectancy* tidak berpengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

c. Variabel *social influence*

Uji t terhadap variabel *social influence* diperoleh nilai signifikansi  $0,002 < 0,05$  dan nilai koefisien  $0,154$ . Maka dapat disimpulkan bahwa H3 diterima dengan penjelasan yaitu *social influence* berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

d. Variabel *facilitating condition*

Uji t terhadap variabel *facilitating condition* yaitu diperoleh signifikansi  $0,543 > 0,05$  dan nilai koefisien  $-0,038$ . Maka, dapat disimpulkan bahwa H4 ditolak dengan penjelasan yaitu *facilitating condition* tidak berpengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

e. Variabel *hedonic motivation*

Uji t terhadap variabel *hedonic motivation* diperoleh signifikansi sebesar  $0,446 > 0,05$  dan nilai koefisien  $-0,074$ . Maka dapat disimpulkan bahwa H5 ditolak dengan penjelasan yaitu *hedonic motivation* tidak memiliki pengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa melakukan pinjaman online syariah.

f. Variabel *price value*

Uji t terhadap variabel *price value* diperoleh signifikansi yaitu  $0,001 < 0,05$  dan nilai koefisien  $0,461$ . Maka, dapat disimpulkan bahwa H6 diterima dengan penjelasan bahwa *price value* berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

g. Variabel *habit*

Uji t terhadap variabel *habit* diperoleh signifikansi  $0,993 > 0,05$  dan nilai koefisien  $-0,001$ . Maka, dapat disimpulkan bahwa H7 ditolak dengan penjelasan yaitu variabel *habit* tidak berpengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

h. Variabel *perceived security*

Uji t terhadap variabel *perceived security* diperoleh signifikansi  $0,101 > 0,05$  dan nilai koefisien  $0,129$ . Maka, disimpulkan bahwa H8 ditolak dengan penjelasan yaitu variabel *perceived security* tidak memiliki pengaruh secara signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah.

## i. Variabel religiusitas (kesalehan berdasarkan maqashid syariah)

Uji t terhadap variabel religiusitas maqashid syariah diperoleh signifikansi  $0,677 > 0,05$  dan nilai koefisien  $0,015$ . Maka, dapat disimpulkan bahwa H9 ditolak dengan penjelasan yaitu religiusitas berdasarkan maqashid syariah tidak berpengaruh signifikan terhadap minat mahasiswa muslim menggunakan pinjaman online syariah.

### Uji Koefisien Determinasi

Koefisien determinasi berguna sebagai alat pengukuran seberapa jauh keserasian variabel bebas dalam menjelaskan variabel terikatnya. Koefisien determinasi, yang dikenal juga dengan R-squared, merupakan ukuran statistik yang digunakan untuk menilai sejauh mana variabilitas satu variabel dapat dijelaskan oleh variabel lain dalam model regresi. Dalam kata lain,  $R^2$  mengukur proporsi varians dalam variabel dependen yang dapat diprediksi dari variabel independen. Nilai  $R^2$  berada dalam kisaran 0 hingga 1, di mana nilai yang mendekati 1 menunjukkan bahwa model regresi mampu menjelaskan proporsi yang

besar dari varians pada variabel dependen.

Tabel 4. Hasil Uji Koefisien Determinasi

No	Keterangan	Nilai
1	R Square	0.601
2	Adjusted R Square	0.561

Sumber: Data diolah 2024

Berdasarkan pada tabel di atas diperoleh koefisien determinasi sebesar 0,601 atau (60,1%). Hal ini menunjukkan bahwa sebesar 0,601 atau (60,1%) minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah dipengaruhi oleh variabel *performance expectancy*, *effort expectancy*, *social influence*, *facilitating condition*, *hedonic motivation*, *price value*, *habit*, *perceived security* dan religiusitas berdasarkan maqashid syariah. Sedangkan, sisanya sebesar 39,9% dipengaruhi oleh variabel lain diluar variabel yang dicantumkan dalam model penelitian ini.

## Pembahasan

### **Pengaruh *Performance Expectancy* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Hasil uji hipotesis menunjukkan nilai signifikansi sebesar  $0,829 > 0,05$  dan koefisien sebesar  $-0,018$ . Nilai signifikansi tersebut menunjukkan bahwa variabel ekspektasi kinerja tidak mempunyai hubungan positif atau berpengaruh terhadap minat mahasiswa muslim dalam melakukan pinjaman syariah online. Oleh karena itu, H1 tidak didukung. Temuan ini sejalan dengan penelitian yang dilakukan Hasibuan (2021) yang membahas tentang faktor-faktor yang mempengaruhi minat penggunaan layanan financial technology peer-to-peer lending syariah. Variabel ekspektasi kinerja dinyatakan tidak berpengaruh terhadap minat penggunaan layanan financial technology peer-to-peer lending syariah. Hal ini juga sejalan dengan penelitian yang dilakukan Septiani dkk. (2021) yang menyatakan bahwa ekspektasi kinerja tidak berpengaruh terhadap minat menggunakan layanan sharing economy peer-to-peer lending. Mahasiswa muslim cenderung belum mempertimbangkan manfaat secara operasional ketika mengakses pinjaman online syariah, sehingga *performance expectancy* tidak memiliki pengaruh terhadap minat menggunakan pinjaman online syariah.

### **Pengaruh *Effort Expectancy* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi  $0.372 > 0.05$  dan nilai koefisien  $0.068$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel effort expectancy memiliki hubungan yang positif tetapi tidak signifikan memiliki pengaruh terhadap minat mahasiswa melakukan pinjaman online syariah. Hal tersebut menunjukkan bahwa H2 tidak didukung. Penelitian Hendratmoko (2019) mengangkat topik penelitian tentang faktor-faktor yang memengaruhi individu dalam menggunakan peer to peer lending dan equity crowd funding di DKI Jakarta bahwa variabel effort expectancy tidak memiliki pengaruh dalam minat menggunakan peer to peer lending. Penulis menyimpulkan bahwa,

jika kemungkinan fitur layanan aplikasi pinjaman online syariah masih tergolong sulit sehingga jarang diakses atau dioperasikan, butuhnya peningkatan kemudahan fitur layanan, sehingga memungkinkan terjadinya peningkatan untuk menggunakan layanan pinjaman online syariah. Namun, Hendratmoko (2019) memiliki statement bahwa seharusnya kemudahan akses dan pengoperasian bukan lagi menjadi hal utama yang menjadi pertimbangan seseorang untuk menggunakan sebuah layanan terlebih dahulu jika penggunaannya yaitu usia millennial, karena di era yang seperti ini seharusnya semua layanan sudah harus memiliki standar yang memadai.

### **Pengaruh *Social Influence* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi  $0,002 < 0,05$  dan nilai koefisien  $0,154$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel *social influence* memiliki pengaruh yang positif dan signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Sehingga, hal tersebut menunjukkan bahwa H3 dapat diterima atau didukung. Penelitian oleh Soegesty et al., (2020) membahas kajian faktor yang memengaruhi adopsi sistem pinjaman peer to peer lending, dengan responden kalangan UMKM mengemukakan hal serupa dengan hasil hipotesis penulis yakni variabel *social influence* memiliki pengaruh terhadap minat melakukan pinjaman online syariah. Diduga hal tersebut karena lingkungan sekitar (kalangan pengusaha UMKM) menjadi referensi seseorang untuk turut ikut menggunakan layanan *p2p lending*. Dapat disimpulkan bahwa, keinginan mahasiswa muslim untuk melakukan pinjaman online syariah berasal dari lingkungan sekitarnya seperti keluarga, kerabat, ataupun media massa.

### **Pengaruh *Facilitating Condition* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi yaitu  $0,543 > 0,05$  dan nilai koefisien  $-0,038$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel *facilitating condition* memiliki hubungan negatif dan tidak memiliki pengaruh terhadap minat melakukan pinjaman online syariah. Hal tersebut sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh Soegesty et al., (2020) bahwa variabel *facilitating condition* tidak memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pengadopsian peer to peer lending. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa *facilitating condition* bukan merupakan hal yang dipentingkan oleh para pelaku UMKM terkait dengan pengadopsian layanan peer to peer lending. Dan penelitian tersebut bertolak belakang dengan 2 penelitian terdahulu lainnya yaitu penelitian oleh Mansyur & Ali (2022) dan penelitian oleh Hasibuan (2021) yang mendapatkan hasil analisis bahwa variabel *facilitating condition* memiliki pengaruh positif dan signifikan terhadap minat terhadap fintech syariah. Venkatesh et al., (2012) menyebut bahwa *facilitating condition* memiliki pengaruh terhadap minat menggunakan teknologi. Terlebih jika adanya infrastruktur yang memadai. Sehingga disimpulkan, kemungkinan mahasiswa muslim merasa fasilitas yang disajikan oleh layanan pinjaman online syariah belum sepenuhnya memadai dan mampu memenuhi ekspektasi mereka, sehingga *facilitating condition* tidak memiliki pengaruh terhadap minat melakukan pinjaman online syariah.

### **Pengaruh *Hedonic Motivation* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi yaitu  $0,446 > 0,05$  dan nilai koefisien  $-0,074$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel *hedonic motivation* tidak memiliki hubungan positif dan signifikan tidak memiliki pengaruh terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Sehingga, hal tersebut menunjukkan bahwa H5 tidak didukung. Hal tersebut sejalan dengan penelitian yang dilakukan oleh Hasibuan, (2021) dan (Mansyur & Ali, 2022) dalam pembahasan mengenai pengaruh literasi keuangan syariah terhadap *utaut 2* dimana variabel *hedonic motivation* tidak memiliki hubungan positif dan tidak memiliki pengaruh terhadap adopsi fintech syariah, diduga hal tersebut bahwa kemungkinan mahasiswa muslim memiliki minat melakukan pinjaman online syariah untuk kepentingan berbisnis ataupun investasi. *Hedonic motivation* itu sendiri pada penelitian ini merujuk kepada suatu konsep yang menjelaskan sebuah persepsi kesenangan yang dapat dirasakan oleh individu setelah menggunakan teknologi (Wibowo, 2021).

### **Pengaruh *Price Value* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan uji hipotesis, nilai signifikansi  $0,001 < 0,05$  dan koefisien  $0,461$  menunjukkan bahwa *price value* positif signifikan berpengaruh terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Hal tersebut sesuai dengan penelitian Hasibuan (2021), Mansyur & Ali (2022), dan Septiani et al. (2021) yang menyatakan bahwa *price value* memiliki pengaruh yang signifikan terhadap minat menggunakan suatu layanan syariah. Penelitian Septiani et al. juga menyusun perbandingan biaya dan proses yang akan dikeluarkan jika meminjam dana secara langsung atau online, serta persyaratan jaminan yang biasanya harus ditahan. Hal tersebut menunjukkan bahwa pinjaman online syariah lebih hemat biaya namun tetap dengan manfaatnya yang lebih besar, yang dapat memicu minat atau keinginan untuk mengadopsi teknologi tersebut.

### **Pengaruh *Habit* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis, nilai signifikansi  $0,993 > 0,05$  dan koefisien  $-0,001$  menunjukkan bahwa variabel *habit* tidak memiliki pengaruh terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Hal tersebut sesuai dengan penelitian Hasibuan (2021) dan Soegesty et al. (2020) yang mengemukakan bahwa variabel *habit* tidak memiliki hubungan yang positif dan tidak signifikan berpengaruh terhadap minat menggunakan *peer to peer lending*. Namun, Septiani et al. (2021) menyusun hubungan positif dan signifikan terhadap minat mengadopsi layanan *peer to peer lending*. *Habit* sendiri merupakan sebuah kecenderungan seseorang untuk melakukan suatu kegiatan atau perilaku secara otomatis, biasanya terjadi secara terus menerus atau berkepanjangan. Kemungkinan mahasiswa muslim memiliki minat melakukan pinjaman online syariah untuk keadaan yang darurat, dan tidak sebagai sebuah kebiasaan.

### **Pengaruh *Perceived Security* Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi yaitu  $0,101 > 0,05$  dan nilai koefisien  $0,129$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel *perceived security* memiliki hubungan yang positif, namun tidak memiliki pengaruh terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Sehingga, hal tersebut menunjukkan bahwa H8 tidak diterima. Hasil dari penelitian bertolak belakang dengan penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Aditya & Mahyuni, (2022) yaitu mengemukakan bahwa variabel keamanan memiliki pengaruh positif dan signifikan terhadap minat menggunakan layanan fintech. Dapat disimpulkan, kemungkinan banyaknya kekhawatiran yang dirasakan oleh para pengguna layanan aplikasi online perihal dengan tingkat keamanan data yang tersimpan dalam layanan aplikasi pinjaman online syariah.

### **Pengaruh *Religiusitas* (Kesalehan berbasis Maqashid Syariah) Terhadap Intensi Mahasiswa Muslim Menggunakan Pinjaman Online Syariah**

Berdasarkan hasil uji hipotesis yang dilakukan, didapatkan nilai signifikansi  $0,677 > 0,05$  dan nilai koefisien  $0,015$ . Nilai signifikansi tersebut mengartikan bahwa variabel kesalehan berbasis maqashid syariah memiliki hubungan yang positif tetapi tidak memiliki pengaruh yang signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah. Sehingga, hal tersebut menunjukkan bahwa H9 ditolak. Hasil penelitian tersebut berbanding terbalik dengan hasil penelitian terdahulu yang menunjukkan bahwa religiusitas memiliki hubungan positif dan signifikan terhadap penggunaan layanan fintech syariah, seperti penelitian yang dilakukan oleh Wardani et al. (2020) yang membahas mengenai pengaruh pengetahuan etika & religiusitas islam terhadap penggunaan peer to peer lending berbasis syariah, serta penelitian yang dilakukan oleh Misissaifi & Sriyana (2021) yang membahas topik tentang faktor-faktor yang mempengaruhi minat menggunakan fintech syariah, dengan 150 responden. Dari hasil penelitian tersebut, kemungkinan dipengaruhi oleh keraguan responden terhadap kesyariahan layanan pinjaman online syariah ataupun belum sepenuhnya memahami bahwa pentingnya sebuah transaksi keuangan secara syariah jika dilihat dari sudut pandang agama (Muhammad Hikmah, 2017). Kesalehan berbasis maqashid syariah menggambarkan hubungan yang positif tetapi tidak signifikan terhadap minat menggunakan dengan kata lain variabel kesalehan masih erat kaitannya dengan penggunaan pinjaman online syariah. Hanya saja, faktor lainnya lebih dipilih untuk mengambil keputusan melakukan pinjaman online syariah.

## **E. Kesimpulan**

Dengan menggunakan model UTAUT-2, penelitian ini menyoroti pentingnya ekspektasi kinerja, ekspektasi usaha, pengaruh sosial, dan kondisi yang memfasilitasi dalam membentuk niat mahasiswa untuk mengadopsi layanan pinjaman ini. Hasil analisis menunjukkan bahwa mahasiswa Muslim memiliki sensitivitas yang tinggi terhadap aspek-aspek syariah dalam keputusan finansial mereka, di mana religiusitas berperan sebagai faktor moderating yang signifikan. Berdasarkan hasil analisis data yang telah dilakukan dan diperoleh dari 100 sampel yang merupakan mahasiswa dari beberapa universitas Islam di

Yogyakarta. Maka, dapat disimpulkan bahwa hasil penelitian adalah sebagai berikut: variabel *performance expectancy*, *effort expectancy*, *facilitating condition*, *hedonic motivation*, *habit*, *perceived security*, dan religiusitas berdasarkan maqashid syariah tidak berpengaruh signifikan terhadap minat mahasiswa melakukan pinjaman online syariah. Sedangkan, 2 variabel lainnya yaitu *social influence* dan *price value* berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap minat mahasiswa muslim melakukan pinjaman online syariah

Penemuan ini menunjukkan bahwa integrasi nilai-nilai agama dalam produk pinjaman online syariah tidak hanya meningkatkan minat mahasiswa, tetapi juga memberikan keyakinan bahwa produk tersebut memenuhi standar moral dan etika yang mereka anut. Selain itu, penelitian ini juga mengungkapkan bahwa kemudahan akses dan pemahaman yang jelas tentang produk pinjaman syariah menjadi kunci untuk meningkatkan adopsi di kalangan mahasiswa. Dari perspektif maqashid syariah, penelitian ini menyarankan bahwa penyedia layanan pinjaman online perlu mengedepankan transparansi dan keadilan dalam semua aspek operasional mereka. Dengan memperhatikan aspek-aspek ini, diharapkan produk pinjaman syariah dapat lebih diterima oleh masyarakat, terutama di kalangan generasi muda yang semakin kritis dan peka terhadap prinsip-prinsip syariah.

