

KOMPILASI RINGKASAN EKSEKUTIF

Edisi
Indonesia

- TREN KEBERAGAMAAN GERAKAN HIJRAH KONTEMPORER
- POTRET MODERASI BERAGAMA DI KALANGAN MAHASISWA MUSLIM
- EVALUASI DAN STUDI DAMPAK PROGRAM "PESANTREN LEADERS VISIT TO JAPAN"
- NARASI KAUM EKSTREMIS BERBASIS AGAMA DI INDONESIA: LATAR PENDIDIKAN DAN ASPIRASI KEAGAMAAN
- STUDI PENDAHULUAN KETAHANAN DAN KERENTANAN INSTITUSI PENDIDIKAN ISLAM DALAM MERESPON DAMPAK SOSIAL KOHESI SAAT KRISIS PANDEMIK COVID-19: STUDI TIGA UIN (JAKARTA, BANDUNG, YOGYAKARTA)
- MENYEMAI ASA: ASESMEN DAN PENINGKATAN KAPASITAS SERTA RESILIENSI GURU PEREMPUAN DALAM MERESPONS PAHAM RADIKALISME PADA PENDIDIKAN ANAK USIA DINI
- KEBINEKAAN DI MENARA GADING: TOLERANSI BERAGAMA DI PERGURUAN TINGGI

KOMPILASI
RINGKASAN
EKSEKUTIF

Edisi Indonesia

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta

KOMPILASI RINGKASAN EKSEKUTIF

Edisi Indonesia

Penanggung Jawab:

Convey Indonesia; PPIM UIN Jakarta; UNDP Indonesia

ISBN:

978-623-6079-12-6

Penerbit:

PPIM UIN Jakarta

Jalan Kertamukti No. 5 Pisangan Barat Ciputat 15419

Kota Tangerang Selatan Banten 15419 INDONESIA

Telp. (62 21) 749-9272

Email: ppim@uinjkt.ac.id

KATA PENGANTAR

Bacaan di depan anda ini adalah kompilasi Ringkasan Eksekutif kegiatan CONVEY 2020-2021. Apakah itu CONVEY? CONVEY sendiri singkatan dari *Countering Violent Extremism for Youth* (Penanggulangan Ekstrimisme Kekerasan bagi Anak Muda). CONVEY adalah sebuah program kerjasama antara Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta dengan United Nations Development Program (UNDP) Indonesia yang bertujuan untuk membangun resiliensi anak muda terhadap ekstrimisme kekerasan atau menguatkan moderasi beragama melalui pendidikan agama. Kerjasama PPIM UIN Jakarta dan UNDP Indonesia sudah berlangsung sejak 2017 dan kini sudah memasuki tahun ke-4.

CONVEY terdiri 3 kegiatan utama.

1. Pertama ialah survey/riset serta advokasi kebijakan. Kegiatan survey dan riset bertujuan memperdalam, mempertajam pengetahuan yang telah ada dan mengkaji kebijakan-kebijakan pemerintah yang relevan. Tujuannya untuk memberikan masukan kepada pemerintah. Dengan masukan tersebut, diharapkan pemerintah mengembangkan kebijakan dan program berbasis bukti.
2. Kegiatan kedua CONVEY ialah pengembangan kapasitas lembaga. Tujuannya adalah agar lembaga yang berpotensi membangun ketahanan anak muda dari ekstrimisme kekerasan memiliki kapasitas dan berperan efektif.
3. Kegiatan ketiga dari CONVEY ialah penyadaran masyarakat (*public campaign*) tentang intoleransi dan potensi ekstrimisme, seperti melalui webinar, twitter, IG, dan youtube.

Apakah yang sudah dihasilkan selama ini?

CONVEY sudah menghasilkan buku, laporan penelitian versi singkat (*CONVEY Report*), *policy brief*, modul pelatihan, dan SOP. Semuanya berisi pembahasan mengenai pendidikan agama dalam

hubungannya dengan intoleransi dan ekstrimisme atau pendidikan agama dalam hubungannya dengan penguatan resiliensi anak muda terhadap intoleransi atau ekstrimisme atau pendidikan.

Penelitian CONVEY menemukan bahwa mayoritas masyarakat Indonesia berpandangan dan bersikap toleran. Mereka mengakui hak-hak minoritas, seperti hak penganut agama menjalankan ibadah sesuai keyakinannya. Namun dalam jumlah signifikan (lebih dari 30 %) cenderung intoleran, seperti menolak pendirian rumah ibadah di lingkungan terdekatnya, menolak bergaul secara sosial dan menolak kesetaraan hak-hak politik untuk menjadi pemimpin publik, seperti menjadi kepala sekolah negeri atau kepala dinas pendidikan di kabupaten sampai menolak hak-hak politik minoritas untuk menjadi presiden. Riset juga menemukan guru, dosen, siswa dan mahasiswa pada lembaga pendidikan agama, seperti madrasah dan perguruan tinggi agama Islam, lebih intoleran dari mereka yang bekerja di sekolah dan perguruan tinggi umum. Perempuan juga lebih intoleran dari laki-laki. Survey dan riset CONVEY 2020-2021 mengkonfirmasi temuan tersebut lagi.

Berdasar analisis statistik, sikap eksklusif tersebut memiliki hubungan terutama dengan keterancaman ekonomi, pergaulan sosial, dan paparan agama melalui media sosial. Mereka merasa bahwa keadaan ekonomi Muslim semakin sulit dan membayangkan ke depan akan semakin sulit. Mereka lalu melihat ke Islam sebagai solusi atas kesulitan tersebut. Dan pandangan dan ajakan ke Islam sebagai alternatif memang bertebaran di media sosial. Kecenderungan eksklusif dan intoleran terutama terjadi pada mereka yang memiliki pergaulan homogen atau hanya bergaul dalam kelompoknya. Sebaliknya mereka yang memiliki pergaulan sosial majemuk cenderung lebih toleran dan inklusif atau cenderung lebih bisa menerima hak-hak sipil dan politik warga negara lainnya.

Apakah yang dihasilkan tahun ini yang pembaca harus ketahui?

Berdasar data di atas, karenanya, pembangunan nasional mutlak harus menghasilkan kesejahteraan dan keadilan bagi masyarakat yang susah. Pemerintah dan masyarakat sipil harus aktif “membanjiri” media sosial dengan pandangan dan ajakan menghargai perbedaan dan persaudaraan kebangsaan dan kemanusiaan. Kebijakan

pendidikan dan sosial pemerintah harus memaksa kelompok-kelompok yang berbeda secara agama, budaya, dan ideologi untuk berinteraksi di sebanyak mungkin ruang pertemuan. CONVEY sejak tahun 2017 menemukan bahwa pertemuan, pertemanan, interaksi, dan dialog antar berbagai kelompok dari latar belakang berbeda sangat efektif mengilangkan prasangka negatif, menumbuhkan saling pengertian, kerjasama, dan solidaritas. CONVEY 4 membuktikan lagi melalui Peace Generation (Peace Gen). Peace Gen adalah lembaga non profit yang banyak mengkampanyekan hidup rukun dan damai dalam kemajemukan. Peace Gen adalah mitra PPIM dan CONVEY sangat penting. Peace Gen pada tahun ini melaksanakan kegiatan yang mempertemukan antar anak muda Muslim yang selama ini jarang berjumpa dan jarang bergaul karena berbeda pemahaman Islam: HTI, Salafi, Persis, Muhammadiyah, dan NU. Ternyata dengan strategi membahas persoalan bersama, seperti tentang air, dan membangun pertemanan terlebih dahulu, mereka akhirnya bisa cair bergaul dan menerima perbedaan-perbedaan yang mereka miliki. Mereka di akhir kegiatan yang berlangsung 2 bulan menciptakan lagu “Kita Masih di Sini”, menyanyikan, dan memvideokannya. Bayangkan kalau sekolah, madrasah, dan perguruan tinggi agama ikut berperan penuh dalam membangun pertemanan dan persaudaraan dalam perbedaan tentu akan melahirkan kebaikan untuk semua.

Kumpulan Ringkasan Eksekutif memuat temuan riset dan kegiatan CONVEY seperti dikemukakan di atas. Selamat membaca!

Didin Syafruddin, Ph.D.
(Project Manager CONVEY)

DAFTAR ISI

Kata Pengantar —**i**

Daftar Isi —**v**

Tren Keberagamaan Gerakan Hijrah Kontemporer —**1**

Potret Moderasi Beragama di Kalangan Mahasiswa Muslim —**35**

Evaluasi dan Studi Dampak Program “Pesantren Leaders Visit to Japan” —**57**

Narasi Kaum Ektremis Berbasis Agama di Indonesia: Latar Pendidikan dan Aspirasi Keagamaan —**69**

Studi Pendahuluan Ketahanan dan Kerentanan Institusi Pendidikan Islam dalam merespon Dampak Sosial Kohesi saat Krisis Pandemi COVID-19: Studi Tiga UIN (Jakarta, Bandung, Yogyakarta) —**75**

Menyemai Asa: Asesmen dan Peningkatan Kapasitas serta Resiliensi Guru Perempuan dalam Merespons Paham Radikalisme pada Pendidikan Anak Usia Dini —**91**

Kebinekaan di Menara Gading: Toleransi Beragama di Perguruan Tinggi —**103**

TREN KEBERAGAMAAN GERAKAN HIJRAH KONTEMPORER

Tim Penulis dan Peneliti:

Windy Triana, Ida Rosyidah, Zaenal Muttaqin, Laifa Annisa Hendarmin,
Azhar Muhammad Akbar, Febiyana.