### Referensi

- Abdullah, A. (2021). Analisis pengetahuan pinjaman online pada masyarakat Muslim Surakarta. *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia*, 11(2), 22–27.
- Abdullah, A. (2019). Pinjaman kredit dalam perspektif pendidikan Islam. *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 3, 50.
- Aditya, T., & Mahyuni, L. P. (2022). Pengaruh literasi keuangan, persepsi kemudahan, manfaat, keamanan, dan pengaruh sosial terhadap minat penggunaan fintech. *Jurnal Ekonomi, Manajemen Dan Akuntansi*, 24(2), 245–258. <https://doi.org/10.29264/jfor.v24i2.10330>
- Ardista, R. (2021). Pengaruh kualitas pelayanan terhadap kepuasan pelanggan PT. Langit Membiru Wisata Bogor. *Parameter*, 6(1), 38–49. <https://doi.org/10.37751/parameter.v6i1.160>
- Aslikhah. (2021). Potensi ekonomi syariah dengan tren halal lifestyle di Indonesia dalam perspektif state the global. 8(1), 33–44.
- Azman, N. H. N., & Zabri, M. Z. M. (2022). Shari'ah-compliant fintech usage among microentrepreneurs in Malaysia: An extension of UTAUT model. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 8(2), 305–324. <https://doi.org/10.21098/jimf.v8i2.1417>
- Baihaqi, J. (2018). Financial technology peer-to-peer lending berbasis syariah di Indonesia. *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, 1(2), 116. <https://doi.org/10.21043/tawazun.v1i2.4979>
- Budiastuti, D. D., & Bandur, Ph.D., A. (2018). *Validitas dan rehabilitas penelitian*. Mitra Wacana Media.
- Damayanti, A. (2021). Sederet kasus ngerinya pinjol ilegal hingga viral guru ditagih debt collector. *Detik Finance*. <https://apps.detik.com/detik/>

- Dewi, N. L. P. P., & Gorda, A. A. N. E. S. (2021). Intensi minat kaum milenial dalam mengadopsi layanan pinjaman online (peer-to-peer lending). *Jurnal Akuntansi Dan Pajak*, 22(22), 1–13.
- Febriadi, S. R. (2017). Aplikasi maqashid syariah dalam bidang perbankan syariah. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, 1(2), 231–245. <https://doi.org/10.29313/amwaluna.v1i2.2585>
- Fidanty Shahnaz, N. B., & Wahyono. (2016). Faktor yang mempengaruhi minat beli konsumen di toko online. *Management Analysis*, 2, 391. <https://doi.org/10.1103/PhysRevSeriesI.32.254>
- Ginting, M. C., & Silitonga, I. M. (2019). Pengaruh pendanaan dari luar perusahaan dan modal sendiri terhadap tingkat profitabilitas pada perusahaan property dan real estate yang terdaftar di Bursa Efek Indonesia. *Jurnal Manajemen*, 5(2), 195–204. <http://ejournal.lmiimedan.net/index.php/jm/article/view/69>
- Hasibuan, H. T. (2021). Faktor-faktor yang mempengaruhi minat menggunakan layanan financial technology peer-to-peer lending syariah. *E-Jurnal Akuntansi*, 31(5), 1201. <https://doi.org/10.24843/eja.2021.v31.i05.p10>
- Hendratmoko, A. P. (2019). Faktor-faktor yang memengaruhi individu dalam menggunakan peer-to-peer lending dan equity crowd funding di DKI Jakarta. *Jurnal Manajemen Keuangan*, 9(1), 2. <http://jurnal.kwikkiangie.ac.id/index.php/JM/article/view/606>
- Heryanta, J. (2019). Pengaruh behavioral intention terhadap actual use pengguna GO-JEK Indonesia dengan pendekatan technology acceptance model dan innovation diffusion theory. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FEB Universitas Brawijaya*, 7(2), 1–11.
- Junadi, & Sfenrianto. (2015). A model of factors influencing consumer's intention to use e-payment system in Indonesia. *Procedia Computer Science*, 59(December 2015), 214–220. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2015.07.557>
- K Perdana, E. (2016). *Olahraga data skripsi dengan SPSS 22* (Christianingrum (ed.)). LAB KOM MANAJEMEN FE UBB.
- Lova, E. F. (2021). Financial technology peer-to-peer lending syariah: Sebuah perbandingan dan analisis. *JebIrr*, 1(2), 29–41.
- Mansyur, A., & Ali, E. M. T. bin E. (2022). The adoption of sharia fintech among millennial in Indonesia: Moderating effect of Islamic financial literacy on UTAUT 2. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(4). <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v12-i4/13035>
- Mar'atushsholihah, S. N., & Karyani, T. (2021). Dampak financial technology terhadap kinerja bank umum konvensional di Indonesia. *Mimbar Agribisnis: Jurnal Pemikiran Masyarakat Ilmiah Berwawasan Agribisnis*, 7(1), 450. <https://doi.org/10.25157/ma.v7i1.4707>
- Marheni, D. K., & Melani, G. (2021). Analisis faktor-faktor yang mempengaruhi niat untuk menggunakan mobile payment pada masyarakat Kota Batam. *Jesya (Jurnal Ekonomi & Ekonomi Syariah)*, 4(2), 804–815. <https://doi.org/10.36778/jesya.v4i2.399>
- Mehta, C. R., & Patel, N. R. (2007). SPSS exact tests. *SPSS16.0 Manual*, January 1996, 1–220.

- Meliani, A., Kosim, A. M., & Hakiem, H. (2021). Pengaruh religiusitas, gaya hidup, dan harga terhadap keputusan pembelian produk busana Muslim di marketplace. *El-Mal: Jurnal Kajian Ekonomi & Bisnis Islam*, 2(3), 174–186. <https://doi.org/10.47467/elmal.v2i3.535>
- Misissaifi, M., & Sriyana, J. (2021). Faktor-faktor yang mempengaruhi minat menggunakan fintech syariah. *IQTISHADUNA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Kita*, 10(1), 109–124. <https://doi.org/10.46367/iqtishaduna.v10i1.276>
- Muhammad Hikmah. (2017). Tingkat ketertarikan masyarakat Muslim terhadap bank syariah di Yogyakarta, Indonesia. *Seminar Forum Ilmiah Keuangan Negara*, 4(1), 1.
- Nurcholidah, L., & Harsono, M. (2021). Kajian fintech dalam konsep behaviouristik. *Jurnal Sains Sosio Humaniora*, 5(1), 66–71. <https://doi.org/10.22437/jssh.v5i1.13145>
- Nurfalah, I., & Rusydiana, A. S. (2019). Digitalisasi keuangan syariah menuju keuangan inklusif: Kerangka maqashid syariah. *Ekspansi: Jurnal Ekonomi, Keuangan, Perbankan Dan Akuntansi*, 11(1), 55. <https://doi.org/10.35313/ekspansi.v11i1.1205>
- Nuryadi, D. A. T., Sri Utami, E., & Budiantara, M. (2017). Dasar dasar statistik penelitian (p. 8). *SIBUKU MEDIA*.
- Onibala, A. A., Rindengan, Y., & Lumenta, A. S. (2021). Analisis penerapan model UTAUT2 terhadap e-kinerja pada pemerintah provinsi Sulawesi Utara. *E-Journal Teknik Informatika*, 2, 1–13. <http://repo.unsrat.ac.id/2974/>
- Paryadi. (2021). Maqashid syariah: Definisi dan pendapat para ulama. *Cross-Border*, 4(2), 201–216.
- Priyatno, P. D., Sari, L. P., & Atiah, I. N. (2020). Penerapan maqashid syariah pada mekanisme asuransi syariah. *Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 1(1), 1-10. <https://doi.org/10.47700/jiefes.v1i1.1927>
- Riza, A. F. (2021). The potential of digital banking to handle the Covid-19 pandemic crisis: Modification of UTAUT model for Islamic finance industry. *Jurnal Ekonomi & Keuangan Islam*, 7(1), 1–16. <https://doi.org/10.20885/jeki.vol7.iss1.art1>
- Salvasani, A., & Kholil, M. (2020). Penanganan terhadap financial technology peer-to-peer lending ilegal melalui otoritas jasa keuangan (studi pada OJK Jakarta Pusat). *Jurnal Privat Law*, 8(2), 252. <https://doi.org/10.20961/privat.v8i2.48417>
- Septia Pratiwi, D., & Kadek Dwi Nuryana, I. (2021). Analisis tingkat penerimaan dan kepercayaan pengguna teknologi terhadap penggunaan dompet digital DANA. *Journal of Emerging Information Systems and Business Intelligence*, 02(04), 2021.
- Septiani, H. L. D., Sumarwan, U., Yuliati, L. N., & Kirbrandoko, K. (2021). Minat petani mengadopsi sharing economy peer-to-peer lending sebagai alternatif pembiayaan pertanian. *Mix: Jurnal Ilmiah Manajemen*, 11(1), 1. <https://doi.org/10.22441/mix.2021.v11i1.001>
- Setiani, D. D., Nivanty, H., Lutfiah, W., & Rahmawati, L. (2020). Fintech syariah: Manfaat dan problematika penerapan pada UMKM. *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 5(1), 75–90.
- Setyawati, R. E. (2020). Pengaruh perceived usefulness, perceived ease of use terhadap behavioral intention to use dengan attitude towards using sebagai variabel

- intervening (studi kasus pada Gopay di Kota Yogyakarta). *Ekobis Dewantara*, 3(1), 1–9.
- Soegesty, N. B., Fahmi, I., & Novianti, T. (2020). Kajian faktor yang memengaruhi adopsi sistem pinjaman peer-to-peer lending. *Jurnal Manajemen Teknologi*, 19(1), 59–79. <https://doi.org/10.12695/jmt.2020.19.1.4>
- Soegiastuti, J., & Anggraeni, T. (2022). Analisis faktor minat masyarakat Semarang dalam penggunaan Gopay sebagai digital payment. *Optimal: Jurnal Ekonomi Dan Manajemen*, 2(1), 18–40.
- Soraya, I. (2015). Faktor-faktor yang mempengaruhi minat masyarakat Jakarta dalam mengakses Fortal Media Jakarta Smart City. *Jurnal Komunikasi*, 6(1), 10–23.
- Venkatesh, V., Morris, M. G., Davis, G. B., & Davis, F. D. (2003). User acceptance of information technology: Toward a unified view. *MIS Quarterly: Management Information Systems*, 27(3), 425–478. <https://doi.org/10.2307/30036540>
- Venkatesh, V., Thong, J. Y. L., & Xu, X. (2012). Consumer acceptance and use of information technology: Extending the unified theory of acceptance and use of technology. *MIS Quarterly: Management Information Systems*, 36(1), 157–178. <https://doi.org/10.2307/41410412>
- Wahyuni, R. A. E., & Turisno, B. E. (2019). Praktik finansial teknologi ilegal dalam bentuk pinjaman online ditinjau dari etika bisnis. *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, 1(3), 379–391. <https://doi.org/10.14710/jphi.v1i3.379-391>
- Wibowo. (2021). Penggunaan model unified of acceptance and use technology (UTAUT) untuk menganalisa faktor determinan fintech di Indonesia. *Jurnal Ilmiah M-Progress*, 11(1), 83–95.
- Yahya, S., & Fianto, B. A. (2020). Analisis statistik deskriptif terkait penggunaan fintech syariah di Indonesia. *Jurnal Ekonomi Syariah Teori Dan Terapan*, 7(7), 1336. <https://doi.org/10.20473/vol7iss20207pp1336-1349>

# Konsep Pendidikan Islam dalam Telaah Karya Syech Nawawi Al-Bantani

Yahya Zahid Ismail<sup>1</sup>, Imam Maksum<sup>2</sup>

<sup>1</sup>STIT Sunan Giri, Trenggalek

<sup>2</sup>UIN Sunan Ampel, Surabaya

---

## INFO ARTIKEL

Received: 12 Juli 2024  
Accepted: 7 Agustus 2024  
Published: 30 September 2024

Email Penulis:

\*[yahyazahid08@gmail.com](mailto:yahyazahid08@gmail.com)

[imammaksum@uinsa.ac.id](mailto:imammaksum@uinsa.ac.id)

## ABSTRAK

*Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan mengkonstruksi pemikiran Muhammad Nawawi al-Bantani terkait konsep pendidikan Islam, dengan menelusuri teks-teks yang tersebar di berbagai karyanya. Meskipun Nawawi tidak menulis secara khusus tentang pendidikan, pandangan dan ajarannya tentang subjek ini dapat ditemukan melalui pendekatan analisis teks dan wacana, serta studi tokoh berdasarkan biografi, lingkungan, dan gurugurunya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metodologi analisis normatif-sosiologis. Pemikiran Muhammad Nawawi mengenai pendidikan Islam mencakup berbagai aspek, antara lain subjek didik yang mencakup pendidik dan peserta didik, serta kurikulum pendidikan. Dalam konteks subjek didik, Nawawi menegaskan bahwa Allah SWT, Rasulullah SAW, orang tua, dan guru merupakan elemen utama dalam proses pendidikan. Pendidik diibaratkan sebagai dokter yang menyembuhkan penyakit peserta didik, sementara peserta didik merupakan individu yang membutuhkan bimbingan untuk mencapai optimalisasi potensinya. Nawawi juga memandang pendidikan sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, dengan tauhid sebagai inti dari kurikulum pendidikan Islam. Pemikiran Nawawi tentang kurikulum didasarkan pada pandangannya bahwa ilmu pengetahuan adalah jembatan menuju kesempurnaan manusia, dan kurikulum harus disusun berdasarkan al-Qur'an dan Hadits. Selain itu, metode pendidikan yang disarankan oleh Nawawi melibatkan pendekatan yang tepat sesuai dengan perkembangan psikologis peserta didik. Evaluasi dalam pendidikan menurut Nawawi sangat penting untuk mengetahui sejauh mana ilmu yang diajarkan dapat dipahami dan diamalkan oleh peserta didik, dengan evaluasi berbasis prinsip-prinsip agama Islam. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa pemikiran Nawawi tentang pendidikan Islam bersifat holistik, mencakup hubungan yang erat antara ilmu pengetahuan, pengembangan spiritual, serta peran pendidik dalam membimbing peserta didik menuju kesempurnaan spiritual dan moral.*

**Keywords:** Muhammad Nawawi, pendidikan Islam, subjek didik, kurikulum, evaluasi, metode pendidikan

---

## A. Pendahuluan

Muhammad Nawawi al-Jawi, atau sering juga disebut Muhammad Nawawi al-Bantani seorang ulama besar dari desa Tanara, Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Banten. Lahir pada tahun 1230 H/1813 M, ia mempunyai 2 orang istri, yakni: (1) Nasimah, mempunyai 2 keturunan, yakni: Maryam Nafisah dan Rokayah; (2) Hamdanah, mempunyai satu keturunan, yakni: Zahra. (Chaidar, 1978) Ayah Muhammad Nawawi al-Jawi bernama K.H. Umar bin Arabi adalah seorang ulama dan berprofesi sebagai penghulu. Sedangkan, ibunya bernama Jubaidah asli kelahiran Tanara. Silsilah Muhammad Nawawi al-Bantani dari

jalur ayahnya masih keturunan dari “*Maulana Hasanuddin (sultan Hasanuddin)*” putra *Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati, Cirebon)*. (Mas'ud, 2004)

Muhammad Nawawi, juga merupakan seorang pendidik dan penulis yang memiliki reputasi intelektual baik sekali dengan karya-karya tulisannya ada sekitar 99 buah, sedangkan menurut sumber lain karyanya ada sekitar 115 buah yang terdiri dari berbagai disiplin ilmu Agama, seperti: Ilmu Tafsir, Akhlak/Tasawuf, Hadits, Teologi, Tarikh, dan lain sebagainya. (Islam, 2003) Salah satu karya *monumental* yang *orisinal* adalah kitab *Marāh Labīd Tafsīr li Kasyf Ma'na Qurān Majid* (Anshory, 1989). Muhammad Nawawi di Mekah kurang lebih 30 tahun, ia belajar kepada guru-gurunya yang terkenal dan pada tahun 1860-1870 M, ia mulai aktif mengajar di Masjid al-Haram.

Menurut Snouck Hurgronje yang dikutip oleh Hery Sucipto, mengatakan: bahwa Muhammad Nawawi sejak pukul 07.30 hingga 12.00 (waktu setempat), memberikan tiga perkuliahan sesuai dengan kebutuhan jumlah muridnya, dimana Snouck Hurgronje pada masa itu berada di Mekah selama enam bulan dan bisa berdialog langsung dengan Muhammad Nawawi. (Sucipto, Jakarta) Ulama-ulama Indonesia (waktu itu bernama Hindia Belanda) banyak sekali yang mengambil sanad keilmuan dengan Muhammad Nawawi al-Bantani, seperti: KH Kholil (Bangkalan, Madura); KH Mahfud Al-Tarmisy (Termas, Pacitan); KH Asy'ari (Bawean, Madura) menikahi putri Muhammad Nawawi: Nyi Maryam; KH Hasyim Asy'ari (Jombang, Jawa timur) pendiri organisasi Nahdlatul Ulama; KH Najihun (Kampung Gunung, Mauk, Tangerang) yang menikahi cucu perempuan Muhammad Nawawi: Nyi Salmah binti Rukayah binti Nawawi; KH Tubagus Muhammad Asnawi (Caringin, Labuan, Pandeglang, Banten); KH Ilyas (Kampung Teras, Tanjung Kragilan, Serang, Banten); KH Abd Gaffar (Kampung Lampung, Tirtayasa, Serang, Banten); KH Tubagus Bakri (Sempur, Purwakarta). (Dhofier, 1985)

Pemikiran Muhammad Nawawi di bidang pendidikan Islam masih berupa percikan-percikan yang tercecer diberbagai karyanya. Oleh sebab itu, upaya untuk mensistematisasi dan mengkonstruksi pemikiran tersebut untuk menjadi sebuah ***Konsep Pendidikan Islam*** menjadi sesuatu yang sangat berharga untuk dijadikan rujukan bagi dunia Pendidikan Islam.

## B. Kajian Literatur

### Hakikat pendidikan

Dalam berbagai percikan pemikirannya, ditemukan berbagai indikasi yang pada hakikatnya merujuk kepada pengetahuan pendidikan Islam. Untuk penelusuran tersebut, maka ayat-ayat yang dijadikan referensi dalam penentuan hakikat pendidikan Islam adalah ayat-ayat yang dijadikan oleh para ahli pendidik Muslim modern. Penelusuran hakikat pendidikan Islam diambil dari tiga kata yakni: al-Ta'lim, al-Tarbiyah, dan al-Ta'dib.

- a. Term al-Ta'lim yang menunjuk kepada arti pendidikan. Ayat-ayat ta'lim yang berkaitan dengan pendidikan adalah sebagai berikut: QS al-Baqarah [2]:129 dan 151, QS ali-Imran [3]:48 dan 164, QS al-Jum'ah [62]:2. Berdasar lima ayat tersebut, Muhammad Nawawi berpandangan bahwa proses *ta'lim* dalam Islam itu mencakup; *transfer* (pemindahan) ilmu, nilai dan metode dan transformasi (hal-hal yang diterima peserta didik itu menjadi miliknya dan dapat membentuk pribadinya). Karena Rasulullah SAW dalam mengajarkan *tilawah* al-Qur'an dan Hadits tidak hanya

terbatas menyuruh umatnya sekedar membaca al-Qur'an saja, tetapi Rasulullah SAW juga mengajari mereka tentang kandungan al-Qur'an tersebut, yakni *amar* (perintah), *nahyu* (larangan), mengimani kebenarannya dan mengingatkannya dengan menunjukkan berbagai bukti-bukti kebesaran Allah SWT. (Nawawi) Cara "membaca" seperti ini tentu tidak sekedar dapat membaca al-Qur'an dengan *tajwid*, melainkan membaca al-Qur'an dengan perenungan yang berisikan; pemahaman, pengertian, tanggung jawab dan penanaman *amanah*. Kata *ta'lim*, menurut Muhammad Nawawi berarti memerintahkan membaca ayat-ayat al-Qur'an, mengajari mereka makna-maknanya, hakikat kebenaran, fenomena syari'at, dan menjelaskan *ta'wilnya*.

Rasulullah SAW juga mengajari mereka *al-Hikmah* yakni ilmu yang disertai dengan *amal* dan pendidikan *akhlaq*; kebagusan-kebagusan syari'at, rahasia-rahasiannya dan menerangkan ilat-ilatnya, atau sesuatu yang dititipkan kepada seseorang tentang berbagai makna. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Dari konsep *tilawah* dan *ta'lim*, Rasulullah SAW membawa mereka kepada *tazkiyah* (penyucian) diri dari kotoran *syirik* dengan cara: iman, tauhid dan sedekah. Penyucian dari segala dosa dengan cara memberi *zakat* dan menyempurnakan pemikiran dengan; mencapai pengetahuan-pengetahuan ketuhanan serta penyucian diri dari kejelekan perkataan dan perbuatan. Dengan adanya proses *tilawah*, proses *ta'lim* al-Qur'an dan *al-Hikmah*, serta proses *tazkiyah* maka umat sebelum Rasulullah SAW dengan munculnya Islam menjadi umat yang derajatnya bagus dan umat yang paling sempurna. Perlu diketahui bahwa umat sebelum Rasulullah SAW di angkat menjadi Rasul dan sebelum diturunkannya Al-Qur'an merupakan umat yang dalam keadaan sesat karena agama orang-orang Arab pada waktu itu merupakan sejelek-jeleknya agama (penyembah berhala), sejelek-jeleknya *akhlaq* (saling serang antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, suka merampas/merampok, dan mempunyai jiwa suka membunuh) dan sejelek-jeleknya *perilaku* (suka memakan makanan yang buruk/haram). Namun setelah Muhammad SAW di angkat menjadi Rasul, keadaan mereka berubah, yakni: beralih ke derajat yang bagus, umat yang paling sempurna; baik dalam keilmuan, zuhud, ibadah, dan tidak berpaling ke kehidupan dunia dan segala kebagusan dunia. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Dengan konsep *tilawah*, *ta'lim*, dan *tazkiyah* semacam ini maka proses *ta'lim* tidak hanya terbatas pada mengajarkan *tilawah* (bacaan) al-Qur'an dan *transfer* saja, melainkan adanya *transformasi* melalui perenungan, pemahaman, pengertian, penghayatan, tanggung jawab, penanaman amanah sampai pembentukan kepribadian yang luhur.

Pengertian *hikmah* yang digagas oleh Muhammad Nawawi, tentu tidak akan dapat dipelajari secara *parsial* atau secara sederhana, melainkan mencakup keseluruhan ilmu secara *integratif*. Oleh karena itu Allah menyebutkan kebaikannya kepada hamba-hamba yang diberinya *hikmah* itu melalui firman-Nya (QS. al-Baqarah[2]:129, 151). Dengan demikian pengertian *ta'lim* tidak terbatas pada; alih pengetahuan, alih metode, dan alih nilai, akan tetapi mencakup juga *transformasi* ilmu pengetahuan, nilai dan norma baik yang berasal dari Tuhan maupun dari manusia itu sendiri agar supaya menjadi pribadi peserta didik yang luhur dan berbudi.

- b. Term *al-Tarbiyah* yang menunjuk kepada arti pendidikan. Dengan pendekatan tematik, ayat-ayat terpilih yang akan dijadikan rujukan dalam mengkonstruksi pengertian kata *tarbiyah* ialah QS. Al-Fatihah [1]:2; al-Baqarah [2]:276; Ali 'Imran [3]:79; al-Isra' [17]:24; al-Hajj [22]:5; al-Rum [30]:39 dan al-Syu'ara' [26]:18. Menurut Muhammad Nawawi dalam QS al-Fatihah [1]:2, lafadz *rabb* mengandung arti *tarbiyah*; mencakup, mengubah dan mengendalikan dari satu tahap kepada tahap lainnya. Ia menyatakan bahwa Allah yang memiliki dan menguasai seluruh makhluk, memberi rizqi kepada mereka, dan mengubah atau mengendalikan mereka dari satu keadaan kepada keadaan lain. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Jadi diantara makna *tarbiyah* ialah pengendalian secara bertahap.

Dalam QS al-Imran [3]:79, lafadz *rabbaniyyin* ialah علماء عاملين (*para alim yang mengamalkan ilmunya*), معلم الناس (*yang mengajari manusia*) dan menjelaskan kepada mereka tentang ilmu. Demikian juga dinyatakan oleh Nabi SAW kepada orang-orang Yahudi bahwa karena mereka adalah Ahli Kitab, maka mereka supaya mengajari tentang sesuatu yang belum diketahui oleh orang-orang Arab. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Jadi kata *rabbaniyyin* mencakup transfer pengetahuan dengan cara pengajaran. Penjelasan Ahli Kitab mengenai kebenaran isi kitab kepada manusia tentunya penekanannya lebih kepada orang dewasa dan yang belum dewasa, sehingga kata *tarbiyah* mencakup juga pendidikan orang dewasa.

Dalam QS al-Isra' [17]:24, kata *tarbiyah* digunakan untuk pendidikan yang terbatas pada masa kecil. Muhammad Nawawi mengatakan: *setiap orang mendo'akan kedua orang tuanya lima kali dalam sehari semalam dengan berdo'a:*

رب ارحمهما برحمتك الدنيوية والأخروية رحمة مثل تربيتهما اياي في صغري

“Ya Tuhan, sayangilah kedua orang tuaku dengan rahmat-Mu baik yang berkaitan dengan keduniaan maupun yang berhubungan dengan akhirat sebagaimana halnya keduanya mengasuh (*tarbiyatuhuma*) saya sewaktu kecil atau kaena keduanya juga mengasuh saya sewaktu kecil.” (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, )

Dalam QS al-Syu'ara' [26]:18, kata *tarbiyah* digunakan untuk pengertian pengasuhan pada masa kanak-kanak. Muhammad Nawawi mengatakan, bahwa Fir'aun mengasuh Musa di rumahnya sejak kecil dan tinggal bersamanya sampai Musa umur 30 tahun dan ada yang mengatakan 15 tahun. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Dalam QS ar-Rum [30]:39, Muhammad Nawawi menyatakan bahwa makna *tarbiyah* ialah bertambah. (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, ) Dengan demikian menurutnya pengertian kata *tarbiyah* mencakup arti bertambah, menjadi besar dan memperbaiki, memimpin, menjaga dan memelihara. Pengertian *tarbiyah* menurutnya lebih dekat kepada pengasuhan pada masa anak-anak. Apabila pengertian pendidikan untuk *transfer* dan *transformasi* itu mencakup pendidikan orang dewasa dan masa anak-anak, maka disini Muhammad Nawawi lebih condong mengartikan pendidikan dengan menggunakan kata *ta'lim*. Dari penjelasn ini semakin jelas posisi Muhammad Nawawi dalam memaknai kata *ta'lim* dan *tarbiyah*. Kata *tarbiyah* lebih sempit daripada kata *ta'lim*. Kata *tarbiyah* menurut Muhammad Nawawi hanya mencakup; pendidikan (*transfer*) dan pengasuhan pada masa kanak-kanak serta pertumbuhan fisik. Namun menurut al-Qarashi, pendidikan itu tetap mencakup;

persepsi-persepsi mental dan intelektual. Karena menurut al-Qarashi, bahwa pengertian kata “*pengasuhan dan pengurusan*” anak sampai masa muda itu mencakup persepsi-persepsi mental dan intelektual. (al-Qarashi, 2003)

Kata *ta’lim* itu mengandung pengertian pendidikan dalam arti luas, karena mencakup pendidikan anak-anak dan orang dewasa. Seperti halnya Rasulullah SAW menyuruh para *ulama al-‘amilin* untuk mengajar dengan ilmu yang mereka miliki dan mata pelajaran yang mereka punyai: tidak hanya menyangkut pendidikan jasmani seperti dalam pengasuhan, tetapi juga pendidikan mental, spiritual, dan praktek.

- c. Term *al-Ta’dib* yang menunjuk kepada arti *ta’lim*. Muhammad Nawawi menggunakan kata *ta’dib* sama dengan kata *ta’lim*. Pendapatnya itu bisa dilihat ketika ia menafsiri QS Al-Tahrīm [66]: 6, sebagai berikut:

علموا أنفسكم ونساءكم واولادكم الخير وادبوهم بان تاءمروهم بالخير وتنهوهم عن الشر تقوهم بذلك  
نارا

*Ajarilah (‘allimu) dirimu, istri-istri kamu dan anak-anak kamu tentang kebaikan dan addibuhum (perbaiki dan latihlah serta disiplinkanlah mereka) dengan cara menyuruh mereka kepada kebaikan dan melarang mereka dari perbuatan jahat, sehingga mereka akan takut terhadap siksa api neraka.* (Nawawi, Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi, )

Pendapat Muhammad Nawawi tersebut diperkuat oleh penafsiran Ibn ‘Abbās terhadap QS Al-Tahrīm [66]: 6. Dalam bukunya Abū Al-Qāsim ‘Abd Karim Al-Qusyairi, Ibn ‘Abbās menafsirkan QS Al-Tahrīm [66]:6, yaitu: *Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka* yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu..., mengatakan: *فقوهم وأدبوهم* "فقهوهم وأدبوهم" "جاء في التفسير عن ابن عباس" "ajarilah mereka (*faqqihūhum*) dan didik mereka dengan adab (*addibūhum*)". (Al-Qusyairi, 1988) Disini tampak jelas bahwa apa yang ditafsirkan Muhammad Nawawi sesuai dengan apa yang di tafsirkan Ibn ‘Abbas. Di mana Ibn ‘Abbas menyatakan "ajarilah mereka dengan kata (*faqqihūhum*)", Muhammad Nawawi menyatakan "ajarilah mereka dengan kata (*‘allīmu*)", Begitu juga dalam menafsirkan *addibūhum*, antara Muhammad Nawawi dengan Ibn ‘Abbas sama, yaitu: didik mereka dengan adab.

Lebih tegas lagi Muhammad Nawawi menjelaskan kata *ta’dib* disamakan (sinonim) dengan kata *ta’lim*. Ia mengatakan; kata *addibuhum* artinya *‘allimuhum mahāsīn al-akhlaq*. (Nawawi, Syarh ‘Uqud al-Lujjayyin fi Bayan Huquq al-Zaujain, ) *Addibuhum* artinya didiklah mereka (istri, anak-anak dan setiap orang yang masuk dalam tanggunganmu) tentang kebagusan *akhlaq*. Kata *ta’dib* disinonimkan dengan kata *ta’lim*, namun penekanannya kepada pembentukan *akhlaq* (transformasi). Dengan demikian Muhammad Nawawi tidak membedakan secara tajam antara pengertian kata *ta’lim* dan *ta’dib*, yang semuanya mengacu pada *transfer* dan *transformasi* dalam pendidikan. Karena pembentukan *akhlaq* peserta didik itu tidak cukup dengan *transfer* saja, akan tetapi harus menggunakan *transformasi* juga. Pendidikan tidak hanya terbatas pada masa kanak-kanak saja, akan tetapi juga masa dewasa bahkan sampai mati. Hanya saja, penekanan kata *ta’dib* lebih kepada pendidikan budi pekerti.

Dari penjelasan di atas, maka hakikat pendidikan (*ta'lim*) menurut Muhammad Nawawi itu mempunyai pengertian:

- a) Pendidikan (*ta'lim*), tidak hanya terbatas pada *transfer* saja, tetapi juga mencakup *transformasi*,
- b) Pendidikan (*ta'lim*), tidak hanya mencakup pendidikan jasmani dan intelektual, tetapi juga pendidikan *mental* dan *spiritual*,
- c) Pendidikan (*ta'lim*), tidak hanya terbatas pada masa kanak-kanak, tetapi juga orang dewasa bahkan terus menerus sampai mati,
- d) Hakikat pendidikan (*ta'lim*) ialah mencakup bertambah, memperbaiki, mengurus, menjaga, dan memimpin.

### Tujuan Pendidikan

Dalam kaidah ushuliyah dikatakan bahwa: *Al-Umuru bi maqashidiha* (setiap tindakan dan aktivitas harus berorientasi pada tujuan atau rencana yang telah ditetapkan). Sehubungan dengan hal tersebut pendidikan Islam harus memahami dan menyadari betul apa sebenarnya yang ingin dicapai dalam proses pendidikan. Sesuatu yang akan dicapai tersebut dalam istilah pendidikan disebut dengan “tujuan pendidikan”. (Marimba, 1989)

Para ahli pendidikan Muslim, jika membahas tentang tujuan pendidikan selalu dihubungkan dengan tujuan Tuhan menciptakan manusia atau fungsi manusia diciptakan, yakni: sebagai *khalifah* dan untuk *'ubudiyah* sebagai nilai kepatuhan. Sedangkan hak manusia untuk mengolah dan memanfaatkan jagad raya yang merupakan ciptaan Tuhan, itu dapat dibenarkan jika dia selalu dalam *'ubudiyah* kepada Tuhan sebagai buah dari *ma'rifatullah*. Dengan kata lain manusia menerima amanah (QS. Al-Ahzab [33]: 72) adalah penerimaan sebagai *'ubudiyah* dan *khalifah*.

Penentuan tujuan pendidikan dalam Islam yang akan dirumuskan pada pembasasan ini adalah bersumber dari pemikiran menurut Muhammad Nawawi terutama sewaktu tokoh ini menjelaskan tujuan peserta didik menuntut ilmu.

Muhammad Nawawi berkata: (Nawawi)

*“Ketika niat dan tujuan kamu mencari ilmu hanya semata-mata karena Allah, maka kamu akan mendapat hidayah dari-Nya. Dengan niat, mencari ilmu untuk menghilangkan kebodohan diri sendiri, orang lain dan dengan ilmu kita bisa menghidupkan dan menyakini kebenaran Islam, kehidupan di akhirat, dan Ridho dari Allah. Begitu juga mencari ilmu itu harus dilandasi niat: mensyukuri nikmatnya 'akal dan sehatnya badan.”*

Nampaknya tujuan pendidikan dalam Islam menurut Muhammad Nawawi merupakan refleksi dari fungsi manusia sebagai *'ubudiyah* dan *khalifah*. Pendidikan dalam prosesnya haruslah mengarah kepada pendekatan diri kepada Allah dan kesempurnaan insani, yaitu mengarahkan manusia untuk mencapai tujuan hidupnya bahagia dunia dan akhirat. Sebagaimana tercermin dari perkataannya tersebut, maka tujuan pendidikan dalam Islam (memperoleh ilmu) menurut Syekh Nawawi itu ada empat, yakni:

1. Agar memperoleh *ridlo* (kerelaan) dari Allah (*mardatillah*) dan memperoleh kebahagiaan hidup di akhirat,

2. Untuk menghilangkan kebodohan dari diri sendiri, orang lain (peserta didik), dengan cara setelah mendapat ilmu ia harus mengajar orang lain untuk menghilangkan kebodohan,
3. Menghidupkan agama dan mengabadikan Islam dengan sinaran ilmu,
4. Untuk mensyukuri nikmat Allah, berupa pemberian akal dan kesehatan badan.

Sebaliknya jangan sampai tujuannya hanya untuk mendapatkan pujian dari orang banyak atau hanya untuk memperoleh keuntungan dunia semata, serta jangan pula hanya untuk mendapat kehormatan di mata penguasa. Kata syukur dalam konsep Muhammad Nawawi mencakup; segi kognitif/keilmuan (seseorang mengetahui ni'mat yang di terimanya itu semata-mata berasal dari Allah), segi efektif (seseorang merasa gembira dan senang memperoleh ni'mat itu) dan segi psikomotorik dan spiritual (seseorang menggunakan ni'mat itu sesuai dengan ridha/kerelaan dari pemberi ni'mat itu (Allah). (Nawawi S. , Qami' al-Tughyan 'Ala Manzumah Sya'ab al-Iman )

Berkaitan dengan kata mensyukuri nikmat Allah, bahwasannya seseorang dalam mensyukuri nikmat akal dan nikmat kesehatan badan tidak hanya sekedar membaca tahmid, akan tetapi ia harus tahu sumbernya nikmat itu berasal dari mana. Sikap mensyukuri nikmat dan melaksanakan keinginan pemberi nikmat secara lebih jelas dapat dicontohkan; Bahwa jika akal berfungsi untuk melakukan penalaran, penelitian dan mencari bukti-bukti kekuasaan Allah di alam ini, maka seseorang harus memfungsikan akalnya untuk hal tersebut. Dan jika ia tidak menggunakannya berarti ia telah melakukan kedzaliman kepada pemberi nikmat (Allah). Demikian juga nikmat-nikmat lainnya. (Nawawi S. , Qami' al-Tughyan 'Ala Manzumah Sya'ab al-Iman )

Dari empat tujuan pendidikan dalam Islam yang digagas Muhammad Nawawi, yakni memperoleh ilmu untuk mencari *ridla* (rela) dari Allah dan mencapai persiapan kehidupan akhirat adalah merupakan realitas dari fungsi manusia untuk *ubudiyah*, sedangkan tujuan lainnya berkaitan dengan fungsi manusia sebagai *khalifah*. Maksud manusia untuk *ubudiyah* ialah semua aktivitas manusia harus dibingkai dengan nilai *mardatillah* dan kebahagiaan akhirat. Sedangkan fungsi manusia sebagai *khalifah* adalah bagaimana mengatur kehidupan dan mengolah alam semesta ini untuk kemakmuran bagi manusia sekarang dan generasi mendatang, sekaligus juga *ubudiyah*.