TEMUAN UTAMA

Penelitian ini menemukan bahwa perkembangan hijrah kontemporer di Indonesia beriringan dengan meningkatnya konservatisme Islam di dalam negeri, termasuk di dunia maya. Pada umumnya, komunitas hijrah yang diteliti memiliki pemahaman keagamaan yang cenderung konservatif dalam tingkatan yang beragam, dan hanya satu komunitas yang menunjukkan dukungan terhadap Islamisme. Keragaman tingkatan konservatisme ini terlihat dari sikap yang tertutup dalam merespon isu tertentu, namun terbuka pada isu yang lain. Konservatisme dalam hal ini mengarah kepada Salafi dan non-Salafi. Tipologi ideologi dan pemahaman keagamaan ini terlihat dari pemaknaan hijrah, dan respon terhadap berbagai isu seperti kebangsaan, relasi dengan non-Muslim, dan gender. Meskipun komunitas hijrah memiliki keragaman dalam pemahaman keagamaan, namun mereka disatukan dalam ikatan Muslim United sebagai manifestasi dari ukhuwah Islamiyah dan one ummah. Selain itu, hijrah merupakan bagian dari konversi keagamaan yang bersifat intensifikasi terhadap keyakinan yang bergeser dari pengalaman atau praktik individual ke gerakan komunal, dan berkembang di kalangan kelas menengah urban, terutama kalangan muda milenial. Dengan target kelompok usia milenial, komunitas hijrah mengoptimalkan penggunaan media sosial, dan penyajian pesan dengan cara dan isi yang sesuai dengan selera anak muda, seperti penggunaan budaya pop.

PENDAHULUAN

Hijrah merupakan fenomena keagamaan yang belakangan populer di Indonesia. Fenomena ini semakin populer di kalangan kelas menengah perkotaan dengan bermunculannya figur-figur publik yang berhijrah. Hijrah dimaknai sebagai hijrah spiritual dimana seseorang menjadi lebih baik dalam hal beragama. Fenomena hijrah ini berkembang seiring dengan meningkatnya konservatisme agama di Indonesia, termasuk di dunia maya (PPIM, 2020). Bertolak dari perkembangan tersebut, penelitian ini mengkaji fenomena hijrah kontemporer di Indonesia untuk mengetahui tipologi gerakan hijrah, strategi dakwah komunitas hijrah dan pandangan-pandangan komunitas hijrah terhadap isu-isu kontemporer strategis.

Dalam konteks modern, ini bukan pertama kalinya istilah hijrah digunakan. Kelompok Islam ekstrimis seperti ISIS dan Al-Qaeda pun menggunakan hijrah dengan pemaknaan baru (Schulze & Liow, 2019; Uberman & Shay, 2016). ISIS menggunakan hijrah sebagai alat propaganda untuk menarik lebih banyak pengikut dari berbagai negara dan menjadikan mereka sebagai kombatan di wilayah kekuasaan ISIS. Maka, dari sini terlihat bahwa kelompok ekstremis memaknai hijrah sebagai perpindahan fisik dari satu wilayah yang disebut dengan *dar al harb* ke *dar al Islam*, atau *dar al Islam* ke *Islamic State* bagi mereka yang berasal dari negara-negara Muslim (Schulze & Liow, 2019). Pemaknaan hijrah oleh kelompok ekstremis ini jelas berbeda dengan fenomena baru hijrah di Indonesia yang memandang hijrah sebagai perpindahan secara spiritual dan bersifat non-fisik.

Di Indonesia, kelompok yang dapat dianggap sebagai pendahulu gerakan hijrah adalah gerakan Darul Arqam pada tahun 1990an. Gerakan ini mengadopsi cara hidup masyarakat Arab pada abad 7 dan mewujudkan gerakan Muslim "*back to nature*". Selain Darul Arqam, adapula kelompok-kelompok lain yang dapat diasosiasikan dengan gerakan hijrah yaitu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), gerakan tarbiyah, gerakan salafisme, yang menggunakan metode dan strategi yang tampaknya menarik bagi kalangan muda (Puspasari, 2018; *The Changing Face of Indonesian Islam – The Diplomat*, 2019).

Berdasarkan survey terhadap gerakan hijrah yang dilakukan oleh IDN Research Institute, ditemukan bahwa 72.8% individu

yang melakukan hijrah adalah dari kelompok muda atau yang seringkali disebut dengan milenial (Noormega, 2019). Gerakan hijrah menawarkan suatu cara untuk tetap berkomitmen terhadap agama, tetapi tetap dapat menikmati budaya modern. Hal ini lah yang membuat gerakan hijrah menarik bagi kelompok milenial. Akan tetapi, hal itu pula yang luput ditawarkan oleh dua organisasi Islam terkemuka di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.

Dalam konteks penelitian ini, *assessment* awal telah dilakukan melalui Focus Group Discussion pada komunitas hijrah SHIFT atau Pemuda Hijrah di Bandung pada tanggal 13-14 Maret 2020. Diketahui, Bandung menjadi salah satu pusat berkembangnya gerakan hijrah di Indonesia. Dari FGD tersebut diketahui bahwa Pemuda Hijrah menggunakan strategi analisis pasar yang mengkategorisasi target pasar. Mereka mengklasifikasi target gerakan menjadi empat kategori yaitu: mereka yang masih apatis hingga mereka yang masih fanatik terhadap agama. Dari karakteristik tersebut, akhirnya mereka mengembangkan dua figur, yaitu figur virtual dan figur yang bersahabat dengan anak muda. Dengan begitu, mereka dapat menarik bagi kelompok milenial. Analisis pasar yang dikembangkan oleh kelompok ini menjadi menarik didalami untuk mengungkap strategi penyebaran ide hijrah.

Secara umum, gerakan hijrah menawarkan hal positif sebagai upaya untuk mencapai kehidupan yang lebih baik berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Akan tetapi, gerakan ini dilihat memiliki kerentanan terhadap eksklusivisme (*The Changing Face of Indonesian Islam – The Diplomat*, 2019). Gejala ini terlihat dari konten dakwah yang disampaikan yang lebih mempromosikan interpretasi yang cenderung konservatif terhadap ajaran Islam, seperti dukungan terhadap implementasi hukum Islam secara formal, pengembangan perumahan Islami yang sangat eksklusif, penggunaan bank Islam secara ketat dan lain-lain.

Untuk itu, menjadi sangat penting memahami gerakan hijrah ini, di antaranya pada aspek nilai dan norma yang diajarkan; strategi diseminasi ajaran dan juga keragaman spektrum gerakan hijrah. Selain itu, belum ada kajian yang secara detail menggambarkan gerakan hijrah beserta tipologinya. Pengetahuan mengenai hal-

hal tersebut akan dapat membuat pengambil kebijakan ataupun pendukung moderasi keagamaan menentukan sikap dan mengambil langkah tetap dalam merespon gerakan tersebut. Selain ini, dapat juga diperoleh penjelasan mengenai ketertinggalan dua organisasi Muslim *mainstream* di Indonesia dalam mengadopsi metode dakwah yang menarik bagi kalangan milenial.

PERTANYAAN PENELITIAN

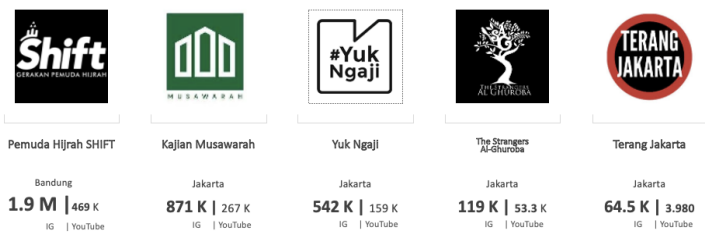
1. Bagaimana tipologi dan spektrum gerakan hijrah di Indonesia? Apakah kelompok yang berbeda juga memiliki perbedaan dalam hal agenda, norma dan nilai yang diajarkan, afiliasi keagamaan, rujukan dan praktik keagamaan?
2. Bagaimana kelompok hijrah memahami dan menanggapi isu-isu kontemporer seperti demokrasi, kenegaraan, pluralisme, dan upaya melawan ekstremisme keagamaan?
3. Bagaimana kelompok hijrah memandang peran perempuan dan isu-isu terkait dengan perempuan?
4. Strategi apa yang digunakan oleh kelompok hijrah untuk menarik pengikut dari kalangan milenial?

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menyandarkan pada analisis teks dan visual dari video dan gambar di Youtube dan Instagram dan wawancara mendalam (*in-depth interview*). Penelitian dilakukan terhadap lima komunitas hijrah, yang dijarang dari 50 komunitas hijrah di internet. Kelima komunitas ini adalah Terang Jakarta, Kajian Musawarah, the Strangers Al Ghuroba, Yuk Ngaji, dan Pemuda Hijrah. Lima komunitas ini berbasis di Jakarta dan Bandung. Kedua lokasi ini dipilih karena keduanya merupakan lokasi strategis bagi kemunculan komunitas-komunitas keagamaan yang mewarnai ragam pola keagamaan di Indonesia. Analisis konten dilakukan terhadap konten Instagram dan Youtube, yang terdiri dari 1237 konten Instagram dan 180 video di YouTube. Sementara wawancara mendalam dilakukan terhadap 24 tokoh dan pengikut

komunitas, yang terdiri dari 16 laki-laki dan 8 perempuan (tabel 1 & grafik 1). Tokoh perempuan yang berperan sebagai ustadzah/tutor tidak berhasil diwawancarai dalam studi ini karena tokoh yang dihubungi tidak yang bersedia diwawancarai ataupun secara umum beberapa komunitas memang tidak membuka diri untuk menerima undangan wawancara. Informan dipilih dengan teknik *snowballing*. Keterbatasan jumlah informan dikarenakan situasi pandemi COVID-19 dan ketertutupan beberapa komunitas dalam merespon permintaan wawancara. Data yang diperoleh dianalisis dengan menggunakan *Interpretative Phenomenological Analysis* dan *Content Analysis*. IPA diimplementasikan untuk menggali pandangan dan pengalaman tokoh-tokoh dan pengikut lima komunitas ini dalam perjalanan berhijrah. Pengambilan data dilakukan selama dua bulan dari September hingga Oktober 2020. Berikut ini sebaran pengikut kelima komunitas hijrah tersebut:

Gambar 1
Keterangan Followers Media Sosial Komunitas Hijrah PerNovember 2020

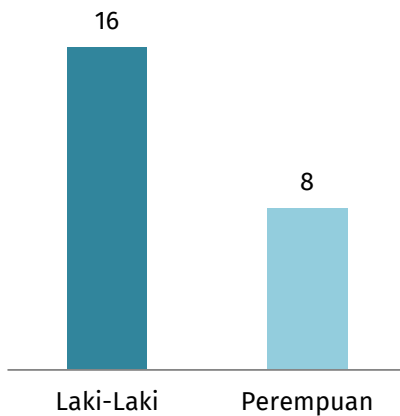


Tabel I
Subjek Penelitian

Komunitas Hijrah	Informan	Keterangan
Yuk Ngaji	7	4 followers perempuan; 2 followers laki-laki; 1 ustad dari luar komunitas. Total: 3 laki-laki, 4 perempuan
Kajian Musyawarah	5	1 pengurus; 1 follower Syariah Friend dan Taubaters; 1 peserta kajian dari artis hijrah;

Komunitas Hijrah	Informan	Keterangan
		1 presiden Remaja Masjid Bintaro (Remisya); dan 1 tim EO Hijrah fest Total: 4 laki-laki, 1 perempuan
Terang Jakarta	7	2 followers laki-laki; 2 followers perempuan; 1 ustad/pemateri; 1 pemateri program Terang Taa-ruf; dan 1 ketua penggagas komunitas Total: 5 laki-laki, 2 perempuan
SHIFT Pemuda Hijrah	3	1 ustad; 1 follower laki-laki; dan 1 penggerak komunitas Total: 3 laki-laki
The Strangers Al Ghuroba	2	1 laki-laki dari pengurus Komuji Bandung; dan 1 perempuan pengurus Komuji Jakarta Total: 1 laki-laki, 1 perempuan
Total	24	

Grafik 1
Perbandingan Jumlah Informan Laki-laki dan Perempuan dari Komunitas Hijrah



DEFINISI DAN KONSEP

Untuk menjelaskan tipologi gerakan, setidaknya ada tiga konsep yang muncul dalam penelitian ini, yaitu konservatisme, salafisme, dan Islamisme.

Konservatisme dalam penelitian ini merujuk kepada Martin van Bruinessen (Bruinessen, 2013) dan Hasyim, Sebastian, dan Arifianto (Sebastian et al., 2020). Bruinessen mendefinisikan sikap keagamaan konservatif sebagai: *“The various currents that reject modernist, liberal or progressive re-interpretations of Islamic teachings and adhere to established doctrines and social order. Conservatives notably object to the idea of gender equality and challenges to established authority, as well as to modern hermeneutical approaches to scripture. There are conservatives among traditionalist as well as reformist Muslims (i.e., in Nahdlatul Ulama as well as Muhammadiyah), just as there are liberals and progressives in both camps.”* Dari definisi ini bisa ditangkap kecenderungan konservatif bisa dilihat dalam bentuk-bentuk penolakan terhadap interpretasi model modernis, liberal, dan progresif terhadap ajaran Islam; kepatuhan terhadap doktrin dan tatanan sosial yang mapan; menolak gagasan kesetaraan gender (*gender equality*); dan penolakan terhadap pendekatan hermenetika modern terhadap teks-teks suci keagamaan. Sikap konservatif ini bisa mengambil ruang dalam komunitas Muslim tradisional maupun reformis, seperti halnya sikap liberal dan progresif.

Sementara, (Sebastian et al., 2020) menyoroti konservatisme dalam Islam di Indonesia sebagai: *“A combination of normative and practical issues derived from Islamic texts that promote literal and exclusive compliance towards Shari’ah (Islamic moral ethics, and the adaptation of a more literal understanding of Islam within Indonesia’s political and legal structure). The opposite concept of Islamic conservatism is Islamic modernism or liberalism, which promotes a contextual and inclusive interpretation of Islam.”* Dari sorotan ini, konservatisme dalam Islam difahami sebagai kombinasi praktis dan normatif yang bersumber dari teks-teks Islam serta mempromosikan kepatuhan literal dan eksklusif terhadap syariah, berlawanan dengan interpretasi ajaran Islam yang bersifat kontekstual dan inklusif.

Terminologi salafisme merujuk kepada paham keagamaan yang Salafi menekankan pada tiga unsur utama yaitu menggunakan al-Qur'an dan Hadis secara tekstualis, ingin hidup seperti di masa Rasulullah dan mendasarkan pemahaman keagamaan seperti di masa Salafus Shalihin yaitu tiga generasi awal Islam. Sebagian menyatakan bahwa salafisme merupakan keyakinan keagamaan yang dekat dengan paham Wahabi, namun sebagian lagi menyatakan lebih kepada upaya pemurnian Islam. Kategorisasi Salafi dalam penelitian ini merujuk kepada Wiktorowicz (2006) yang mengklasifikasikan Salafi pada tiga kategori, yaitu Quietist Salafis, Salafi politis, dan Salafi jihadi; dan (Wahid, 2014) yang membagi Salafi menjadi tiga varian yaitu Salafi purist, Salafi haraki, dan Salafi jihadi.

Sementara itu, Islamisme adalah gerakan politik Islam, yang diistilahkan oleh Tibi (2012) sebagai *"religionized politics"*. Islamisme sendiri diartikan sebagai gerakan yang dianggap gagal, sebagaimana disebut oleh Roy (1996) sebagai *the failure of political Islam*. Meski demikian, tesis Roy mendapatkan kritik di antaranya dari Bassam Tibi yang mengungkapkan bahwa apa yang dianggap sebagai kegagalan Islamisme tidak serta merta membuatnya selesai. Islamisme mengambil bentuk yang berbeda. Bassam Tibi kemudian membagi Islamisme ke dalam dua bentuk yaitu Islamis institusional dan Islamis jihadis. Perbedaan di antara keduanya hanya pada cara yang gunakan untuk mewujudkan tujuannya, yaitu tanpa kekerasan dan dengan kekerasan. Selain itu, Islamis institusional bergerak dalam konteks negara, atau melakukan Islamisasi dari dalam negara. Salah satu contoh yang menurut Tibi (2012) cocok dengan karakteristik Islamis institusional adalah AKP di Turki. Selanjutnya, bentuk lain dari Islamisme adalah yang bergerak di luar negara yang dapat mengambil pendekatan kekerasan maupun tanpa kekerasan. Yang terakhir ini yang disebut memiliki pendekatan dan karakteristik *"quieties"* (Mozaffari, 2007). Satu hal yang menyamakan semua kelompok Islamis yaitu keyakinan bahwa 'Islam adalah solusi' (*al-Islam huwa al-hal*) (Muhtadi, 2009).

Menurut Tibi, menyamakan Islamisme dengan revivalisme tidaklah tepat, karena Islamisme bukan sesuatu yang baru (Tibi, 2012). Islamisme mengajak kepada kegemilangan sejarah Islam dengan mewujudkan Islamisasi politik yang melibatkan *"imagined umma"* atau yang disebut oleh Anderson sebagai *"imagined community"*

(Anderson, 2006; Tibi, 2012) dengan mengusung Islam politik sebagai tujuan.