Nampaknya Muhammad Nawawi dalam mengkonstruksi tujuan pendidikan berada pada tujuan-tujuan idialis di satu sisi dan tujuan realistik disisi lain.

- a) Tujuan idialis yaitu tujuan yang berkaitan dengan nilai mardatillah dan membangun kebahagiaan akhirat.
- b) Tujuan realistik yaitu tujuan yang berkaitan dengan fungsi pendidikan untuk menghilangkan kebodohan, mengabadikan Islam dengan sinaran ilmu, mengoptimalkan potensi-potensi akal dan tubuh.

Sikap realistik Muhammad Nawawi ini juga dapat dilihat dari pernyataannya: (Nawawi S. , Nasaih al-'Ibad, Syarh al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yaum al-Ma'ad)

ولا يجوز الشخص أن يدعو لجميع المسلمين بغفر جميع ذنوبهم أو يدعو فقيرى بنحو مائة دينار وليس له جهة يتسهل منها ذلك ويقول هذا من الرحمة بالخلق لأنه مخالف لنصوص الشرع

*Tidak diperbolehkan seseorang di dalam do'anya memohon ampunan kepada Allah atas semua kesalahan terhadap semua saudara muslimnya atau berdo'a untuk orang fakir agar mendapat seratus dirham turun dari langit. Hal ini disamping tidak masuk akal, juga bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at.*

Pernyataan Syekh Nawawi tersebut tidak akan mengurangi keyakinannya terhadap kekuasaan Allah; Syekh Nawawi percaya bahwa Allah itu maha kuasa untuk mengampuni semua dosa seluruh hamba-Nya tanpa taubat dan Allah juga kuasa menghujamkan emas dari langit tanpa usaha seseorang, tetapi hal tersebut menurut Syekh Nawawi tidak akan dilakukan oleh Allah karena disamping tidak masuk akal, hal tersebut tidak sesuai dengan syari'at Islam, juga menyalahi adat dan Sunnah-Nya sendiri. Sesungguhnya Allah maha kuasa untuk mencerdaskan makhluk-Nya tanpa belajar, maha kuasa menjadikan Islam berkembang keseluruh penjuru dunia tanpa dilandasi dengan ilmu, tapi hal itu tidak dilakukan-Nya karena di samping tidak masuk akal dan tidak sesuai dengan syari'at, juga yang paling penting bahwa Allah tidak akan melanggar adat atau Sunnah-Nya sendiri. Menurut Syekh Nawawi: "pendekatan diri kepada Allah itu merupakan tujuan pendidikan. Orang dapat mendekatkan diri kepada Allah hanya setelah memperoleh ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan itu sendiri tidak akan dapat diperoleh manusia kecuali melalui pengajaran".

### C. Metodologi Penelitian

Berawal dari penelusuran teks-teks Muhammad Nawawi tentang Pendidikan Islam yang masih tercecer di berbagai karyanya (karena tidak ada karyanya yang utuh khusus membahas tentang Pendidikan). Langkah-langkah yang ditempuh peneliti dalam memahami, mendeskripsikan, mengklarifikasi, dan akhirnya mengkonstruksi pemikiran Muhammad Nawawi tentang pendidikan, adalah sebagai berikut: (1) Analisis teks terhadap karya-karyanya; (2) Analisis wacana dengan mengidentifikasi dan menghubungkan teks-teks dari berbagai karyanya tentang pendidikan; (3) Studi tokoh yaitu memahami karakter Muhammad Nawawi melalui biografinya, guru-gurunya, serta tokoh-tokoh pada zamannya, sehingga bisa ditarik kesimpulan bagaimana metode berpikir Muhammad Nawawi tentang pendidikan; (4) Menarik kesimpulan terkait pemikiran Muhammad Nawawi tentang pendidikan; (5) Mensistematikan pemikirannya menjadi ***Konsep Pendidikan Islam***.

### D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

#### Subyek Didik

Perlu disadari bahwa sejak awal kelahiran sampai akhir hayat, manusia itu tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya secara mandiri, melainkan mutlak bergantung kepada orang lain. Dalam pembahasan tentang pendidikan, menurut Muhammad Nawawi: manusia yang minta petunjuk disebut murid dan orang yang bisa memberi petunjuk disebut *guru*. Kedua insan tersebutlah yang dinamakan *Subyek Didik*. Ia berkata lewat syairnya: (Nawawi S. , Qami' al-Tugyan)

ما الفخر إلا لاهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء

*Tidak ada orang yang lebih agung, kecuali ahli al-Ilmi (memiliki ilmu), karena ahli al-Ilmi itu merupakan orang yang bisa memberi petunjuk (pendidik) bagi orang yang minta petunjuk (murid) dan ia juga disebut pembimbing.*

Dalam konteks Nawawi, subyek didik ini menjelaskan tentang siapa pendidik dan siapa peserta didik, apa tugas mereka, dan bagaimana mereka menjalankan tugas itu dalam kegiatan belajar mengajar. Pendidik menurut Muhammad Nawawi adalah *penolong terhadap orang yang merugi, karena telah melakukan kedurhakaan dan kemusyrikan* (Nawawi S. , Marāqi al-‘Ubūdiyah). Nawawi *mengqiyaskan* pendidik seperti seorang dokter yang mengobati pasien dan disesuaikan dengan penyakitnya (Nawawi S. , Marāqi al-‘Ubūdiyah)

Pendidik dalam pendidikan Islam *skopnya* lebih luas dari skop pendidik dalam pendidikan non-Islam. Menurut Muhammad Nawawi pendidik dalam pendidikan Islam adalah:

1. Allah SWT: Firman Allah SWT, QS Al-Qiyāmah [75]:17-19, Dalam ayat tersebut Nawawi berpendapat bahwa antara Allah sebagai pendidik dengan manusia sebagai pendidik menurut Nawawi sangatlah berbeda, ketika Allah mengajari Rasulullah SAW., bagaimana cara membaca al-Qur’an Nawawi menafsiri: (Nawawi S. , Marāh Labīd, ) *أثبتته قراءته في لسانك* , ) yaitu menetapkan bacaan tersebut di dalam lisan Rasulullah, dan mengumpulkannya di dalam hati Rasulullah.\

2. Rasulullah SAW: Kedudukan Rasulullah SAW sebagai pendidik, menurut Syekh Nawawi ditunjuk langsung oleh Allah SWT:

وأنه (الله) أرسل عبده سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم فهو رسوله الصادق فيما جاء به من الأحكامه وفيما أخبر به من أمور الآخرة... الخ

*Dan sesungguhnya Allah telah mengutus hambanya yaitu Syayidina Muhammad SAW menjadi utusan-Nya, yang mempunyai sifat shidiq (tidak pernah berbohong) mengenai beberapa hukum dan berita-berita kehidupan akhirat yang Ia bawa dari Allah SWT... (Nawawi, Marāqi al-‘Ubūdiyah, )*

Selanjutnya dalam QS At-Taghābun [64]:12 dan QS al-Baqarah[2]:151. Surah Al-Baqarah tersebut menurut Nawawi menunjukkan bahwa Rasulullah SAW, sebagai *muallimul awwal fil Islam* (guru pertama dalam Islam) bertugas membacakan, menyampaikan, dan mengajarkan ayat-ayat Allah (al-Qur’an) kepada manusia, mensucikan diri dan jiwa dari dosa, menjelaskan mana yang halal dan mana yang haram, serta menceritakan tentang manusia di zaman silam, mengaitkannya dengan kehidupan di zaman yang akan datang. (Nawawi, Marāh Labīd, juz 1, 40.)

3. Orang Tua: Menurut Muhammad Nawawi kedudukan orang tua sebagai pendidik itu sesuai firman Allah QS Luqmān [31]:12-19. Nawawi menafsiri ayat-ayat tersebut sebagai berikut:
  - a. Ayat 12 menurut Muhammad Nawawi, Luqman memperoleh ilmu hikmah dari Allah; (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 170)

- b. Ayat 13 menurut Muhammad Nawawi, Luqman sebagai pendidik; (Nawawi, Marāh Labīd, juz 1, 40.) (وهو يعظه) اى ويبدأ فى الوعظ بالاهم
- c. Ayat 14 menurut Muhammad Nawawi, Luqman sebagai pendidik; (Nawawi, Marāh Labīd) اى بالتر بية لانهما سبب (لوجودك ولوالديك) ووصينا الانسان بوالديه اى أمرناه بالبر بهما))
- d. Ayat 15 menurut Muhammad Nawawi menafsiri lafadh (فلا تطعهما) اى ان خدمتهما yaitu “bahwa sesungguhnya berbakti kepada orang tua itu wajib dan tho’at kepada orang tua itu selamanya. Selama orang tua tidak perintah kepada anak untuk meninggalkan tho’at kepada Allah. Dan apabila orang tua melakukan hal tersebut, jangan diikuti”. (Nawawi, Marāh Labīd)
- e. Ayat 16,17,18,19 menurut Muhammad Nawawi, Luqman sebagai pendidik. (Nawawi S. , Marāh Labīd, )

Muhammad Nawawi juga mengutip sebuah hadits yang menyatakan fungsi orang tua sebagai pendidik terhadap anak-anaknya. Sabda Rasulullah Saw., Artinya:”Setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci. Kedua orang tuanyalah yang akan mewarnai (anaknya) apakah akan menjadi Yahudi, Nasrani, atau Majusi.” (H.R. Ibn ‘Abd al-Barr).

4. Guru: Muhammad Nawawi dalam bukunya menuqil sebuah hadits Nabi Muhammad SAW: (Nawawi S. , Marāqi al-‘Ubūdiyah)

قال صلى الله عليه وسلم نظرة الى العالم أحب الي من عبادة سنة صيامها وقيامها وقال الناس عالم ومتعلم  
(Nabi Muhammad SAW berkata: satu hal yang aku lebih sukai daripada ‘ibadah puasa dan sholat satu tahun yaitu orang yang mempunyai ilmu dan mau mengajarkannya),

Ia juga mengatakan:

Artinya: “‘Ulama’ adalah orang yang mempunyai ilmu dan mau mengamalkannya (guru), mereka menjadi penerang bagi kehidupan manusia disetiap zamannya dan sesungguhnya ‘amal sedikit yang disertai dengan ilmu itu akan lebih bermanfaat dari pada ‘amal banyak dengan tanpa ilmu. Sampai-sampai Umar bin Khatab mengatakan: meninggalnya seribu orang yang malamnya mengerjakan sholat dan siangya berpuasa itu lebih ringan dari pada ditinggal mati seorang yang tahu tentang perkara yang di halalkan dan di haramkan oleh Allah.” (Nawawi, Marāqi al-‘Ubūdiyah).

### **Peserta Didik**

Peserta didik adalah manusia yang sedang berada dalam proses perkembangan dan pertumbuhan menurut fitrahnya masing-masing. Mereka memerlukan bimbingan dan pengarahan yang konsisten untuk mencapai kemampuan secara optimal fitrahnya. Muhammad Nawawi dalam sya’irnya mengatakan: (Nawawi, Marāqi al-‘Ubūdiyah, )

وكم من صغير لا حظته عناية من الله فاحتاجت اليه الأكاير

*Banyak sekali anak kecil yang tidak bisa menjaga pertolongan dari Allah, dan mereka membutuhkan bimbingan dari orang-orang yang lebih tua.*

Peserta didik, secara harfiah berarti orang yang menginginkan atau membutuhkan sesuatu. (Nata, 2005) Disini Muhammad Nawawi menegaskan, *يجب على السامع ما أقول منكم أن يبلغه من لم يسمعه (diwajibkan terhadap orang yang mendengarkan/memperoleh ilmu, untuk menyampaikan kepada orang lain yang belum mendengarkan/mengetahui ilmu tersebut).* (Nawawi, Qami' al-Tugyan, 8) Bahwa setiap peserta didik diwajibkan untuk menyampaikan ilmu syari'at yang ia peroleh kepada *ahlul 'ilmi*, *فكل من تعلم مسألة واحدة فهو من أهل العلم (setiap orang yang belajar satu masalah saja, maka ia termasuk ahlul 'ilmi).*

Muhammad Nawawi mengatakan: *فآداب المتعلم مع العالم ثلاثة عشر (akhlaq seorang peserta didik, terhadap guru itu ada tiga belas)*, yaitu: (1) Mengucapkan salam dan hormat; (2) Mengurangi bercengkrama di depan pendidik; (3) Tidak boleh bicara, sebelum ditanya oleh pendidik; (4) Tidak boleh tanya, sebelum dipersilahkan oleh pendidik untuk bertanya; (5) Tidak boleh menyalahkan pendapat guru, dengan cara membandingkan dan membenarkan pendapat orang lain. Misalnya: Pendapat bapak itu salah, sebab menurut bapak "A" yang benar begini-begitu; (6) Tidak boleh memberi isyarat sindiran, bahwa pendapat pendidik itu salah dan yang benar itu adalah pendapatnya sendiri. Dimana peserta didik mempunyai tujuan dihadapan umum, bahwa dirinya lebih tahu/pandai dari pendidik; (7) Tidak boleh ketika musyawarah, menempati tempat duduknya pendidik, dan ketika berbicara dengan pendidik, tidak boleh sambil senyum-senyum; (8) Tidak boleh tengak-tengok kearah kanan-kiri di hadapan pendidik, dan sebaiknya diam memperhatikan apa yang di sampaikan oleh pendidik; (9) Tidak boleh terlalu banyak bertanya yang membuat gelisah pendidik dengan pertanyaan tersebut; (10) Ketika pendidik berdiri, maka peserta didik juga ikut berdiri untuk penghormatan. Dan tidak boleh menarik bajku pendidik ketika berdiri; (11) Tidak boleh berbicara dan mengajukan pertanyaan ketika pendidik sudah berdiri dari duduknya; (12) Tidak boleh mengajukan pertanyaan kepada pendidik ketika bertemu di jalan, dan sebaiknya pertanyaan tersebut disampaikan ketika pendidik sudah sampai di rumah atau ruang/tempat peristirahatan; (13) Tidak boleh berprasangka buruk apa yang dilakukan oleh pendidik, karena pendidik lebih tahu apa yang ia lakukan.

### **Kurikulum Pendidikan**

Dalam bahasa Arab, kata kurikulum bisa diungkapkan dengan manhaj yang berarti jalan yang terang yang dilalui oleh manusia pada berbagai bidang kehidupan. (Ramayulis, 1994) Sedangkan arti manhaj/kurikulum dalam pendidikan Islam adalah seperangkat perencanaan dan media yang dijadikan acuan oleh lembaga pendidikan dalam mewujudkan tujuan-tujuan pendidikan. (Qurah, 1975)

Kurikulum pendidikan yang disusun Muhammad Nawawi sesuai dengan pandangannya mengenai tujuan pendidikan, yakni mendekatkan diri kepada Allah. Menurut Muhammad Nawawi, mendekatkan diri kepada Allah merupakan tolok ukur kesempurnaan manusia, dan untuk kesana ada jembatan yang disebut ilmu pengetahuan. Jika ilmunya banyak dan sempurna, ia akan semakin dekat kepada Allah dan semakin menyerupai malaikat.

Disini Muhammad Nawawi mengatakan: (Nawawi, Marāqi al-'Ubūdiyah, 4.)

أن الهداية أى سلوك الطريق الى الله تعالى التى هى ثمرة العلم لها بداية وهى المسمأة بالشرعية والطريقة ونهاية وهى المسمأة بالحقيقة لأن حقيقة الشيء منتهاه وهى ثمرة الشرعية والطريقة معا

*Bahwa sebenarnya hidayah (seorang yang berjalan, di jalan Allah SWT) itu adalah buah dari ilmu, dan di dalam hidayah itu ada bidayah dan nihayah. Bidayah itu juga dinamakan ilmu syari'ah dan thoriqoh, sedangkan nihayah itu dinamakan ilmu haqiqah, karena sebenarnya haqiqah-nya sesuatu itu merupakan akhir dari sesuatu tersebut. Adapun haqiqah yaitu buah dari pengamalan ilmu syari'ah dan thoriqoh secara bersamaan.*

Syekh Nawawi mendasarkan pemikirannya bahwa kurikulum pendidikan harus disusun dan selanjutnya disampaikan kepada murid sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan psikisnya. Karena ilmu itu merupakan *hidayah* dan *hidayah* tidak bisa masuk pada diri manusia yang hatinya masih kotor.