KAJIAN LITERATURE

REINTERPRETASI HIJRAH

Dengan mencermati karakteristik tren hijrah di Indonesia sebenarnya gerakan hijrah bukanlah gerakan yang sama sekali baru. Gerakan ini merupakan perpanjangan dari revivalisme Islam yang mulai muncul ke permukaan di era Reformasi, pasca kejatuhan Orde Baru. Namun demikian, di masa-masa awal tersebut, terminologi hijrah tidak populer dan belum digunakan untuk menyebut gerakan yang berkembang seperti sekarang. Beberapa kelompok yang mempromosikan wacana serupa di antaranya adalah Darul Arqam, Hizbut Tahrir Indonesia, gerakan Tarbiyah, Jama'ah Tabligh dan salafism. Yang membuat gerakan hijrah ini berbeda dengan gerakan-gerakan terdahulu adalah pada pendekatan baru yang digunakan yang lebih menarik bagi kalangan muda, atau yang lebih populer dengan sebutan kelompok milenial, seperti penggunaan media sosial dengan tampilan dan *caption* yang lebih bergaya modern.

Agak sulit menentukan kapan istilah hijrah ini mulai digunakan untuk menyebut kembalinya seorang individu menjadi Muslim yang lebih taat. Pelacakan studi terdahulu terhadap tren gerakan hijrah kontemporer menunjukkan bahwa minat kajian terkait dengan isu ini dimulai sejak tahun 2017 (Prasanti & Indriani, 2017; Saefullah, 2017; Setiawan, 2017). Sementara itu, studi-studi tersebut juga menunjukkan bahwa kelompok-kelompok hijrah mulai bermunculan setidaknya sejak tahun 2014 (Saefullah, 2017). Studi-studi yang dilakukan sebelum tahun tersebut, tidak menyebutkan sama sekali istilah hijrah, meskipun meneliti kelompok-kelompok yang saat ini disebut dengan kelompok hijrah (Beta, 2014; Nisa, 2013).

Di saat yang sama pula, terminologi hijrah diadopsi oleh kelompok ekstrimis seperti ISIS yang mengasosiasikannya dengan gerakan jihad (Schulze & Liow, 2019; Uberman & Shay, 2016). ISIS menggunakan istilah hijrah untuk menjaring pengikut dari berbagai negara untuk berperang di Suriah. Propaganda hijrah didiseminasikan melalui

media sosial dan *newsletter (Dabiq)* yang juga dipublikasikan secara daring (Schulze & Liow, 2019). Dengan begitu, ISIS dapat dengan mudah mempengaruhi kelompok milenial yang gandrung dengan penggunaan media digital daring.

Dalam konteks Indonesia, secara historis, terminologi hijrah dipopulerkan oleh Darul Islam bersama Kartosuwiryo yang mengusulkan kebijakan hijrah dalam menghadapi penjajah Belanda. Namun demikian, usulan tersebut mendapatkan penolakan dengan konsekuensi pembatasan gerakan Partai Syarikat Islam yang dianggap kurang moderat (Bruinessen, 2013; Formichi, 2010). Pada tahun 1980an, kata hijrah kembali digunakan oleh pengikut Negara Islam Indonesia (NII). Ajaran mengenai hijrah ini terekam dengan baik pada buku yang ditulis oleh Abdul Qadir Baraja yang berjudul “Jihad dan Hijrah”. Dalam hal ini, hijrah dimaknai sebagai upaya meloloskan diri dari musuh Islam sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW. Pada praktiknya, pengikut NII mengasingkan diri ke Malaysia (Van Bruinessen, 2002).

Penggunaan istilah hijrah untuk pengasingan diri juga digunakan oleh pengikut GAM (Gerakan Aceh Merdeka). Hijrah dilakukan untuk menghindari persekusi akibat konflik. Akan tetapi, bagi mereka, hijrah ini hanya bersifat sementara, sehingga mereka akan kembali ketika keadaan sudah dianggap aman (Missbach, 2017). Inilah bentuk hijrah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, yang pada suatu masa, beliau dan pengikutnya kembali untuk menaklukkan Makkah. Definisi yang sama juga digunakan oleh pengikut MNLF (*Moro National Liberation Front*) di Filipina. Konflik antara MNLF dengan pemerintah membuat para pengikut MNLF mengasingkan diri ke luar negeri. Bagi mereka, perjalanan yang dilakukan bukanlah tujuan akhir karena kembali ke negara mereka merupakan bagian dari siklus hijrah (Abubakar, 1999).

Dari pemaparan tersebut terlihat bahwa hijrah telah dimaknai kembali oleh kelompok-kelompok yang berbeda dengan pemaknaan yang beragam. Setidaknya ada dua arah pola pemaknaan hijrah, yaitu pemaknaan politis untuk kepentingan kelompok dan pemaknaan spiritual. Pemaknaan spiritual digunakan oleh gerakan baru hijrah yang sejatinya merupakan hal yang bersifat personal, namun kemudian

menjadi gerakan kolektif yang pengaruhnya menjadi signifikan dalam tatanan sosial kemasyarakatan. Selain itu, terlihat bahwa hijrah dimaknai sesuai dengan kepentingan kelompok. Hal ini dapat menjadi kekhawatiran ketika hijrah diberi makna untuk membenarkan intoleransi ataupun kekerasan yang mengatasnamakan agama. Dari itu, pemahaman terhadap pemaknaan hijrah oleh kelompok-kelompok yang menyebut dirinya gerakan hijrah menjadi sangat penting.

HIJRAH DAN KONVERSI AGAMA

Meskipun penyebutan gerakan hijrah cenderung eksklusif terjadi di Indonesia, namun fenomena perubahan seorang Muslim menjadi sosok yang lebih religius bukanlah sesuatu yang eksklusif. Hal ini merupakan fenomena global dengan sebutan yang beragam. Misalnya, Roy (2004) yang mengkaji fenomena serupa di Inggris, menyebutnya dengan *“born-again”* Muslim dengan meminjam istilah dari *“born-again”* Christian. Roy menjelaskan bahwa *“born again”* merujuk kepada *“seseorang yang secara tiba-tiba menjadikan keyakinannya sebagai prinsip inti dari keseluruhan hidupnya”* (Roy, 2004). Istilah serupa juga digunakan oleh Amelia Blom pada studinya di Pakistan, dan Marloes Janson di Gambia (Blom, 2017; Janson, 2014). Ali Kose, yang melakukan studi di Inggris, menyebut fenomena tersebut dengan *intra-faith conversion*. Definisi istilah menurut Kose adalah *“the process whereby an individual makes a dramatically renewed commitment to their existing faith tradition, and their religious identity and conviction become altered, changed, stimulated, strengthened, energized, revived, and invigorated”* (Kose, 2012). Selanjutnya, Sophie Gilliat Ray menyebutnya dengan istilah *“rediscovering Islam”* atau menemukan kembali Islam (Gilliat-Ray, 2010).

Istilah-istilah tersebut kemudian mengerucut kepada satu istilah yang lebih umum dalam studi agama, yaitu konversi (*conversion*). Konversi sendiri oleh Rambo dibagi menjadi dua, yaitu konversi antar-agama dan konversi dalam satu tradisi agama (Rambo, 1999). Yang terakhir inilah yang merepresentasikan makna hijrah. Paloutzian et al., kemudian menyebutnya dengan *intensification*, yang berarti bentuk konversi dimana seseorang atau sekelompok orang tidak berpindah dari satu komunitas keyakinan ke yang lain, tapi menjadi

lebih taat, bergairah dan berkomitmen terhadap keyakinan yang sudah dianutnya (Paloutzian et al., 1999). Selain itu, Ulman menambahkan bahwa seseorang yang melalui konversi mengalami transformasi diri dan menjadi individu yang baru (*becoming new*) (Paloutzian et al., 1999).

Pertanyaan berikutnya adalah, apa yang mendorong seseorang untuk melakukan konversi. Beberapa di antara studi-studi tersebut di atas mengungkapkan bahwa ada beberapa hal yang memotivasi seseorang untuk melakukan konversi. Pertama yaitu karena adanya ketidakpuasan terhadap praktik keagamaan yang sebelumnya dianut, yang pada umumnya diajarkan dalam keluarga (Blom, 2017; Janson, 2014; Kose, 2012; Roy, 2004). Sebagai contoh, anak muda di Pakistan merasa bahwa jalan tasawuf yang dipilih oleh orang tua mereka bukan representasi dari pengamalan Islam yang otentik (Blom, 2017). Kemudian, kalangan muda yang merupakan generasi ketiga dari imigran Muslim di Inggris merasa bahwa pengamalan Islam orangtua mereka pun jauh dari Islam yang otentik (Roy, 2004). Kegelisahan ini menjadikan mereka mudah menerima ajaran yang mengklaim kembali kepada ajaran asal Islam. Yang kedua adalah pengalaman traumatik individu. Hal ini dapat berupa kesulitan dan pengalaman buruk psikologis yang membuat individu mencari alternatif penyelesaian dan ketenangan batin. Rekonversi dan penguatan komitmen keagamaan kemudian menjadi pilihan. Yang ketiga adalah kritik atau perlawanan terhadap hegemoni dan budaya modern yang dianggap mengusung hedonisme. Ini jugalah yang ditemukan oleh Hikmawan Saefullah dikalangan kelompok hijrah *punk* di Bandung (Saefullah, 2017).

ISLAM DI DUNIA MAYA

Kerangka lain yang juga penting dalam mengkaji gerakan hijrah kontemporer adalah Islamisasi dunia maya, mengingat gerakan ini banyak bergerak dan populer di dunia maya. Islamisasi di sosial media dilihat sebagai upaya Islamisasi yang bersifat *bottom up* atau dari bawah. Ini artinya bahwa proses Islamisasi telah bergerak dari yang bersifat legalistik menuju Islamisasi secara sosial dan kultural (Abdullah & Osman, 2018; Fealy, 2005). Perpindahan promosi kesalehan di ruang publik dari dunia nyata ke dunia maya meniscayakan jangkauan

yang lebih luas dan menembus batas tradisional termasuk otoritas keagamaan konvensional (Alfitri, 2015; Bunt, 2018; Campbell, 2007; Turner, 2007). Hal ini juga yang menjadikan konservatisme lebih mudah menyebar melalui internet (Eickelman & Anderson, 2003).

Kecenderungan konservatisme di dunia maya diungkapkan oleh beberapa penelitian terdahulu. (Abdullah & Osman, 2018) menunjukkan bahwa pasca kejatuhan Orde Baru, Islamisasi Indonesia lewat media mengambil bentuk yang sangat beragam. Tawaran akan ajaran konservatif adalah salah satunya. Artinya bahwa segala jenis ekspresi keagamaan menjadi cair dan tidak ada yang dominan. Namun demikian, temuan penelitian PPIM mengatakan lain. Narasi keislaman yang mendominasi dunia maya di Indonesia saat ini adalah narasi konservatif (PPIM, 2020).

Sebagaimana dijelaskan di atas, dominasi narasi konservatif bisa jadi disebabkan oleh fragmentasi otoritas keagamaan di media baru ini (Eickelman & Anderson, 2003). Sosok tokoh menjadi sesuatu yang tidak lagi dianggap penting oleh penerima pesan. Jika, misalnya, pada tradisi NU dan Muhammadiyah, tokoh yang memiliki otoritas keagamaan adalah mereka yang memiliki pengetahuan keislaman yang mumpuni yang diperoleh lewat pendidikan keislaman yang dalam. Di media sosial, hal ini tidak lagi menjadi penting. Penjelajah dunia maya merasa cukup dengan informasi yang didapat tanpa melihat siapa penyampai pesannya.

Selain itu, media sosial telah melahirkan ruang publik baru dimana norma dan nilai keagamaan dapat berkembang. Dayana Lengauer menyebut bahwa ruang publik dalam media sosial selanjutnya menguatkan ikatan sosial masyarakat Muslim (Lengauer, 2018). Lengauer menjelaskan bahwa konsep '*imagined community*' yang diajukan oleh (Anderson, 2006) menjadi lebih nyata dengan interaksi yang lebih intim melalui media sosial. Ini pula lah memungkinkan terbentuknya komunitas yang akrab yang menembus batas jarak dan ruang.

KONSERVATISME DAN ISU GENDER

Dalam penelitian ini, isu gender dilihat dalam kaitannya dengan konservatisme keagamaan. Pada awalnya, konservatisme dalam isu gender hanya berhubungan dengan politik, yaitu terkait dengan keterlibatan perempuan dalam pemilihan umum. Namun pada perkembangannya, sikap konservatif dalam memandang isu gender juga muncul di kalangan konservatifme agama. Fahaman keberagaman konservatif cenderung *resistant* terhadap isu-isu gender, karena itu kalangan konservatif seringkali dilabelkan sebagai anti-gender. Sikap anti gender ini nampak dalam upaya gerakan konservatif agama menentang keputusan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Kairo (1994) dan Beijing (1995) (lihat Kourou, 2020).

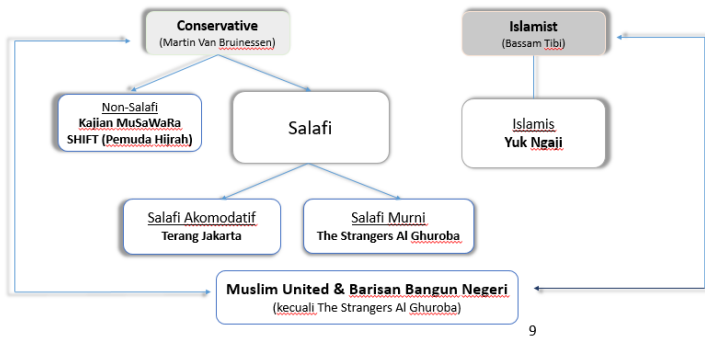
Sikap anti gender kelompok konservatif ini menurut Rosie Campbell dan Silvia Erzeel dalam (Celis & Childs, 2012) dianut oleh berbagai aktor politik dan agama sayap kanan, populis, dan tradisional. Terkait isu gender, kalangan konservatif cenderung menempatkan perempuan di ruang domestik dan membatasi akses perempuan di ruang publik karena *Motherhood* merupakan ideologi utama yang ditanamkan pada pengikutnya. Pandangan ini didukung oleh penelitian Ahmad dan Sen (2018) yang menemukan bahwa perempuan yang tinggal dalam keluarga Muslim konservatif di Bangladesh cenderung tidak memiliki pekerjaan formal yang dapat meningkatkan kesejahteraan ekonomi karena rendahnya motivasi dan peluang perempuan untuk bekerja di ruang publik.

Kalangan konservatif lebih menekankan bahwa adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan itu untuk saling melengkapi dibandingkan memperjuangkan isu kesetaraan (Campbell dan Erzeel dalam (Celis & Childs, 2012). Kesamaan cara pandang oleh kelompok agama konservatif merupakan reproduksi pemikiran karena adanya habitus dan praktek sosial yang diadopsi oleh para tokoh agama dengan merujuk pada kehidupan masa Salafus Sholeh. Keduanya merupakan konsep yang diajukan oleh (Bourdieu, 1977).

TEMUAN

Temuan I. Penelitian ini menemukan dua tipologi gerakan hijrah di Indonesia, yaitu konservatif dan Islamis. Kategori konservatif kemudian dibagi menjadi dua: Salafi dan non-Salafi. Kesemua komunitas, kecuali the Strangers Al Ghuroba, kemudian menyatu dalam Muslim United dan Barisan Bangun Negeri. Tipologi dan spektrum komunitas hijrah digali melalui respon dan pandangan terhadap isu-isu seperti kebangsaan, toleransi, dan gender.

Gambar 2
Temuan I: Tipologi dan Spektrum Gerakan



Untuk memudahkan pembacaan tipologi, data temuan lapangan dipaparkan per komunitas dan tidak tematis. Hal ini dilakukan untuk juga menunjukkan perbedaan dan keunikan setiap komunitas.

1. The Stangers Al Ghuroba

The Strangers Al Ghuroba yang dapat dikategorikan sebagai Salafi murni dan qualities merujuk kepada kategorisasi Salafi oleh Din Wahid (2012) dan Quintan Wiktorowitz (2006). Ini juga berarti komunitas ini apolitis. Dalam memahami hijrah, menurut komunitas The Strangers Al Ghuroba, orang yang berhijrah berarti menjadi individu yang baru dengan meninggalkan kehidupan masa lalu. Salah satu contoh yang menonjol dari komunitas ini adalah tentang pengharaman musik, seorang musisi harus meninggalkan profesinya, karena musik dianggap sebagai sesuatu yang dekat dengan kemaksiatan. Selain itu, bagi komunitas ini perubahan penampilan sangat penting. Meskipun salah satu tokohnya mengatakan tidak, namun terlihat dalam unggahannya bahwa

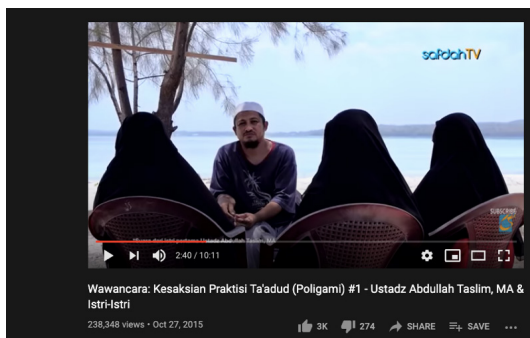
komunitas ini mengajak laki-laki untuk memotong celananya untuk meninggalkan isbal dan perempuan untuk mengganti kerudungnya ke yang lebih besar dan memakai cadar.

Gambar 3
Instagram The Strangers Al Ghuroba
Promosi Kegiatan Jasa Penjahitan Celana Gratis



Kecenderungan pandangan Salafi yang sangat konservatif juga terlihat dalam pandangannya terhadap isu-isu perempuan, seperti dukungan terhadap poligami, pembatasan mobilitas perempuan di ruang publik, dan kewajiban menggunakan cadar atau niqab. Dalam pemahaman komunitas ini, laki-laki menjadi satu-satunya pencari nafkah dalam rumah tangga. Perempuan bekerja dilihat sebagai pelanggaran terhadap hak perempuan dalam rumah tangga.