Muhammad Nawawi mengemukakan bahwa, al-Qur'an al-Karim adalah kitab terbesar yang menjadi sumber pegangan pendidikan dan pengajaran bagi umat Islam. Sudah seharusnya kurikulum pendidikan Islam disusun sesuai dengan al-Qur'an al-Karim dan al-Hadits untuk melengkapinya. Banyak sinyal al-Qur'an tentang bentuk kurikulum pendidikan Islam. Di antaranya muatan materi yang mampu menyesuaikan perkembangan zaman, mampu memprediksi apa yang akan terjadi, sistematis, mudah dicerna dan dilaksanakan, serta muatannya menyentuh seluruh aspek kemanusiaan (*jasmani, akal, dan al-qalb*), dan lain sebagainya.

Sesuai dengan tuntutan al-Qur'an, inti kurikulum pendidikan Islam menurut Muhammad Nawawi adalah *tauhid*: (Nawawi, Marāqi al-'Ubūdiyah, 4.)

فيجب عليك أولاً أن تعرف المعبود ثم تعبده وكيف تعبد من لا تعرفه بأسمائه وصفاته ذاته وما يجب له وما يستحيل في نعته فربما تعتقد فيه وفي صفاته شيئاً مما يخالف الحق فتكون عبادتك هباء منشورا وذلك بأن تعرف أن لك الهاء عالماً قادراً مريداً... الخ

*Diwajibkan bagi kamu pertama kali adalah mengetahui Dzāt yang disembah kemudian menyembah-Nya. Bagaimana kamu bisa menyembah Dzāt yang tidak kamu ketahui nama-nama-Nya, sifat-sifat dzāt-Nya, sifat-sifat yang wajib dan mustahil bagi-Nya. Terkadang kamu meyakini tentang sesuatu yang mustahil dan yang bertentangan dengan kebenaran itu masuk dalam sifat-sifatnya Allah. Maka ibadahmu akan seperti debu-debu yang beterbangan. Untuk itu apabila kamu ingin beribadah kepada Allah, maka wajib bagi kamu pertama kali mengetahui bahwa Tuhan kamu adalah Dzāt yang maha mengetahui, maha kuasa, maha berkehendak....dst.*

Tauhid berarti peng-Esa-an Allah dengan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu yang lain. Syekh Nawawi menyatakan tentang sifat tauhid tersebut tercermin dalam firman Allah QS Al-Ikhlās [112]:1-4. Dalam konteks ini, *tauhid* berarti manusia *hams* (lemah) meyakini Allah sebagai satu-satunya Pencipta, Penguasa, dan Pemberi baginya di awal dan di akhir usahanya. *Tauhid* adalah suatu istilah untuk menyatakan kemahaesaan Allah atas semua makhluk-Nya. Allah merupakan esensi dan inti dari ajaran Islam dan merupakan nilai dasar dari realitas kebenaran yang universal untuk semua tempat dan waktu dari sejarah kemakhlukan dan menjadi inti dari prinsip-prinsip dasar yang harus diikuti oleh manusia. Untuk itu, Muhammad Nawawi memandang *tauhid* sebagai pandangan hidup umat Islam,

yang meliputi konsep *ketauhidan Allah*, *ketauhidan alam semesta*, *ketauhidan dalam hubungan Allah dengan kosmos*, *ketauhidan kehidupan*, *ketauhidan natural dan supra natural*, *ketauhidan pengetahuan*, *ketauhidan iman dan rasio*, *ketauhidan kebenaran*, *ketauhidan agama*, *ketauhidan cinta dan hukum*, *ketauhidan umat*, *ketauhidan kepribadian manusia*, *ketauhidan kebebasan*, *ketauhidan dalam kehidupan sosial*, *ketauhidan negara dan agama*, *ketauhidan dalam dasar satu cita satu idea*. (Nawawi S. , Marāh Labīd, juz 2, 472)

### Metode Pendidikan

Dalam bahasa Arab, kata metode diungkapkan dalam berbagai kata. Terkadang digunakan kata al-thariqah, manhaj, dan al-wasilah. Al-Thariqah berarti jalan, manhaj berarti sistem, dan al-wasilah berarti perantara atau mediator. Dengan demikian, kata Arab yang dekat dengan arti metode adalah al-thariqah. Istilah thariqah menurut Shalih Abd. al-Aziz berarti langkah-langkah strategis yang dipersiapkan untuk melakukan suatu pekerjaan. (al-Aziz, 1119)

Menurut Muhammad Nawawi kata *al-thariqah* banyak dijumpai dalam QS an-Nisā' [4]:168-169, lafadh طريقا mengandung pengertian الى الجنة يوم القيامة (*jalan menuju surga di hari qiyamah*) (Nawawi, Marāh Labīd, juz 1, 186.); QS Thāhā [20]:104, lafadh طريقه mengandung pengertian أى أصوبهم رأيا (*orang yang lurus pikirannya atau amalannya diantara orang-orang yang berdosa itu*) (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 28.); QS Al-Jin [72]:11 dan 16, lafadh طرق mengandung pengertian هذا نوى مذاهب مختلفة (*setiap orang itu mempunyai madzhab (jalan) yang berbeda-beda*) (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 28.). Sedangkan lafadh الطريقه mengandung pengertian أى على ملة الاسلام (*jalan lurus berdasarkan agama Islam*) (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 28.); QS [20]:63,77; QS [23]:17; QS [46]:30; QS [86]:1, 2; yang kesemuanya itu menunjukkan jalan. Namun demikian, secara eksplisit al-Qur'an tidak menunjukkan arti dari metode pendidikan Islam, karena al-Qur'an memang bukan ilmu pengetahuan tentang metode. Al-Qur'an lebih menunjukkan isyarat-isyarat yang memungkinkan metode ini dikembangkan lebih lanjut.

Tentang fungsi metode secara umum dapat dikemukakan sebagai pemberi jalan atau cara yang sebaik mungkin bagi pelaksanaan operasional dari ilmu pendidikan tersebut. (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 28.) Sedangkan dalam konteks lain metode dapat merupakan sarana untuk menemukan, menguji, dan menyusun data yang diperlukan bagi disiplin suatu ilmu. (Barnadib, 1990) Muhammad Nawawi berpendapat: Upaya pendidik untuk memilih metode yang tepat dalam mendidik peserta didik adalah disesuaikan pula dengan tuntutan agama. Jadi, dalam berhadapan dengan peserta didik, seorang pendidik harus mengusahakan agar pelajaran yang diberikannya mudah diterima. Pendekatan ini tidak cukup dengan bersikap lemah lembut saja. Pendidik harus pula memikirkan metode yang cocok untuk digunakannya, seperti memilih waktu yang tepat

Selanjutnya pendidikan merupakan pengenalan dan pengakuan mengenai tempat sesuatu sesuai dengan tatanan penciptaan yang ditanamkan secara progresif ke dalam diri manusia sehingga menggiring pada pengenalan dan pengakuan Tuhan dalam tatanan wujud dan maujud. Pendidikan adalah proses ganda, bagian pertamanya melibatkan masuknya unit-unit makna (*ma'na*) suatu obyek pengetahuan ke dalam jiwa seseorang (*hushūl*) dan yang kedua melibatkan sampainya jiwa (*wushūl*) pada unit-unit makna tersebut. Ini semua menunjukkan pengetahuan mengenai realitas individu: hakikat yang sesungguhnya, daya

pikirnya, jiwa dan kecenderungan etikanya, juga peranan serta tanggung jawabnya di dunia dan tujuan akhirnya di akhirat. Di sini tampak sangat jelas dalam mata hati kita bahwa kebenaran metafisis sentralitas Tuhan sebagai realitas tertinggi sepenuhnya selaras dengan tujuan dan makna adab yaitu pendidikan sebagai *ta'dib*. Sedangkan Muhammad Nawawi sendiri dalam karyanya sering menggunakan kata *adab*: baik itu mengenai adab sholat, adab guru, adab murid, adab berteman, dan lain sebagainya. (Nawawi, Marāqi al-'Ubūdiyah, 103.) Dia berpendapat bahwa dalam proses pembelajaran, siswa akan mendemonstrasikan tingkat pemahaman terhadap makna pembelajaran itu. Hal ini karena ilmu dan hikmah yang merupakan dua komponen utama dalam konsep adab benar-benar merupakan anugerah Allah SWT.

### Evaluasi Pendidikan

Istilah evaluasi berasal dari bahasa Inggris *evaluation* yang berarti tindakan atau proses untuk menentukan nilai sesuatu atau dapat diartikan sebagai tindakan atau proses untuk menentukan nilai segala sesuatu yang ada hubungannya dengan pendidikan. (Arikunto, 1993) Dalam pendidikan Islam, penilaian akan objektif apabila didasarkan dengan tolok ukur al-Qur'an atau al-Hadits sebagai pembandingnya. Term evaluasi dalam wacana keislaman tidak dapat ditemukan padanan yang pasti, tetapi terdapat term-term tertentu mengarah pada makna evaluasi. Sedangkan kata yang paling dekat dengan evaluasi ialah kata muhasabah, berasal dari kata حَسِبَ yang berarti menghitung, atau kata حَسَبَ yang berarti memperkirakan. (Ma'luf, 1931) Menurut Muhammad Nawawi kata *hisab* itu menunjukkan perhitungan amal di akhirat. (Nawawi, Mirqatu Shu'ud, 6.)

Sesuai dengan firman Allah QS. At Thalaq [65]:8. Disini Muhammad Nawawi menjelaskan kata *hisab* itu menunjukkan perhitungan dari Allah SWT nanti *fi yaum al-Qiyamah* (akhirat), dimana manusia setelah diuji oleh Allah berupa kehidupan di dunia, akhirnya akan diperhitungkan amal-amalnya oleh Allah dengan cara di *hisab* memakai timbangan akhirat. Apabila amal baik manusia tersebut lebih banyak dari amal jeleknya, maka dia akan masuk *surga* dan apabila sebaliknya dimana amal baiknya itu lebih sedikit dari amal jeleknya, maka dia akan menerima *azab* yang sangat pedih di akhirat. (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 384)

Evaluasi pendidikan memiliki kedudukan yang sangat strategis, karena hasil dari kegiatan evaluasi dapat digunakan sebagai *input* untuk melakukan perbaikan kegiatan pendidikan berikutnya. Muhammad Nawawi juga menaruh perhatian yang sangat besar terhadap evaluasi tersebut. Dalam kitab tafsirnya, Ia menjelaskan evaluasi yang berhubungan dengan firman Allah Swt., QS al-Baqarah[2]:31-32, dari ayat tersebut ada empat hal yang dapat diketahui, yaitu: (Nawawi, Marāh Labīd Juz 1, 9)

- 1) Allah SWT dalam ayat tersebut telah bertindak sebagai guru yang memberikan pelajaran kepada Nabi Adam as., وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا أَيَّ الْأَسْمَاءِ كُلِّ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ أَجْناسِ الْمَحْدَثَاتِ (*Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya maksudnya nama-nama benda yang diciptakan Allah dari jenis barang muhaddatsat*);
- 2) Para malaikat karena tidak memperoleh pengajaran sebagaimana yang diterima oleh Nabi Adam, mereka tidak dapat menyebutkan nama-nama benda (ajaran) yang telah diberikan kepada Nabi Adam, قَالُوا اقْرَأُوا بِالْعَجْزِ (*para malaikat mengakui termasuk hamba yang lemah*);

- 3) Allah Swt., telah meminta kepada Nabi Adam ( ان كنتم ) فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ( أى المسميات (صادقين) agar mendemonstrasikan ajaran yang telah diterimanya dihadapan para malaikat;
- 4) Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa materi evaluasi atau materi yang diujikan, haruslah materi yang pernah diajarkan.

Selanjutnya Nabi Sulaiman pernah mengevaluasi kejujuran seekor burung hud-hud yang memberitahukan tentang adanya kerajaan yang diperintah oleh seorang wanita cantik, yang dikisahkan dalam QS An-Naml[27]:27. Menurut Muhammad Nawawi lafadz سننظر pada ayat tersebut diatas mengandung pengertian: (Nawawi, Marāh Labīd, juz 2, 125) أى سنتعرف فى مقالتك بالتجربة ketika Nabi Sulaiman mendapat berita dari burung hud-hud, maka Ia ingin tahu apakah benar apa yang dikatakan burung hud-hud tersebut, dengan jalan pembuktian langsung (evaluasi).

## E. Kesimpulan

Penelitian ini mengungkapkan bahwa pemikiran Muhammad Nawawi al-Bantani tentang pendidikan Islam berfokus pada prinsip dasar pengajaran yang mengutamakan bimbingan spiritual, moral, dan pengembangan intelektual peserta didik. Melalui analisis karya-karyanya, ditemukan bahwa Nawawi menekankan pentingnya peran Allah, Rasulullah, orang tua, dan guru sebagai pendidik yang memfasilitasi peserta didik dalam mencapai kedekatan dengan Allah melalui ilmu pengetahuan. Tauhid, atau pengesaan Allah, merupakan inti dari kurikulum yang diajarkan, dan pendidikan dipandang sebagai jalan untuk membimbing manusia menuju kesempurnaan moral dan spiritual.

Selain itu, Nawawi menggarisbawahi pentingnya evaluasi pendidikan berbasis prinsip-prinsip Islam, di mana pemahaman dan penerapan ilmu lebih diutamakan dibandingkan penguasaan materi secara teoritis semata. Metode pendidikan yang diajarkan harus disesuaikan dengan perkembangan psikis peserta didik dan selalu diarahkan untuk memperkuat iman dan amal shaleh. Keseluruhan pemikiran Nawawi mencerminkan pandangan holistik dalam pendidikan, yang tidak hanya berfokus pada aspek akademis, tetapi juga memperhatikan pengembangan spiritual dan etika peserta didik.

Penelitian selanjutnya diharapkan dapat mengkaji relevansi pemikiran Muhammad Nawawi dalam konteks pendidikan Islam kontemporer, dengan fokus pada implementasi kurikulum berbasis tauhid dan metode pengajaran yang sejalan dengan perkembangan teknologi modern. Selain itu, penelitian lebih lanjut dapat mengeksplorasi bagaimana pemikiran Nawawi diterapkan di lembaga-lembaga pendidikan Islam saat ini, serta melakukan studi komparatif dengan pemikiran tokoh-tokoh pendidikan Islam lainnya untuk memperkaya wawasan tentang sistem pendidikan Islam yang ideal.

### Referensi

- Al-Qusyairi, A. K. A. Al-Q., & Al-Qāsim. (1988). *Al-Risālah Al-Qusyairiyyah fī 'Ilm Al-Tashawwuf*. Damaskus: Dār Al-Khair.
- Abd. al-Aziz, S. (1119 H). *Al-Tarbiyah al-Haditsah Maddatuha, Mabadi'uha, Tathbiqatuha al-Amaliyah (al-Tarbiyah wa Thuruq al-Tadris)*. Kairo: Dar al-Maarif.
- Ali al-Shabuni, M. (1985). *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Amin, M., & Anshory, M. N. (1989). *Pemikiran Syekh Nawawi dalam Pesantren*. Jakarta: P3M.
- Arifin, H. M. (1991). *Beberapa Ilmu Pendidikan Islam: Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Arikunto, S. (1993). *Dasar-dasar Evaluasi Pendidikan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Barnadib, I. (1990). *Filsafat Pendidikan, Sistem dan Metode*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan IKIP Yogyakarta.
- Chaidar. (1978). *Sejarah Pujangga Islam Syeich Nawawi Albanteni Indonesia*. Jakarta: CV. Sarana Utama.
- Sucipto, H. (n.d.). Syekh Nawawi al-Bantani al-Jawi Guru Para Ulama Indonesia. *Erlangga*, 16.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. (2003). *Ensiklopedi Islam 4*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Dhofier, Z. (1985). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Fattah, A. J. (1977). *Min al-Usul al-Tarbiyah fī al-Islam*. Mesir: t.p.
- Hurgronje, S. (1992). *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje (Versi Indonesia)*. Jakarta: INIS.
- Khalil al-Qattan, M. (1973). *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyad: Mansyurat al-'Asr al-Hadits.
- Khalil al-Qattan, M. (2000). *Studi Ilmu-ilmu Qur'an* (Mudzajir, Trans.). Bogor: Litera Antar Nusa.
- Mas'ud, A. (2004). *Intelektual Pesantren*. Yogyakarta: LkiS.
- Marimba, A. D. (1989). *Pengantar Filsafat Pendidikan*. Bandung: Al-Ma'arif.
- Ma'luf, L. (1931). *Al-Munjid, Al-Katsulikiya*. Beirut: t.p.

- Nata, A. (1993). *Al-Qur'an dan Hadist*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Nata, A. (2005). *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Nawawi, S. (n.d.). *Marāh Labīd Tafsīr al-Nawawi*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Nawawi, S. (n.d.). *Marāqi al-'Ubūdiyyah*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Nawawi, S. (n.d.). *Tījān al-Darāry, Syarh Risālah Ibrāhim al-Bājuri fi al-Tauhīd*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Nawawi, S. (n.d.). *Nihayah al-Ziyan fi Irsyad al-Mubtadin*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Nawawi, S. (n.d.). *Syarh 'Uqud al-Lujjayyin fi Bayan Huquq al-Zaujain*. Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Thoha Putra.
- Nawawi, S. (n.d.). *Qami' al-Tughyan 'Ala Manzumah Sya'ab al-Iman*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Nawawi, S. (n.d.). *Nasaih al-'Ibad, Syarh al-Munabbihat 'ala al-Isti'dad li Yaum al-Ma'ad*. Semarang: Maktabah wa Mathba'ah, Toha Putra.
- Nawawi, S. (n.d.). *Bahjah al-Wasāil bisyarh)i Masāil*. Semarang: Toha Putera.
- Nawawi, S. (n.d.). *Mirqatu Shu'ud al-Tashdīq fi Syarh)i Sulam al-Taufīq*. Kediri: Hidayah al-Tholab.
- Van Bruinessen, M. (1999). *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Qurah, H. (1975). *Al-Ushul al-Tarbawiyah fi al-Bina'I al-Manhaj*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Rasjid, H. S. (2006). *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.
- Ramayulis. (1994). *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Ramayulis. (2008). *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Salam, S. (1964). *Sejarah Islam di Jawa*. Jakarta: Jaya Murni.
- Sharif al-Qarashi, B. (2003). *Seni Mendidik Islam* (M. B. Santoso, Trans.). Jakarta: Pustaka Zahra.
- Syalabi, A. (1954). *Farah al-Tarbiyat al-Islamiyat*. Kairo: al-Kasyaf.
- Shihab, M. Q. (1992). *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT Mizan.
- Wahab Khallaf, A. (1978). *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Lithaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi'.