Gambar 4
YouTube SafdahTV, Ustad Abdullah At-Taslim dengan Ketiga Istrinya



Suami menjadi satu-satunya pemimpin dalam rumah tangga serta, dan istri berkewajiban untuk menuruti segala perintah suami selama itu tidak keluar dari kaidah ajaran Islam. Dalam hal kepemimpinan perempuan, *The Stranger Al Ghuroba* mencontohkan bagaimana Khadijah RA sebagai pebisnis kembali kepada kewajibannya melayani Rasulullah sebagai pemimpin dalam rumah tangga.

Kecenderungan interpretasi yang ketat juga terlihat pada pembahasan tentang ekonomi syariah. Di antara isu yang dibahas adalah penolakan terhadap Fatwa No 57 DSN MUI 5/2007 tentang Letter of Credit (LC) melalui akad kafalah yang dianggap tidak sesuai dengan syariat Islam; pelarangan penjualan rokok yang dianggap haram; pelarangan penjualan pakaian yang tidak menutup aurat; dan pelarangan segala profesi yang mengandung riba, seperti penarik pajak.

Dalam isu-isu seperti nasionalisme, komitmen kebangsaan dan penentangan terhadap kekerasan dan terorisme, tokoh-tokoh komunitas ini sangat terbuka. Terkait dengan Pancasila, misalnya, Ustad Subhan Bawazier menegaskan tentang cinta tanah air dan dukungan terhadap Pancasila. Tokoh-tokoh komunitas ini juga menolak kekerasan termasuk juga aksi terorisme. “Teroris adalah seseorang yang mengganggu keamanan yang mengacau di tengah-tengah orang yang aman. Islam sangat menjaga keamanan.” (Ruzika Tv, “Teroris itu Adalah” – Ustad Ahmad Zainuddin, 4 Maret 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=N49RcYN8qx8&t=341s>).

2. Terang Jakarta

Komunitas Terang Jakarta termasuk komunitas yang cukup berbeda dengan sejumlah komunitas yang dikaji dalam riset ini. Di satu sisi, komunitas ini dapat dikategorikan sebagai komunitas Salafi dengan penggunaan literatur keislaman yang merujuk kepada kitab-kitab Salafi dan penggunaan sumber Islam yang sangat literal. Terlihat dari isi ceramah ustad dan ustadzahnya yang cenderung menekankan pada dalil yang tekstual tanpa didasarkan pada pandangan penafsir tertentu. Sejumlah kitab karya para ulama yang dekat dengan Salafi/Wahabi digunakan

sebagai referensi kajian seperti Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab (Kitab al-Tauhid) dan Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (al-Qaul al-Mufid 'al Kitab al-Tauhid), termasuk kitab-kitab yang ditulis ulama lainnya seperti Tafsir Ibn Katsir, Tafsir Ath-Thabari/Tafsir Jami'ul Bayan fit Tafsiril Qur'an karya Ibnu Jarir Ath-Thabari (Tafsir bil Ma'tsur), Hadits al-Arba'in An-Nabawiyah Imam Nawawi dan lainnya.

“Kita mengambil kitab yang ringan. Tafsir Ibnu Katsir, Ath-Thobari. Fiqh yang Empat Mazhab. Hadits-nya juga yang ringan, Arbainnabawi. Tauhidnya, kitab Syaikh Muhammad Abdul Wahhab (Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab, pen.). Ada juga Syaikh Utsaimin (pen.)” (Ustad Taufiq al-Miftah, 27 Oktober 2020)

Namun di sisi lain, komunitas Terang Jakarta sangat terbuka dan akomodatif terhadap isu-isu modern. Karakteristik Terang Jakarta tidak terakomodasi oleh kategorisasi yang diajukan baik oleh Wictorowitz (2006) maupun Wahid (2012). Untuk itu, penelitian ini menyebut Terang Jakarta sebagai Salafi akomodatif, yang merujuk kepada komunitas yang di satu sisi berpegang kepada pemahaman salafisme, namun di sisi lain sangat terbuka terhadap nilai-nilai modern. Komunitas Terang Jakarta yang juga Salafi menunjukkan karakteristik yang akomodatif dalam perjalanan seseorang berhijrah. Menjadi religius, bagi komunitas ini, bukan berarti harus meninggalkan sama sekali hal yang bersifat duniawi. Tokoh-tokoh di komunitas Terang Jakarta menunjukkan style yang terlihat sangat trendi.

Gambar 5

Ustad Abu Fida dalam Kegiatan Komunitas Terang Jakarta yang Bertemakan “How to Deal with All the Injustice and Inequality of the World as A Muslim”



Terkait dengan isu perempuan, komunitas Terang Jakarta menunjukkan keterbukaan di satu sisi, namun tertutup dalam beberapa hal. Keterbukaan terlihat pada keterlibatan perempuan dalam aktifitas-aktifitas komunitas. Tokoh perempuan atau ustadzah dapat mengisi kajian-kajian baik untuk jama'ah perempuan maupun laki-laki.

Gambar 6
Abi dan Ummi Makki dalam Kegiatan Kajian Akbar Komunitas Terang Jakarta yang Bertemakan “Habis Hijrah Trus Ngapain”



Akan tetapi, Selain itu, ayat Quran yang mengatakan “*ar-rijālu qawwāmuna ‘alan-nisā’i*” (QS. Annisa: 34) diinterpretasikan bahwa laki-laki merupakan pelindung dan pengayom bagi perempuan. Kata ‘*ar-rijal*’ masih dimaknai laki-laki dalam arti seksual dan menempatkan perempuan dalam stereotype jenis kelamin yang lemah dan butuh mendapat perlindungan dan pengayoman. Perempuan diberi ruang untuk dapat beraktifitas dan bekerja di luar rumah meskipun dengan syarat ketika suami tidak mampu memenuhi kebutuhan keluarga. Selanjutnya, poligami dilihat sebagai bagian dari syariat, dan boleh dilakukan dengan syarat-syarat ketat. Dari sini terlihat bahwa terkait dengan isu perempuan, komunitas Terang Jakarta keluar dari kecenderungan bias yang umumnya terjadi di kalangan konservatif. Itu artinya, isu gender masih dilihat dalam relasi yang tidak setara, kecuali peran perempuan sebagai ustadzah. Meskipun komunitas ini masuk ke dalam kategori Salafi, namun sikap akomodatif juga terlihat dalam pembolehan musik, yang juga dilihat sebagai alat untuk berdakwah. Bahkan film-film juga dikreasi ulang tokoh maupun

judulnya sebagai bagian dari alat dakwah. Ini misalnya terlihat dari penuturan Kang Shani (Budhi Priyadarshani):

“Misalnya, soal musik. Saya masih suka dengar dan suka jadikan materi dakwah di sosmed atau untuk materi di kelas. Kalau bioskop, misalnya film-film yang disenangi anak-anak sekarang. Saya buat LOVEANGERS terinspirasi dari film Avengers. Kami membuat dakwah agar tidak sendirian, kita tiru *superhero* yang saling kerjasama.” (Wawancara Kang Shani/Budhi Priyadarshani, 22 Oktober 2020)

Keterbukaan juga terlihat pada pandangan tentang isu-isu yang berhubungan dengan toleransi, interaksi dengan orang yang berbeda baik dalam hal madzhab maupun agama, kebangsaan, dan penolakan tegas terhadap kekerasan dan juga aksi terorisme. Ini misalnya disampaikan Ustad Abu Fida dalam salahsatu sesi kajiannya:

“Kita tidak boleh membahayakan diri sendiri. Apalagi bom bunuh diri, bunuh diri itu tidak boleh. Pada saat kita mendapati suiced boomer, itu bukan Islam karena Islam tidak mengajarkan hal itu. Karena ada hadis ini [Laa Dhororu wa la dhiroor] yang menjadi pijakan kuat bahwa kita tidak boleh membahayakan diri sendiri. Tidak boleh. Kalau misalkan bom bunuh diri itukan jelas-jelas kita sudah tahu bahwa kita akan mati. Membahayakan diri sendiri dan ini bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam (Terang Jakarta, “How to Deal with All The Injustice and Inequality of The World as A Muslim” - Ustad Abu Fida, 19 Juni 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=d8sxxg2yJeF4&t=4656s>)

3. SHIFT atau Pemuda Hijrah

Dari pembahasan berbagai isu keagamaan di media sosial, komunitas SHIFT atau Pemuda Hijrah dapat dikategorikan sebagai konservatif. Penggunaan sumber-sumber keislaman seperti Al-Quran dan Hadits dimaknai secara tekstual tanpa penafsiran dan tanpa rujukan dari ulama-ulama terdahulu. Seperti halnya dalam menetapkan haramnya berpacaran, Ustad Hanan Attaki tidak mengutip penafsiran atau pendapat para ulama sebelumnya,

dalam ceramahnya ia mengatakan “Makanya saya sering nanya, lebih mending mana nih? dekat sama orangnya, atau lebih dekat sama pemilik hatinya. kalau dekat sama pemilik hatinya, berarti kadang kita harus menjauhi dulu itu cewek. Cara ngejauhinnya? Putusin”. Atau, misalkan dalam memahami Q.S Al-Ahzab ayat 59, yang menjadikan dasar kewajiban berjilbab bagi wanita, tanpa mengutip pendapat para ulama terdahulu. Namun demikian, apa yang disampaikan cenderung menghindari persoalan *furuiyyah* atau yang menimbulkan perdebatan. Selain itu, gerakan hijrah ini juga mendukung perkawinan anak, perjodohan, mendorong agar perempuan mengajukan mahar sekecil mungkin kepada calon pasangannya dan mengajarkan etika berjalan bagi perempuan di belakang laki-laki dan menekan perempuan yang ideal sebagaimana secara literal dituliskan dalam hadis-hadis.