# Kebijakan dan Administrasi Pajak Daerah Pasca Undang-Undang Hubungan Keuangan Pusat dan Daerah Dalam Konteks Maslahatul Ummat

Edi Sumantri

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Muhammadiyah Jakarta, Indonesia

---

## INFO ARTIKEL

Received: 17 Juli 2024  
Accepted: 30 Agustus 2024  
Published: 31 September 2024

Email Penulis:  
[edi.sumantri@student.umj.ac.id](mailto:edi.sumantri@student.umj.ac.id)

## ABSTRAK

*Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis desain kebijakan administrasi perpajakan dalam optimalisasi pemungutan BPHTB dan optimalisasi penerimaan pajak parkir akibat perubahan yang dimuat dalam Undang-Undang HKPD. Selanjutnya penelitian ini juga menganalisis peran pajak dalam meningkatkan maslahatul ummat. Metode penelitian yang digunakan pada penulisan ini adalah metode kualitatif (qualitative research) dengan jenis penelitian deskriptif melalui studi literatur. Hasil penelitian menunjukkan bahwa untuk mengoptimalkan penerimaan BPHTB sesuai Undang-Undang HKPD diperlukan suatu mekanisme administrasi baru dalam pemungutan BPHTB yang dilakukan secara elektronik dimana ketika Notaris/PPAT melakukan penandatanganan PPJB harus mensyaratkan pemenuhan kewajiban BPHTB dan melaporkan setiap transaksi jual beli melalui PPJB dan AJB kepada kantor pajak dan kantor Badan Pertanahan Nasional (BPN) secara elektronik. Selain itu, untuk menggantikan potential loss dari pajak parkir akibat perubahan tarif dalam Undang-Undang HKPD daerah perlu melakukan penyesuaian tarif parkir/biaya parkir melalui peraturan kepala daerah yang besarnya disesuaikan dengan kondisi masyarakat di daerah. Selanjutnya Dengan pengelolaan yang adil, transparan, dan efektif, pajak dapat menjadi instrumen yang kuat untuk mendistribusikan kekayaan, menyediakan layanan publik, mendukung pembangunan ekonomi, dan memastikan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat.*

*Keywords: Desentralisasi Fiskal, Kapasitas Fiskal Daerah, Undang-Undang HKPD, Pajak Daerah, BPHTB, Pajak Parkir, PBJT.*

---

## A. Pendahuluan

Pada dasarnya, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2022 tentang Hubungan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintah Daerah (“Undang-Undang HKPD”) dibentuk dengan tujuan untuk mewujudkan desentralisasi fiskal yang adil, transparan, akuntabel, dan berkinerja. Undang-Undang HKPD didesain untuk memperkuat desentralisasi fiskal guna meningkatkan pelayanan di daerah dengan terlebih dahulu meningkatkan kemampuan keuangan daerah. Salah satu pilar Undang-Undang HKPD adalah penguatan local taxing power dengan tetap menjaga perekonomian yang dilaksanakan dalam tiga upaya. Pertama, minimalisasi administrative dan compliance cost yang meliputi restrukturisasi beberapa jenis pajak daerah utamanya pajak yang berbasis konsumsi seperti pajak hotel, pajak

restoran, pajak hiburan, pajak parkir, dan pajak penerangan jalan menjadi Pajak Barang dan Jasa Tertentu (PBJT).

Selain itu, minimalisasi biaya administrasi dan kepatuhan juga dilakukan melalui rasionalisasi retribusi dari 32 jenis layanan menjadi 18 jenis layanan. Kedua, penguatan local taxing power dapat dilakukan melalui perluasan basis pajak yang meliputi opsen pajak daerah sebagai penggantian skema bagi hasil dan penyesuaian kewenangan (Opsen Pajak Kendaraan Bermotor, Bea Balik Nama Kendaraan Bermotor, dan Pajak Mineral Bukan Logam dan Batuan) tanpa memberikan tambahan beban kepada wajib pajak. Perluasan basis pajak juga dapat dilakukan melalui melalui sinergitas pajak pusat dan pajak daerah yang meliputi valet parkir dan objek rekreasi. Ketiga, harmonisasi dengan peraturan perundang-undangan lain seperti Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) terkait alat berat atau alat besar yang menghasilkan pajak alat berat, putusan MK Terkait Pajak Penerangan Jalan (PPJ) yang menghasilkan Pajak Barang dan Jasa Tertentu (PBJT) Tenaga Listrik, Undang-Undang No. 23 Tahun 2014 dan Undang-Undang No. 3 Tahun 2020 terkait sinkronisasi kewenangan, dan Undang-Undang Cipta Kerja yang mendorong kemudahan usaha. Arah baru desentralisasi fiskal melalui Undang-Undang HKPD disusun berdasarkan berbagai tantangan pelaksanaan desentralisasi fiskal selama ini meliputi belum optimalnya Transfer ke Daerah dan Dana Desa (TKDD) dalam menurunkan kesenjangan pelayanan daerah, pengelolaan APBD yang masih perlu dioptimalkan, dan local taxing power yang masih perlu ditingkatkan. Untuk itu, pengaturan Undang-Undang HKPD berfokus pada pembaharuan kebijakan transfer ke daerah berbasis kinerja, pengembangan sistem pajak daerah, perluasan skema pembiayaan daerah, peningkatan kualitas belanja daerah, dan harmonisasi belanja pusat dan daerah.

Dalam menjawab tantangan desentralisasi fiskal terkait dengan pemanfaatan pembiayaan daerah yang masih terbatas, sesuai dengan kenyataan saat ini dimana hampir seluruh Pemerintah Daerah Provinsi, Kabupaten dan/atau Kota belum memanfaatkan alternatif pembiayaan secara optimal terutama terkait penggalan potensi yang ada di daerah dalam rangka meningkatkan Pendapatan Asli Daerah (PAD). Belum optimalnya upaya intensifikasi dan upaya ekstesifikasi ini disebabkan oleh Undang-Undang HKPD yang bersifat close list bagi daerah jika ingin melakukan pemungutan jenis pajak baru. Oleh sebab itu, upaya yang paling strategis dalam rangka meningkatkan PAD tanpa harus menambah jenis pajak baru yaitu melalui perluasan basis pajak daerah yang sudah ada dengan terlebih dahulu melakukan kajian terhadap berbagai aspek khususnya aspek keadilan dan kesederhanaan dalam pemungutan pajak. Hal ini disebabkan karena administrasi perpajakan merupakan kunci keberhasilan kebijakan pajak (Cnossen, 1997). Sejalan dengan hal tersebut, Bird (2000) juga menyebutkan bahwa salah satu kriteria pajak daerah yang baik adalah kemudahan dalam administrasi. Kini pemerintah daerah dapat berinovasi untuk membiayai belanja infrastruktur terutama yang berhubungan dengan Sustainable Development Goals (SDGs) melalui pinjaman daerah. Pada beberapa daerah Provinsi di Indonesia dalam struktur APBDnya menganggarkan pembiayaan daerah melalui pinjaman daerah baik pinjaman jangka pendek, jangka menengah, maupun jangka panjang. Contohnya, di Provinsi DKI Jakarta, saat ini sudah melakukan pinjaman jangka panjang kepada Pemerintah Jepang dalam rangka pembangunan MRT, juga melakukan pinjaman jangka menengah kepada PT. Sarana Multi Infrastruktur (SMI) dalam rangka pembangunan

Gedung Jakarta International Stadium (JIS) dan revitalisasi Taman Ismail Marzuki, serta pembiayaan infrastruktur dalam penanggulangan banjir yang seluruhnya ditujukan untuk pemulihan ekonomi nasional di daerah.

Selain itu, beberapa daerah di provinsi lain seperti Jawa Tengah, Jawa Barat, dan Jawa Timur juga tengah berupaya memenuhi pembiayaan daerahnya melalui penerbitan obligasi daerah. Hal ini menunjukkan bahwa rata-rata pemerintah daerah belum memiliki kapasitas fiskal daerah yang cukup dalam menyelenggarakan pemerintahan dan pembangunan di daerah secara mandiri dan sangat bergantung pada PAD. Hal ini dapat dilihat pada grafik berikut dimana hanya terdapat beberapa provinsi yang memiliki kontribusi PAD terhadap APBD yang cukup memadai.

Mengacu pada data dari Dirjen Bina Keuangan Daerah pada Kementerian Dalam Negeri tahun 2023 diketahui bahwa rata-rata kontribusi PAD terhadap APBD hanya sebesar 40,17% dan hanya ada beberapa daerah provinsi yang Kontribusi PAD terhadap APBD melebihi 60% seperti Provinsi DKI Jakarta (67,49%), Provinsi Banten (69,10%), Provinsi Jawa Barat (66,17%), Provinsi Jawa Tengah (64,36%). Data tersebut menunjukkan bahwa hampir seluruh daerah masih sangat bergantung pada transfer dana dari pemerintah pusat dan belum memiliki kemandirian fiskal daerah. Padahal menurut Mardiasmo (1999), kemandirian fiskal daerah dapat mendorong partisipasi masyarakat dalam pemerataan pembangunan daerah serta memperbaiki alokasi sumber daya. Salah satu faktor yang menyebabkan besarnya tingkat ketergantungan fiskal daerah terhadap pemerintah pusat adalah rendahnya kemampuan daerah dalam menggali sumber PAD.

Upaya yang dapat dilakukan untuk mewujudkan kemandirian fiskal daerah adalah melalui penggalan sumber-sumber baru PAD melalui perluasan basis pajak daerah dan retribusi daerah sehingga pemerintah daerah dapat semakin independen terhadap pemerintah pusat (Radianto, 1997). Untuk itu, pemerintah pusat memiliki peran yang sangat krusial dalam derajat kemandirian fiskal daerah. Dalam konteks Undang-Undang HKPD sendiri terdapat perluasan basis pajak daerah seperti penetapan kos-kosan sebagai objek pajak hotel, penetapan service/sewa apartemen sebagai objek pajak hotel serta penetapan Perjanjian Pengikatan Jual Beli (PPJB) sebagai saat terutangnya Bea Perolehan Hak atas Tanah dan/atau Bangunan (BPHTB). Undang-Undang HKPD merupakan penyempurnaan dari Undang-Undang Nomor 33 tahun 2004 tentang Perimbangan Keuangan Pemerintah Pusat dan Daerah dan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2009 Tentang Pajak Daerah dan Retribusi Daerah mengatur secara komprehensif terkait pajak daerah, retribusi daerah, dan transfer dana ke daerah.

Secara mendasar, tujuan dari Undang-Undang HKPD sendiri adalah untuk meningkatkan local taxing power sebagai wujud implementasi dari desentralisasi fiskal. Desentralisasi fiskal merupakan instrumen yang dapat digunakan untuk mendorong pembangunan, memperbaiki pelayanan publik, serta meningkatkan perekonomian daerah. Hal ini dapat diwujudkan melalui pelaksanaan pembangunan daerah yang berkesinambungan sehingga akan menciptakan kondisi perekonomian daerah yang semakin baik dan pada akhirnya akan meningkatkan pelayanan publik dan kesejahteraan masyarakat. Untuk itu, desentralisasi fiskal harus diikuti oleh kemampuan pemerintah daerah dalam memungut pajak (taxing power) (Bahl, 1999). Dalam artikel ini akan diangkat terkait kesiapan administrasi perpajakan di daerah dengan ditetapkannya PPJB sebagai saat

terutangnya BPHTB dengan tujuan agar pelaksanaan pemungutan BPHTB sesuai Undang-Undang HKPD dapat diimplementasikan dengan baik dan dapat mengoptimalkan penerimaan BPHTB.

Selain itu, artikel ini juga akan membahas mengenai upaya optimalisasi penerimaan pajak parkir sebagai dampak potential loss akibat penurunan tarif pajak parkir berdasarkan Undang-Undang HKPD. Dalam pemungutan BPHTB kondisi existing berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 tahun 2009 tentang Pajak Daerah dan Retribusi Daerah saat terutangnya pajak BPHTB ditetapkan untuk transaksi jual beli adalah sejak tanggal dibuat dan ditandatangani akta, dalam hal ini Akta Jual Beli (AJB). Pemungutan BPHTB sendiri menganut self assesment system yaitu suatu sistem pemungutan pajak yang memberikan kepercayaan kepada wajib pajak untuk menghitung, menyetor, dan melaporkan pajak yang terutang secara mandiri (Brotodihardjo, 1993). Mencermati penetapan PPJB sebagai saat terutang BPHTB akan berimplikasi terhadap terjadinya penghindaran pajak karna objek BPHTB adalah pengalihan hak kepemilikan atas tanah dan bangunan, sementara PPJB bukan merupakan alas hak atas tanah dan bangunan. Dalam penulisan ini akan diangkat terkait administrasi perpajakan di daerah dengan ditetapkannya PPJB sebagai saat terutang BPHTB dengan tujuan agar pelaksanaan pemungutan BPHTB sesuai Undang-Undang HKPD dengan penetapan PPJB sebagai pajak terutang dapat diimplementasikan dengan baik dan dapat mengoptimalkan penerimaan BPHTB. Kemudian, perubahan tarif pada pajak parkir dalam Undang-Undang HKPD dimana dalam Undang-Undang PDRD ditetapkan tarif pajak parkir adalah setinggi-tingginya 30% namun dalam Undang-Undang HKPD setelah menjadi PBJT ditetapkan tarif paling tinggi sebesar 10%. Dengan demikian, terjadi penurunan tarif pajak parkir yang sangat signifikan ini akan sangat berpotensi menyebabkan terjadinya penurunan penerimaan daerah dari pajak daerah.

Berangkat dari hal tersebut, artikel ini akan mengangkat terkait administrasi perpajakan di daerah pasca Undang-Undang HKPD dimana terjadinya penurunan tarif pajak parkir dan berupaya mencari solusi agar penerimaan daerah dari pajak parkir tidak mengalami penurunan yang signifikan. Berdasarkan factual problem tentang pemungutan BPHTB dan pemungutan pajak parkir dalam Undang-Undang HKPD maka artikel ini akan menitikberatkan pada desain kebijakan administrasi perpajakan yang tepat dalam optimalisasi pemungutan BPHTB dengan saat terutang PPJB serta kebijakan administrasi perpajakan dalam upaya optimalisasi penerimaan pajak parkir untuk menutupi potential loss akibat penurunan tarif pajak parkir.

## **B. Kajian Literatur**

### **Pajak Daerah**

Pajak daerah merupakan pajak yang dipungut oleh suatu daerah melalui peraturan yang ditetapkan oleh daerah dan berfungsi untuk membiayai kepentingan daerah (Mardiasmo, 2006). Menurut Bird (1998), terdapat empat karakteristik dari pajak daerah yaitu:

1. Dilakukan oleh pemerintah daerah (*Assessed by a local government*);
2. Tarif ditetapkan oleh pemerintah daerah (*At rates dedicated by that government*);
3. Dipungut oleh pemerintah daerah (*Collected by that government*);

4. Hasilnya dikumpulkan oleh pemerintah daerah (*Whose proceeds accrue to that government*).

Selanjutnya menurut Devas (1989), terdapat lima kriteria dalam menentukan sumber penerimaan yang tepat bagi pemerintah daerah yaitu:

1. Hasil (*Yield*), yaitu berkaitan dengan kecukupan hasil pemungutan suatu pajak dalam membiayai layanan, stabilitas, dan kemudahan dalam memperkirakan besaran hasilnya serta elastisitasnya terhadap inflasi dan pertumbuhan penduduk.
2. Keadilan (*Equity*), yaitu berkaitan dengan pemungutan pajak yang jelas dan tidak sewenang-wenang dan adil secara horizontal maupun vertikal.
3. Daya Guna Ekonomi (*Economic Efficiency*), yaitu pajak harusnya mendorong dan tidak menghambat penggunaan sumber daya secara berdaya guna dalam kegiatan ekonomi.
4. Kemampuan Pelaksanaan (*Ability to Implement*), yaitu berkaitan dengan implementasi suatu pajak yang harus dapat dilaksanakan secara politis dan tata usaha.
5. Kecocokan sebagai Sumber Penerimaan Daerah (*Suitability as a Local Revenue*), yaitu suatu pajak harus jelas administrasinya, jelas terkait alur dan tempat pembayarannya. Selain itu, pajak juga tidak mudah dihindari dengan cara pemindahan objek pajak dari suatu daerah ke daerah lainnya. Pajak daerah juga harus mempertajam perbedaan potensi ekonomi antar daerah dan tidak menimbulkan biaya yang lebih besar daripada kemampuan administratif daerah.

Selain itu, Bird (1998) juga menyebutkan bahwa terdapat dua ciri dari suatu pajak daerah yang baik yaitu:

1. Sistem administrasi daerah yang mudah
2. Pengenaan pajak semata-mata hanya untuk penduduk daerah setempat
3. Tidak menimbulkan distorsi ataupun kompetisi antar pemerintah daerah maupun dengan pemerintah pusat.

Perluasan basis pajak di daerah akan dapat dijelaskan dengan baik apabila setiap daerah dapat memahami hakikat dari kewenangan pajak daerah tersebut. Pajak daerah merupakan pajak yang dipungut oleh suatu daerah melalui peraturan yang ditetapkan oleh daerah dan berfungsi untuk membiayai kepentingan daerah (Mardiasmo, 2011). Terdapat empat karakteristik dari pajak daerah, yaitu dilakukan oleh pemerintah daerah, tarif ditetapkan oleh pemerintah daerah, dipungut oleh pemerintah daerah, dan hasilnya dikumpulkan oleh pemerintah daerah (Litvack, Ahmad, & Bird, 1998).

Dalam menentukan objek yang dijadikan sumber pajak bagi daerah, pemerintah daerah harus berdasarkan hasil (*yield*), keadilan, daya guna ekonomi bagi daerah tersebut, kemampuan pelaksanaan dari daerah, dan kecocokan sebagai sumber penerimaan daerah (Devas, Alam, Delay, Koranteng, & Venkatachalam, 2008). Oleh karena itu, untuk memperkuat pajak daerah (*local taxing empowerment*) pemerintah daerah harus menjadikan kriteria tersebut sebagai dasar penguatan pajak di daerah.

Dalam praktiknya, penguatan pajak daerah dapat dilakukan melalui beberapa langkah. Pertama, perluasan basis objek pajak dan objek retribusi di daerah. Pemerintah daerah dapat melakukan perluasan basis objek pajak dan retribusi daerah melalui penilaian secara internal terkait kegiatan/transaksi apa saja yang dapat dikenakan perluasan basis pajak di daerah

tersebut. Kedua, dengan melakukan penambahan jenis pajak daerah dan retribusi daerah. Ketiga, dengan menaikkan tarif maksimum beberapa jenis pajak daerah. Keempat, melalui diskresi penetapan tarif seluruh jenis pajak daerah (Sitepu, 2011). Melalui penguatan pajak di daerah, kemandirian fiskal daerah dapat terwujud. Kemandirian fiskal merupakan tolak ukur utama dalam menilai kemampuan pemerintah daerah untuk membiayai kegiatan pemerintahannya secara mandiri tanpa bergantung pada bantuan luar termasuk dari pemerintah pusat.

Kemandirian fiskal daerah merupakan aspek yang sangat krusial dalam implementasi otonomi daerah. Terdapat dua manfaat dari kemandirian fiskal daerah, pertama, menstimulus tingkat partisipasi masyarakat dalam pembangunan sehingga akan meningkatkan pemerataan hasil pembangunan di seluruh daerah melalui pemanfaatan potensi dan sumber daya yang ada di daerah bersangkutan. Kedua, pengambilan keputusan publik yang diserahkan ke pemerintahan yang lebih rendah akan meningkatkan alokasi sumber daya yang produktif (Mardiasmo, 2011).

Dalam konteks ekonomi daerah, kemandirian fiskal daerah merefleksikan kemampuan pemerintah daerah dalam mengoptimalkan pendapatan asli daerah (PAD) seperti pajak dan retribusi daerah. Kemandirian fiskal yang efektif akan selaras dengan pembangunan daerah. Dengan demikian, secara finansial pemerintah daerah harus independen terhadap pemerintah pusat dengan melalui penggalan sumber-sumber PAD yang baru.

### **Maslahatul Ummat**

Maslahatul ummah terdiri dari dua kata dalam bahasa Arab, yaitu *Maslahatun* dan *Ummatun* yang mempunyai arti: *Maslahatun* merupakan bentuk masdar dari kata *Solihah-Yusolihu* yang berarti baik, sejahtera. Sedangkan *Maslahatun* berarti kebaikan, kesejahteraan. Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia, sejahtera berarti aman, sentosa dan makmur, selamat (terlepas) dari segala macam gangguan, kesukaran dan sebagainya. *Ummatun* merupakan Bahasa Arab dari kata *Ama-Yuimu* yang berarti menuju, menumpu dan meneladani (Maulidizen, 2019).

Kata umat terselip makna-makna yang cukup dalam. Umat yang mengandung arti gerak dinamis, arah, waktu, jalan yang jelas serta gaya dan cara hidup. Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata umat diartikan sebagai penganut atau pengikut suatu agama, makhluk manusia. Dengan demikian kesejahteraan umat merupakan keadaan masyarakat yang sejahtera, yang diwujudkan melalui hubungan timbal balik antar manusia dengan saling memberi dan menerima. Kesejahteraan umat yang dilakukan oleh manusia sebenarnya merupakan usaha manusia mencapai pada tingkat ketakwaan dan keimanan yang sudah digariskan oleh Allah SWT. Kesejahteraan umat ini dalam keharmonisan, serta keseimbangan sehingga masyarakat dapat merasakan kenikmatan yang secara adil.

Paradigma fiqh sosial, yang didasarkan atas keyakinan bahwa fiqh harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan *Dharuriyah* (primer), kebutuhan *Hajjiyah* (sekunder), dan kebutuhan *Tahsiniyah* (tersier). Pemenuhan atas tiga jenis kebutuhan manusia tersebut merupakan pengejawantahan Al Maslahat Al 'Ammah yang menjadi tujuan utama disyariatkan hukum islam. Kemashlahatan umat manusia merupakan landasan utama gagasan Kiai Sahal dalam fiqh sosial. Sebab,

dengan terwujudnya kemashlahatan bagi umat Islam maka mudahlah dalam pencapaian *Sa'adatuddarain*.

Jadi, konsep Mashlahah Al-'Ammah dalam fiqh sosial Kiai Sahal merupakan pemenuhan kebutuhan Dharuriyah sebagai basic need untuk menunjang tercapainya Maqasid As-Syari'ah. Sedangkan kebutuhan Hajjiyah dan tahsiniyah sebagai pelengkap sekaligus penyempurna dari semua hajat hidup manusia di dunia maupun di akhirat.

1. Masalah Dharuriyah: Kemaslahatan yang sangat penting dan esensial untuk kelangsungan hidup, seperti kebutuhan dasar akan makanan, minuman, tempat tinggal, dan keamanan.
2. Masalah Hajjiyah: Kemaslahatan yang diperlukan untuk kenyamanan hidup, meskipun tidak esensial untuk kelangsungan hidup, seperti fasilitas pendidikan dan transportasi.
3. Masalah Tahsiniyah: Kemaslahatan yang meningkatkan kualitas hidup, seperti estetika, etika, dan kemudahan dalam kehidupan sehari-hari.

Berbicara tentang maqasid berarti berbicara juga tentang kemashlahatan. Kemashlahatan di sini adalah menjaga Maqasid Syari'ah dan ini harusnya menjadi acuan bagi para mujtahid kontemporer dalam menetapkan tujuan hukum. Meskipun begitu ukuran dari suatu kemashlahatan tidak bisa diukur secara materil, tetapi kemashlahatan ini memang merupakan sebuah nilai. Oleh karena itu, mujtahid harus mempertimbangan mashlahah dari sebuah keputusan yang keberadaannya harus diperitungkan oleh Syara' (mashlahah mu'tabarah). Agar mashlahah yang dicapai dalam pemikiran Kiai Sahal benar-benar menjadi Mashlahah Al-'Ammah.

### C. Metodologi Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kualitatif (qualitative research) yaitu penelitian yang berupaya untuk memahami fenomena sosial melalui gambaran holistik dalam bentuk narasi (Creswell & Creswell, 2018).

Penelitian kualitatif juga berupaya untuk mengembangkan perspektif yang lebih kompleks terkait suatu permasalahan yang sedang diteliti melalui analisis berbagai faktor terkait, multi-perspektif, dan penggambaran gambaran yang luas (Creswell & Creswell, 2018). Kemudian, berdasarkan tujuannya, penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian deskriptif. Penelitian deskriptif merupakan penelitian yang menyajikan gambaran mengenai situasi dan fakta sosial (Neuman, 2014). Dalam penelitian ini, pengumpulan data yang digunakan adalah data kualitatif melalui studi literatur. Studi literatur dilakukan melalui penggalian berbagai sumber data sekunder berupa buku, jurnal, dokumen, dan regulasi yang terkait dengan Undang-Undang HKPD. Melalui metode tersebut akan diberikan gambaran mengenai kebijakan dan administrasi pajak daerah pasca Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2022 tentang Hubungan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintah Daerah utamanya berkaitan dengan perubahan saat terutang BPHTB dan penurunan tarif pajak parkir yang berpotensi menimbulkan potential loss bagi penerimaan daerah).

#### D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

##### **Kebijakan Administrasi Perpajakan dalam Optimalisasi Pemungutan BPHTB dengan Penetapan PPJB sebagai saat Terutang BPHTB**

Dalam pemungutan BPHTB kondisi existing berdasarkan Undang-Undang Pajak Daerah dan Retribusi Daerah (“UU PDRD”) ditetapkan yang menjadi subjek pajak, objek pajak, dasar pengenaan pajak tidak mengalami perubahan dalam Undang-Undang HKPD. Namun terdapat perbedaan yang terletak pada saat terhutangnya BPHTB yang sebelumnya dimuat pada Pasal 90 Undang-Undang PDRD dan diubah melalui Pasal 49 Undang-Undang HKPD.

Tabel 2. Perubahan Saat Terhutangnya BPHTB dalam Undang-Undang HKPD

Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2009 (UU PDRD)	Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2022 (UU HKPD)
Pasal 90	Pasal 49
Saat terutangnya pajak Bea Perolehan Hak atas Tanah dan/atau Bangunan ditetapkan untuk: a. jual beli adalah sejak tanggal dibuat dan ditandatanganinya akta.	Saat terutangnya pajak Bea Perolehan Hak atas Tanah dan/atau Bangunan ditetapkan untuk: a. pada tanggal dibuat dan ditandatanganinya perjanjian pengikatan jual beli untuk jual beli.

Pengaturan saat terutang BPHTB berdasarkan Pasal 49 huruf a Undang-Undang HKPD pada tahap implementasinya sangat sulit untuk dapat diterapkan karena terdapat beberapa hal yang tidak sejalan dengan filosofi BPHTB sebagai pajak atas pengalihan hak atas tanah dan/atau bangunan karena saat terutang terjadi pada saat ditandatanganinya akta jual beli (AJB) sebagai dokumen untuk dapat ditingkatkan peralihan kepemilikan melalui balik nama sertifikat kepemilikan tanah karena penandatanganan akta jual beli tersebut merupakan perbuatan hukum mengenai hak atas tanah dan/atau bangunan. Pengaturan PPJB sebagai saat terutang BPHTB memiliki ketidaksesuaian ditinjau dari perspektif konseptual dan hal ini merupakan conceptual problem karena PPJB bukan merupakan alas kepemilikan karena dengan ditandatanganinya PPJB belum tentu pasti akan terjadi pengalihan hak atas tanah/atau bangunan sehingga tidak sejalan dengan filosofi BPHTB sebagai pajak atas pengalihan hak tanah dan/atau bangunan.

Penetapan PPJB sebagai saat terutang BPHTB berpotensi menimbulkan penghindaran pajak bagi wajib pajak tertentu yang melakukan transaksi tidak melalui PPJB atau langsung dengan AJB seolah tidak perlu melakukan pembayaran BPHTB karena AJB dianggap tidak terutang BPHTB. Oleh sebab itu, diperlukan suatu mekanisme pemungutan yang dapat menjaring atau memproteksi agar BPHTB bisa terlaksana pembayarannya, hal ini dikarenakan selama ini yang menjadi acuan pembayaran BPHTB adalah saat terjadinya penandatanganan AJB.

Pada praktiknya penandatanganan perjanjian pengikatan jual beli belum terjadi pengalihan hak kepemilikan sehingga sangat sulit apabila masyarakat yang melakukan

penandatanganan PPJB diwajibkan untuk melunasi BPHTB terlebih dahulu. Pengaturan saat terhutang BPHTB dalam Pasal 49 huruf a Undang-Undang HKPD dimana saat terhutang adalah saat penandatanganan PPJB jika ditinjau dari landasan konseptual atau landasan teori terdapat ketidaksesuaian karena perjanjian pengikatan jual beli (PPJB) bukan merupakan pengalihan hak atas tanah dan bangunan sehingga bukan merupakan alas kepemilikan.

Sedangkan filosofi BPHTB merupakan pajak yang dipungut karena terjadinya pengalihan hak atau transfer kepemilikan, namun demikian sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 11 tahun 2012 tentang tata urutan peraturan perundangan yang menyatakan setiap peraturan yang ditetapkan tidak boleh melanggar prinsip tidak bertentangan dengan aturan perundangan yang lebih tinggi, oleh karena itu perlu dilakukan satu strategi agar pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 tahun 2022 tentang HKPD wajib dituangkan dalam kebijakan penyusunan peraturan daerah tentang BPHTB maka perlu disusun suatu mekanisme pemungutan BPHTB yang dapat menjaring transaksi PPJB terlaksana dalam pembayaran BPHTB.

Dari sudut pandang lain pengaturan saat terhutang BPHTB dalam Undang-Undang HKPD menimbulkan permasalahan yang memungkinkan wajib pajak menghindari memenuhi kewajiban pembayaran BPHTB tanpa melanggar hukum (tax avoidance) hal ini dikarenakan dalam setiap transaksi jual beli tidak selalu melalui proses PPJB bahkan sebaliknya dalam praktik di lapangan yang lebih banyak terjadi transaksi jual beli dilakukan melalui penandatanganan AJB, jika masyarakat memanfaatkan celah ini maka mereka dapat menghindari dari pembayaran BPHTB.

Mencermati factual problem sebagaimana diuraikan di atas diperlukan suatu mekanisme pemungutan yang dapat menjaring atau memproteksi agar BPHTB bisa terlaksana pembayarannya, yang dilakukan melalui pemanfaatan teknologi informasi dan keterkaitan fiscal atau tax clearant yang melibatkan pihak pemerintah daerah, notaris PPAT, badan pertahanan nasional, dan Lembaga perbankan. Dengan perubahan saat terutang BPHTB sebagaimana diatur dalam Undang-Undang HKPD maka perlu dilakukan penyesuaian dan penyempurnaan dari sisi administrasi perpajakan dalam rangka menjaring dan menjamin kegiatan pemungutan BPHTB bisa terlaksana secara optimal, disamping itu mekanisme pemungutan yang handal ini juga dapat memproteksi dari loophole penghindaran pajak dari wajib pajak atau dikenal dengan anti tax avoidance. Untuk menjaring pembayaran BPHTB atas transaksi melalui PPJB maupun AJB dapat disajikan mekanisme pemungutan BPHTB dengan menggunakan e-BPHTB yang melibatkan pihak notaris/PPAT dan Badan Pertahanan Nasional (BPN) sebagai berikut:



10. Langkah selanjutnya adalah wajib pajak akan mendapatkan OTP untuk melanjutkan proses dengan diinput dalam sistem;
11. Setelah berkas terakhir dilengkapi, petugas melakukan verifikasi BPHTB pada sistem SIM-BPHTB yang terintegrasi dengan lembaga perbankan;
12. Jika verifikasi telah selesai, maka petugas pajak dalam hal ini pejabat yang berwenang yaitu Kepala Unit Pelayanan Pemungutan Pajak Daerah (UPPPD) akan melakukan penandatanganan secara digital melalui pajak.go.id;
13. Langkah terakhir adalah setelah SSPD-BPHTB online telah divalidasi petugas pajak secara digital, kemudian dapat dicetak sebagai dokumen yang sah untuk proses selanjutnya di BPN-RI (BPN-RI tidak akan memproses balik nama sertifikat sebelum seluruh mekanisme tersebut dilalui).

Selain menyusun mekanisme pemungutan BPHTB yang dapat menjangkau pembayaran BPHTB melalui transaksi PPJB/AJB variabel dalam administrasi perpajakan yang perlu dilakukan penyesuaian dan penyempurnaan dalam kegiatan pemungutan BPHTB sesuai Undang-Undang HKPD melalui penyempurnaan berbagai aspek seperti:

1. Aspek regulasi dengan stakeholder, Badan Pertanahan Nasional (BPN) dan Notaris/PPAT meliputi Undang-Undang HKPD, Peraturan Pemerintah Nomor 71 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Sistem dan Transaksi Elektronik, Peraturan Daerah tentang Bea Perolehan
2. Hak atas Tanah dan Bangunan serta Peraturan Kepala Daerah (Bupati/Wali kota) tentang Tata Cara Pembayaran, Pelaporan, Pelayanan, Dan Pengawasan Bea Perolehan Hak Atas Tanah Dan Bangunan Secara Elektronik.
3. Aspek kelembagaan terkait unit yang secara khusus menangani BPHTB dalam hal ini Unit Pelayanan Pemungutan Pajak Daerah (UPPPD).
4. Aspek penagihan dan mekanisme penagihan meliputi penetapan STPD BPHTB, penetapan Surat Keputusan Pajak Daerah (SKPD) Kurang Bayar BPHTB/Kurang Bayar Tambahan BPHTB, penerbitan Surat Teguran dan terakhir adalah Surat Paksa.
5. Aspek SDM dengan meningkatkan kompetensi melalui pelatihan untuk meningkatkan kualitas SDM.
6. Aspek kesiapan sistem untuk memastikan pelayanan e-BPHTB dapat terus berinovasi dan terintegrasi melalui pengembangan sistem dan penyederhaaan proses pelayanan BPHTB.
7. Aspek waktu penyelesaian harus dipastikan agar terselesaikannya permohonan pelayanan e-BPHTB tepat waktu.

### **Kebijakan Administrasi Perpajakan dalam Upaya Optimalisasi Penerimaan Pajak Parkir untuk Menutupi Potential Loss akibat Penurunan Tarif Pajak Parkir**

Dalam Undang-Undang HKPD telah dilakukan restrukturisasi pajak daerah yang dilakukan melalui reklasifikasi 5 jenis pajak yang berbasis konsumsi menjadi satu jenis pajak yaitu Pajak Barang dan Jasa Tertentu (PBJT), kelima jenis pajak yang mengalami reklasifikasi yaitu pajak restoran, pajak hotel, pajak parkir, pajak hiburan dan pajak penerangan jalan, dengan disatukannya menjadi PBJT maka ketentuan mengenai tarif pajak disesuaikan dengan dengan tarif pajak PBJT.