Eksklusivitas juga terlihat dalam hal keterlibatan perempuan dalam komunitas. Meskipun perempuan mendapatkan kesempatan untuk menjadi narasumber dalam kegiatan komunitas, namun keterlibatannya hanya terbatas untuk *audiens* perempuan dan isu-isu terkait dengan perempuan.

Gambar 7

Poster Kegiatan Komunitas SHIFT Pemuda Hijrah yang Melibatkan Peran Perempuan dan Isu-Isu Anak Muda



Selain hal tersebut, komunitas SHIFT menunjukkan pandangan yang terbuka. Misalnya, komunitas tidak mengharuskan pengikutnya untuk berubah secara penuh sekaligus dan meninggalkan kehidupan masa lalu, termasuk hobi. Komunitas SHIFT justru menjadikan hobi followersnya sebagai kekuatan untuk menarik *follower*. Skateboard, parkour, dan lainnya menjadi

acara yang sering diselenggarakan dan diintegrasikan dengan aktifitas dakwah.

Keterbukaan juga terlihat pada pandangan terkait isu nasionalisme; hubungan dengan kelompok lain termasuk juga non-Muslim; dan juga sikap anti terhadap kekerasan. Meski demikian, kepemimpinan non Muslim bukanlah sesuatu yang dapat diterima karena bertentangan dengan ajaran yang diyakini. Meskipun hasil wawancara menunjukkan adanya keyakinan bahwa khilafah menjadi salah satu bagian dari syariat, namun keyakinan ini hanya sebatas wacana tanpa ada keinginan untuk mewujudkan. Tidak ada satupun dari konten sosial media komunitas yang membahas tentang ini.

4. Kajian Musawarah

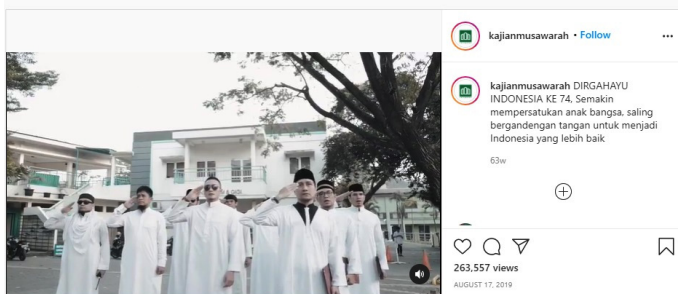
Meskipun mengajak pengikutnya untuk menjadi religius, namun Kajian Musawarah tidak mengharuskan mereka meninggalkan apa yang sudah dilakukan di masa lalu. Misalnya, pengikut-pengikut Kajian Musawarah yang kebanyakannya artis masih mengerjakan aktivitas di dunia hiburan seperti menjadi pembawa acara, bermain sinetron dengan lawan main mahram (suami/istri sendiri), menjadi bintang iklan, dan menjadi *brand ambassador* produk halal. Meskipun permisif dalam beberapa aktivitas, mereka didorong untuk meninggalkan pekerjaan-pekerjaan yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam, misalnya menjadi *host* acara gosip/*infotainment* ataupun bermain film dan sinetron yang membuat mereka *berikhtilat* (bercampur antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim).

Pemahaman konservatif terlihat juga pada isu gender, terutama pada pemahaman perempuan sebaiknya di rumah dari pada bekerja di ruang publik. Di bidang ekonomi, komunitas ini berpandangan bahwa dalam berdagang sebagai kegiatan ekonomi harus sesuai dengan syariat dan menghindari segala bentuk riba.

Keterbukaan terlihat sangat jelas pada isu nasionalisme. Komunitas ini menunjukkan branding nasionalis agamis dengan unggahan yang memperlihatkan tokoh-tokohnya melakukan hormat bendera

dengan memakai gamis sebagai simbol relijiusitas. Hal lain yang ditunjukkan dengan jelas juga tentang perlunya menghargai perbedaan termasuk dalam hal politik.

Gambar 8
Para Tokoh Komunitas Musawah
dalam Peringatan Hari Kemerdekaan Indonesia Ke-74



Komunitas ini menjadikan Ustad Adi Hidayat dan Ustad Abdul Somad sebagai narasumber dalam kajian-kajian. Pada isu politik Islam atau *khilafah*, Ustad Adi Hidayat mengisyaratkan bahwa khilafah tidak diperlukan karena nilai-nilai kebaikan Islam sudah dapat diterapkan dalam sistem yang ada. Hal ini menunjukkan bahwa Ustad Adi Hidayat menyetujui bahwa sistem demokrasi Indonesia dengan ideologi Pancasila yang dianut sudah sejalan dengan Islam. Selain itu, ada juga pernyataan beliau yang secara tegas menolak ekstrimisme dan kekerasan, misalnya beliau mengatakan bahwa bom bunuh diri dengan dalih jihad di Jalan Thamrin bukanlah Islam, melainkan ajaran yang menyesatkan.

Gambar 9
Ustad Adi Hidayat dalam Kegiatan Kajian Musawah



Dalam hal yang berhubungan dengan relasi dengan non-Muslim dan muamalah, Ustad Adi Hidayat dan Ustad Abdul Somad sama-sama sepakat bahwa seorang Muslim harus tetap berbuat baik kepada non Muslim. Seorang Muslim harus menunjukkan keutamaan akhlah sebagaimana yang dicontohkan Nabi. Namun, penolakan terjadi ketika berhubungan dengan pemilihan pemimpin dari kalangan non-Muslim. Hal ini didasarkan kepada dalil-dalil dalam Quran yang mengisyaratkan pelarangan pemilihan pemimpin dari kalangan non-Muslim.

Dengan demikian, komunitas hijrah ini dikelompokkan dalam tipologi konservatif non- Salafi. Konservatif karena mereka tidak menerima penafsiran liberal dan modernis, khususnya dalam isu perempuan yang disebutkan lebih baik di rumah serta penolakan terhadap pemimpin non-Muslim. Lalu, komunitas ini disebut non-Salafi karena mereka tidak mengidentifikasi dirinya sebagai kelompok Salafi dan tidak ada kesesuaian ciri-ciri Salafi dengan komunitas ini.

5. Yuk Ngaji

Komunitas Yuk Ngaji dapat dikategorikan sebagai komunitas Islamis. Kecenderungan kepada Islamisme terlihat dari pandangan komunitas ini terhadap *khilafah* sebagai satu-satunya sistem politik yang sesuai dengan ajaran Islam. Isu *khilafah* ini dibahas dalam beberapa unggahan termasuk dalam konteks pembahasan hijrah. Felix Siauw menjelaskan bahwa ada tiga hal yang dapat mendukung istiqomah dalam berhijrah, yaitu akidah, ukhuwah, dan syariah. Akidah menjadi alasan dan dasar bagi seseorang ketika memutuskan untuk berhijrah. Dengan kata lain, akidah menjadi jawaban dari pertanyaan “mengapa berhijrah?” Berikutnya adalah ukhuwah. Ukhuwah juga dimaknai sebagai lingkungan yang mendukung. Dengan ukhuwah, hijrah dilakukan secara bersama-sama (berjama’ah). Sehingga setiap individu merasa bahwa ada yang kebersamai dalam perjalanan hijrah. Yang ketiga adalah syariah. Syariah dimaknai sebagai sistem atau negara yang mewujudkan terciptanya lingkungan yang mendukung dalam berhijrah. Negara memiliki kekuatan untuk melarang

dan menghapuskan kemunkaran. Dengan adanya syariat akan adapula larangan untuk berbuat maksiat. Selanjutnya, menurut Felix, aturan-aturan itu pula yang menyemangati individu untuk berhijrah.

Dijelaskan oleh Felix Siauw: *“Sistem kepemimpinan yang amanah adalah khilafah. Ketika kita menuduh bahwa Islam tidak punya sistem kepemimpinan yang khas, bahwa Rasul tidak menurunkan sistem kepemimpinan yang khas sama saja dengan menuduh Allah tidak menurunkan Islam yang sempurna.”* Menyimak beberapa unggahan video, terlihat bahwa sumber-sumber keislaman dimaknai dengan sangat literal tanpa penafsiran, kecuali dalam beberapa hal, seperti tentang kebolehan musik. Selain itu beberapa referensi yang digunakan merujuk kepada karya tokoh HTI seperti karya Hafidz Abdurrahman yang berjudul *“Islam, Politik, dan Spiritual”* yang kemudian disarikan menjadi buku *“Islam Rahmatan lil Alamin”* ditulis oleh Felix Siauw. Buku ini menjadi bahan kajian pada konten Youtube Yuk Ngaji.