Dalam Pasal 65 ayat (1) Undang-Undang PDRD, tarif pajak parkir ditetapkan paling tinggi 30%. Sedangkan, berdasarkan Pasal 58 ayat (1) Undang-Undang HKPD tarif PBJT ditetapkan paling tinggi sebesar 10%. Berikut merupakan permasalahan yang ditimbulkan dari perubahan Pasal 65 ayat (1) Undang-Undang PDRD.

Tabel 3. Permasalahan Atas Perubahan Tarif Pajak Parkir

UU No. 28 Tahun 2009 (UU PDRD)	UU No.1 Tahun 2022 (UU HKPD)	Permasalahan
(1) Tarif Pajak Parkir ditetapkan paling tinggi sebesar 30% (2) Tarif Pajak Parkir ditetapkan melalui Perda	Tarif PBJT ditetapkan paling tinggi sebesar 10%	Terdapat penurunan tarif pajak parkir yang semula ditetapkan paling tinggi sebesar 30% menjadi tarif PBJT ditetapkan paling tinggi 10%

Selanjutnya, pada tahun 2023 ini seluruh daerah Provinsi, Kabupaten/Kota sedang melakukan proses penyusunan dan penetapan Peraturan Daerah tentang Pajak Daerah, maka dalam Perda Pajak Parkir mau tidak mau ditetapkan tarif pajak parkir dalam Perda dengan nilai paling tinggi 10 % sesuai dengan tarif PBJT dalam Undang-Undang HKPD, sementara itu kondisi existing saat ini penetapan tarif pajak parkir pada Provinsi DKI Jakarta dan diseluruh daerah Kabupaten/Kota tarif pajak parkir ditetapkan diatas 20% sampai dengan 25%, hal ini dapat dilihat pada tabel berikut

Tabel 4. Tarif Pajak Parkir di Beberapa Wilayah

Wilayah	Tarif Pajak Parkir	Dasar Hukum
Kota Depok	20%	Perda Nomor 07 Tahun 2010
Kota Tangerang	25%	Perda Nomor 07 Tahun 2010
Kota Bekasi	25%	Perda Nomor 03 Tahun 2010
Kabupaten Bogor	25%	Perda Nomor 27 Tahun 2011
Kota Bogor	25%	Perda Nomor 27 Tahun 2010
Kabupaten Tangerang	25%	Perda Nomor 10 Tahun 2010
Kabupaten Bekasi	25%	Perda Nomor 01 Tahun 2011
Kota Tangerang Selatan	25%	Perda Nomor 07 Tahun 2010
Pemerintah Provinsi DKI Jakarta	20%	Perda Nomor 16 Tahun 2010

Ketika peraturan daerah tentang pajak parkir ini dilaksanakan, maka akan terjadi penurunan penerimaan daerah dari pajak parkir, penurunan tersebut rata-rata berkisar diatas 50% dalam rangka menjaga ketersediaan anggaran dan menutupi kebutuhan anggaran belanja maka perlu di carikan solusi atas fenomena ini. Jika dilihat dalam Undang-Undang HKPD terkait dasar pengenaan pajak parkir adalah jumlah yang dibayarkan oleh konsumen barang atau jasa tertentu, jumlah yang dibayarkan ketika konsumen menerima jasa tempat parkir yang besarnya ditentukan dengan tarif parkir per jam, sebagai contoh dapat dilihat tarif parkir di Provinsi DKI Jakarta berdasarkan Peraturan Gubernur Provinsi DKI Jakarta

Nomor 120 tahun 2012 tentang Biaya Parkir pada Penyelenggaraan Fasilitas Parkir untuk Umum di Luar Badan Jalan.

Dalam lampiran Peraturan Gubernur Provinsi DKI Jakarta Nomor 120 tahun 2012 tersebut tarif parkir/biaya parkir dikelompokkan menjadi beberapa katagori berdasarkan tingkat penggunaannya, yaitu pemanfaatan fasilitas parkir di pusat perbelanjaan, hotel, perkantoran, apartemen dan tempat parkir untuk umum seperti pasar, tempat rekreasi, rumah sakit dan lainnya. Penetapan tarif parkir dalam lampiran Peraturan Gubernur tersebut sebagai berikut:

Tabel 5. Tarif Parkir/Biaya Parkir berdasarkan Peraturan Gubernur Provinsi DKI Jakarta Nomor 120 tahun 2012

Kategori	Jenis Kendaraan	Tarif
Fasilitas parkir di pusat belanja atau hotel	a. Sedan, minibus, dan sejenisnya	Rp3.000 - Rp5.000 untuk 1 jam pertama
		Rp2.000 - Rp4.000 untuk tiap jam berikutnya
		Rp6.000 - Rp7.000 untuk 1 jam pertama
	b. Bus, truk, dan sejenisnya	Rp3.000 untuk tiap jam berikutnya
	c. Sepeda Motor	Rp1.000 - Rp2.000 per jam
Fasilitas parkir di perkantoran dan apartemen	a. Sedan, minibus, dan sejenisnya	Rp3.000 - Rp5.000 untuk 1 jam pertama
		Rp2.000 - Rp4.000 untuk tiap jam berikutnya
		Rp6.000 - Rp7.000 untuk 1 jam pertama
	b. Bus, truk, dan sejenisnya	Rp3.000 untuk tiap jam berikutnya
	c. Sepeda Motor	Rp1.000 - Rp2.000 per jam
Fasilitas parkir umum (pasar, rumah sakit, dan lainnya)	a. Sedan, minibus, dan sejenisnya	Rp2.000 - Rp3.000 untuk 1 jam pertama
		Rp2.000 untuk tiap jam berikutnya
		Rp3.000 untuk 1 jam pertama
	b. Bus, truk, dan sejenisnya	Rp3.000 untuk tiap jam berikutnya
	c. Sepeda Motor	Rp1.000 per jam

Untuk itu, pemerintah daerah dapat melakukan penyesuaian tarif parkir/biaya parkir dengan memperhatikan tujuan penggunaan lahan parkir tersebut, untuk penggunaan lahan parkir yang bersifat komersial seperti pusat perbelanjaan, hotel dan perkantoran, dapat dilakukan penyesuaian tarif parkir/biaya parkir lebih tinggi dibanding tarif parkir/biaya parkir untuk umum, dengan memperhatikan dan disesuaikan kondisi kemampuan masyarakat.

Undang-Undang HKPD juga memberikan perluasan basis pajak parkir sebagaimana dituangkan dalam Pasal 54 ayat 1 huruf b, bahwa jasa parkir termasuk pelayanan memarkirkan kendaraan (parkir valet), maka dalam rangka menjangkau jasa parkir valet,

menutup celah penghindaran dan pelanggaran pajak serta dalam rangka mengoptimalkan realisasi penerimaan pajak, maka perlu dilakukan beberapa langkah sebagai berikut:

1. Menyusun peraturan kepala daerah yang mewajibkan penyelenggara tempat pelayanan parkir untuk melakukan pembukuan penerimaan atas transaksi layanan parkir termasuk penerimaan pelayanan memarkirkan kendaraan (parkir valet).
2. Menyusun Peraturan Kepala Daerah tentang penggunaan Teknologi Informasi dalam kegiatan pelayanan perpajakan yang terintegrasi dengan Kantor Pelayanan Pajak Daerah.
3. Melakukan sosialisasi kepada wajib pajak agar memenuhi kewajiban perpajakan sebagaimana telah ditetapkan dalam peraturan daerah maupun peraturan kepala daerah.

Penyesuaian tarif parkir/biaya parkir ini juga dapat dilakukan melalui klasifikasi, selain tujuan penggunaan sarana parkir, juga bisa dilakukan klasifikasi berdasarkan zona tempat dan zona waktu, variasi tarif parkir/biaya parkir berdasarkan zona tempat dan zona waktu ini selain bertujuan untuk mengoptimalkan realisasi penerimaan pajak parkir, dapat dijadikan sebagai instrumen pengendalian jumlah kendaraan, pengendalian penggunaan kendaraan bermotor, dan mengurangi tingkat kemacetan lalu lintas.

### **Maslahatul Ummat dalam Pengelolaan Pajak**

Pajak memiliki peran penting dalam meningkatkan Maslahatul Ummah atau kesejahteraan masyarakat dalam perspektif Islam (Suryanto et al. 2018). Dalam perspektif Islam, pajak atau kewajiban finansial yang serupa seperti zakat, kharaj, dan jizyah. Pajak modern seperti PPN, pajak penghasilan, dan pajak perusahaan digunakan untuk membiayai layanan publik seperti pendidikan, kesehatan, infrastruktur, dan keamanan yang semuanya berkontribusi pada maslahatul ummah. Pajak digunakan untuk pembangunan dan pemeliharaan infrastruktur yang meningkatkan kualitas hidup masyarakat dan mendukung pertumbuhan ekonomi (Sulastyawati et al. 2019).

Pajak dapat dimanfaatkan untuk memberikan kesejahteraan masyarakat dalam beberapa aspek mencakup:

1. Kesehatan: Dana pajak digunakan untuk membangun dan mengoperasikan fasilitas kesehatan, menyediakan perawatan medis yang terjangkau, dan melaksanakan program kesehatan publik.
2. Pendidikan: Pajak mendanai sistem pendidikan yang menyediakan akses pendidikan yang merata dan berkualitas bagi semua lapisan masyarakat.
3. Perumahan dan Kesejahteraan Sosial: Pajak digunakan untuk menyediakan perumahan yang layak bagi mereka yang kurang mampu dan mendanai program kesejahteraan sosial.

Dalam Islam terdapat beberapa prinsip-prinsip yang harus dipegang dalam pengelolaan pajak yaitu:

1. Keadilan (Al-'Adl): Pajak harus dipungut secara adil tanpa diskriminasi dan berdasarkan kemampuan masing-masing individu atau entitas.
2. Transparansi dan Akuntabilitas: Pengelolaan dana pajak harus dilakukan secara transparan dan akuntabel, memastikan bahwa dana digunakan untuk kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat.
3. Efisiensi dan Efektivitas: Dana pajak harus digunakan dengan cara yang efisien dan efektif untuk mencapai tujuan-tujuan yang diinginkan dalam peningkatan kesejahteraan masyarakat.

Pada dasarnya, Dalam Islam, pajak dan kewajiban finansial lainnya seperti zakat memainkan peran kunci dalam meningkatkan maslahatul ummah. Dengan pengelolaan yang adil, transparan, dan efektif, pajak dapat menjadi instrumen yang kuat untuk mendistribusikan kekayaan, menyediakan layanan publik, mendukung pembangunan ekonomi, dan memastikan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat. Pajak yang dikelola sesuai dengan prinsip-prinsip Islam tidak hanya memenuhi kebutuhan material masyarakat tetapi juga memperkuat solidaritas sosial dan keadilan ekonomi.

## E. Kesimpulan

Penelitian ini menganalisis menganalisis desain kebijakan administrasi perpajakan dalam optimalisasi pemungutan BPHTB dan optimalisasi penerimaan pajak parkir akibat perubahan yang dimuat dalam Undang-Undang HKPD. Selanjutnya penelitian ini juga menganalisis peran pajak dalam meningkatkan maslahatul ummat. Hasil analisis adalah sebagai berikut:

1. Penetapan PPJB sebagai saat terutang BPHTB membawa implikasi terjadinya celah bagi wajib pajak untuk menghindari pajak. Ketika transaksi jual beli dilakukan tanpa melalui PPJB namun langsung melalui penandatanganan akta (AJB), maka wajib pajak akan menghindar kewajiban BPHTB karna AJB bukan merupakan saat terutang pajak.
2. Penetapan PPJB sebagai saat terutang BPHTB memiliki kelemahan dan berpotensi terjadi penolakan wajib pajak dalam melakukan pembayaran BPHTB, karna pada saat penandatanganan PPJB belum terjadi pengalihan hak, sedangkan BPHTB adalah pajak atas pengalihan atas tanah dan atau bangunan.
3. Kebijakan administrasi perpajakan untuk mengoptimalkan penerimaan BPHTB sesuai Undang-Undang HKPD melalui mekanisme pemungutan BPHTB yang dilakukan secara elektronik dimana ketika Notaris/PPAT melakukan penandatanganan PPJB maka harus mensyaratkan pemenuhan kewajiban BPHTB kepada wajib pajak dan melaporkan setiap transaksi jual beli melalui PPJB dan AJB kepada kantor pajak dan kantor Badan Pertanahan Nasional (BPN) secara elektronik.
4. Penetapan tarif pajak parkir seragam paling tinggi 10% pada PBJT berimplikasi penurunan penerimaan daerah dari pajak parkir yang cukup signifikan, dimana berdasarkan UU No. 28 Tahun 2009 tentang Pajak Daerah dan Retribusi Daerah ditetapkan paling tinggi 30% sementara dalam Undang-Undang HKPD tarif PBJT ditetapkan paling tinggi 10%.
5. Dalam rangka untuk menutupi potential loss pajak parkir maka daerah dapat melakukan penyesuaian tarif parkir/biaya parkir melalui peraturan kepala daerah yang besarnya disesuaikan dengan kondisi masyarakat di daerah, penyesuaian tarif parkir/biaya parkir ini dapat juga dijadikan sebagai instrumen untuk mengendalikan jumlah kendaraan bermotor, pengendalian penggunaan kendaraan bermotor dan mengurangi tingkat kemacetan lalu lintas serta mendorong masyarakat untuk lebih memanfaatkan transportasi massal.
6. Dengan pengelolaan yang adil, transparan, dan efektif, pajak dapat menjadi instrumen yang kuat untuk mendistribusikan kekayaan, menyediakan layanan publik, mendukung pembangunan ekonomi, dan memastikan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat.

## Referensi

- Bahl, R. (1999). *Implementation Rules for Fiscal Decentralization*. New York: The World Bank.
- Bird, R. M. (2000). *Intergovernmental Relations: Universal Principles, Local Applications, International Studies Program*. Working Paper 00-2 April 2000, Andrew Young School of Policy Studies, Georgia State University, Georgia USA.
- Brotodiharjo, R. Santoso. (1993). *Pengantar Ilmu Hukum Pajak*, Edisi Ketiga. Bandung: PT Eresco.
- Cnossen, S. (1997). *Excise Systems, A Global Study of The Selective Taxation of Goods and Services*. London: The John Hopkins University Press.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods* Fifth Edition. Los Angeles: SAGE Publications.
- Mardiasmo, (1999). *Pengelolaan Keuangan Daerah yang Berorientasi Pada Kepentingan Publik*. Yogyakarta: PAU Studi Ekonomi UGM.
- Maulidizen, A. (2019). Ibn Khaldun's Economic Thought; The Fair Tax And Its Relevance To The Modern Economy. *International Journal of Islamic Business and Economics (IJIBEC)*, 3(2), 73-89.
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches Seventh Edition*. Essex: Pearson Education Ltd.
- Pemerintah Kabupaten Bekasi. Peraturan Daerah Kabupaten Bekasi Nomor 1 Tahun 2011 tentang Pajak Daerah.
- Pemerintah Kabupaten Bogor. Peraturan Daerah Kabupaten Bogor Nomor 27 Tahun 2011 tentang Pajak Parkir.
- Pemerintah Kabupaten Tangerang. Peraturan Daerah Kabupaten Tangerang Nomor 10 Tahun 2010 tentang Pajak Daerah.
- Pemerintah Kota Bekasi. Peraturan Daerah Kota Bekasi Nomor 3 Tahun 2010 tentang Pajak Parkir.
- Pemerintah Kota Bogor. Peraturan Daerah Kota Bogor Nomor 27 Tahun 2010 tentang Pajak Parkir.
- Pemerintah Kota Depok. Peraturan Daerah Kota Depok Nomor 7 Tahun 2010 tentang Pajak Daerah.

Pemerintah Kota Tangerang Selatan. Peraturan Daerah Kota Tangerang Selatan Nomor 07 Tahun 2010 tentang Pajak Daerah.

Pemerintah Kota Tangerang. Peraturan Daerah Kota Tangerang Nomor 7 Tahun 2010 tentang Pajak Daerah.

Pemerintah Provinsi DKI Jakarta. Peraturan Daerah Provinsi DKI Jakarta Nomor 16 Tahun 2010 tentang Pajak Parkir.

Pemerintah Provinsi DKI Jakarta. Peraturan Gubernur Provinsi DKI Jakarta Nomor 120 tahun 2012 tentang Biaya Parkir pada Penyelenggaraan Fasilitas Parkir untuk Umum di Luar Badan Jalan.

Radianto, E. (1997). *Otonomi Keuangan Daerah Tingkat II suatu Studi di Maluku*. Prisma Vol.3.

Republik Indonesia. Peraturan Pemerintah Nomor 71 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Sistem dan Transaksi Elektronik.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2022 tentang Hubungan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintah Daerah.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2009 Tentang Pajak Daerah dan Retribusi Daerah.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 33 tahun 2004 tentang Perimbangan Keuangan Pemerintah Pusat dan Daerah.

Sulastyawati, D., Aravik, H., & Yunus, N. R. (2019). The existence of tax as an instrument of the state revenue in the perspectives of Islamic law and economics. *Research and Analysis Journal*, 2(11), 128-137.

Suryanto, T., Purnamasari, F., & Kurniawan, M. (2018). Tax revenue and disparity: how to improvement income inequality in Islamic perspective. *Asian Journal of Social Sciences and Management Studies*, 5(2), 65-71.