Berkaitan dengan isu perempuan, komunitas ini membuka kesempatan bagi perempuan untuk terlibat dalam aktifitas-aktifitas komunitas. Namun ada kecenderungan bahwa keterlibatan perempuan dalam aktifitas publik hanya untuk *audiens* perempuan dan membahas isu-isu perempuan. Dalam relasi rumah tangga, dijelaskan dalam salah satu unggahan bahwa istri adalah sahabat bagi suami dalam rumah tangga. Meski demikian, laki-laki tetaplah pemimpin. Selain itu, ada juga pembahasan yang menjelaskan bahwa perempuan perlu dilindungi karena perempuan menjadi target bagi musuh-musuh Islam yang merusak Islam melalui budaya dan lainnya. Berikut kutipan dari paparan Felix Siauw dalam sebuah video Youtube: *“Dunia berubah dan dinominasi wanita. Sifat wanita mendominasi dunia. Laki-laki logis, wanita emosional. Sekarang kita melihat dunia menjadi emosional. Zaman dulu orang mempromosikan feature. Sekarang orang mempromosikan experience. Laki-laki bisa membuat status yang emosional, yang tidak mungkin dilakukan oleh laki-laki zaman dahulu. Karena itu perempuan menjadi penting. Orang-orang yang tidak suka akan Islam memanfaatkan hal ini, dengan menguasai wanita. Mereka merusak wanita dengan food, fun, dan*

fashion. Ketika wanita sudah rusak, anak-anaknya rusak, kemudian suaminya menjadi rusak.”

Gambar 10
Keterlibatan Perempuan Dalam Beberapa Poster Kegiatan Komunitas Yuk Ngaji



Keterbukaan komunitas Yuk Ngaji terlihat dari respon terhadap isu-isu seperti perbedaan baik antaragama maupun dalam satu agama, dan juga penggunaan unsur-unsur modern. Secara tegas komunitas ini menolak kekerasan yang mengatasnamakan agama. Hanya hal-hal yang dianggap menyangkut akidah, seperti pengucapan selamat natal dan pemilihan pemimpin non-Muslim, menjadi hal yang diyakini tidak sesuai dengan ajaran Islam.

TEMUAN 2: STRATEGI PENYEBARAN IDE

Berikutnya, dengan menjelaskan strategi penyebaran ide komunitas hijrah, penelitian ini juga menjawab pertanyaan bagaimana narasi konservatif dapat berkembang dan mendominasi di dunia maya. Hal ini dapat dikatakan bahwa komunitas hijrah unggul dalam memanfaatkan sosial media untuk menjaring pengikut dari kalangan muda. Penggunaan media sosial selanjutnya didukung oleh beberapa strategi. Berikut ini beberapa strategi yang tergal dari lima komunitas hijrah. Strategi-strategi ini tidak semua diimplementasikan oleh setiap komunitas, namun kurang lebih inilah yang membuat komunitas hijrah menjadi populer dan diminati.

1. Tampilan tokoh dan ustad yang cenderung trendi, kasual, dan tidak konvensional ketika menyampaikan pesan-pesan agama. Misalnya, *hoodie*, kemeja flanel, kupluk, kaos oblong lebih

menjadi pilihan daripada baju koko, gamis, atau peci. Strategi ini dipilih di antaranya untuk menghilangkan kesenjangan sosial antara ustad dengan jamaah; dan juga menjadikan mereka lebih dekat dengan jamaah yang umumnya adalah dari kalangan muda milenial.

2. Pemilihan tempat pengajian yang tidak umum, seperti di *ballroom* hotel, lapangan futsal, arena skateboard, *café*, dan lain-lain.
3. Desain kajian keagamaan seperti training motivasi, dengan cara interaktif, penggunaan teknologi digital dan aktifitas *ice breaking* yang menarik partisipan.
4. Penggunaan bahasa Inggris untuk menyebut judul-judul kajian.
5. Pembentukan kelompok-kelompok kecil *halaqah* dari partisipan kegiatan *offline* untuk menjadikan komunitas solid dalam menjaga keteguhan hijrah.
6. Pemanfaat momen-momen yang populer dikalangan milenial dan dikontektualisasikan dengan kajian keislaman, seperti perayaan hari Valentine.
7. Yuk Ngaji seringkali menggunakan tokoh pihak ketiga (*third party figure*) dalam unggahan di media sosial Instagram. Tokoh-tokoh yang digunakan adalah yang disukai anak-anak muda seperti idola K-Pop dan *anime*.
8. Penggunaan grup daring seperti Whatsapp dan Telegram untuk menyampaikan materi dan promosi kegiatan.
9. Penggunaan aktifitas sosial non-keagamaan untuk menyampaikan pesan keagamaan, seperti kegiatan olah raga (futsal, *skateboard*, dan bersepeda), konvoi motor, termasuk juga *nongkrong*.
10. Pengembangan aplikasi Android, seperti Fast Habit dan SKY yang dibuat oleh komunitas Yuk Ngaji.
11. Pemanfaatan *public figure* atau selebriti dalam promosi kegiatan komunitas. Hal ini dilakukan oleh Pemuda Hijrah, Yuk Ngaji, Terang Jakarta, maupun Kajian Musawarah.

12. *Endorsement* produk-produk bernuansa Islami dilakukan oleh kelompok Kajian Musawarah yang anggotanya kebanyakan selebriti yang sudah sangat dikenal publik.
13. Pertukaran tokoh dan ustad oleh komunitas hijrah, serta penguatan gerakan melalui kesatuan organisasi Muslim United dan Barisan Bangun Negeri.
14. Dalam mengambil tema topik kajian, umumnya komunitas hijrah menghindari hal-hal yang bersifat *furu'iyah*.
15. Komunitas hijrah melakukan pertukaran tokoh dan ustad. Dari sini terlihat bahwa komunitas hijrah berupaya menjadi komunitas yang cair.
16. Selain kegiatan online, komunitas hijrah memiliki kegiatan *offline*.
17. Menggunakan unsur-unsur *pop culture* untuk menarik minat kalangan anak muda.

DISKUSI

Dengan fragmentasi otoritas keagamaan di dunia maya, sebagaimana dijelaskan oleh penelitian-penelitian terdahulu (Alfitri, 2015; Bunt, 2018; Campbell, 2007; Turner, 2007), strategi tersebut di atas menjadikan komunitas hijrah menjadi lebih populer daripada komunitas Muslim *mainstream* yang cenderung menjaga otoritas keagamaan yang mapan. Cara dakwah yang keluar dari cara-cara konvensional termasuk dalam penampilan para tokohnya, membuat apa yang disampaikan lebih mudah diterima oleh pengikut-pengikutnya. Komunitas hijrah berkontribusi dalam memberikan “*environment*” dalam penguatan komitmen seseorang terhadap agamanya, yang dalam hal ini adalah Islam, terutama bagi kelompok muda.

Terkait dengan kecenderungan konservatisme komunitas hijrah, pemahaman konservatif lebih banyak menyentuh isu-isu perempuan dari pada isu lain seperti politik, kebangsaan, ataupun hubungan sosial dengan non-Muslim. Kecenderung ini umum ditemukan pada fenomena konservatisme dimanapun (Kouru, 2020; Karen & Childs, 2004), termasuk di Indonesia (Beta, 2019). Fenomena ini dapat

dilihat sebagai fenomena gerakan hijrah di Indonesia secara umum nampaknya memiliki ideologi konservatif dan mereka mereproduksi cara-cara pandang konservatif terkait gender. Bila dilihat reproduksi yang mereka lakukan terjadi karena adanya *'habitus'* yang mempengaruhi cara pandang aktor atau tokoh-tokoh agama, sehingga mereka melakukan 'praktik-praktik sosial' (keagamaan) yang merujuk pada masa Salafus Sholeh (Bourdieu, 1977).

Konservatisme yang mengarah kepada Islamisme terlihat hanya pada satu komunitas. Bagi komunitas lain, meskipun meyakini *khilafah* adalah bagian dari ajaran Islam, namun ide tersebut masih dalam batas wacana. Dengan cairnya satu komunitas dengan komunitas lain, bukan tidak mungkin terjadi pertukaran ide yang mungkin saja mengarah pada penyatuan ide yang terkait dengan perwujudan politik Islam berbasis *khilafah* ataupun eksklusifisme Islam. Penelitian ini memperkuat teori habitus Bourdieu (1977) dalam hal reproduksi pemahaman keagamaan yang akomodatif dalam berbagai isu termasuk isu kebangsaan dan juga perempuan. Selain itu, penelitian ini juga selaras dengan temuan PPIM (2020) tentang dominasi konservatisme di dunia maya.

KESIMPULAN

1. Ada dua tipologi komunitas hijrah kontemporer di Indonesia, yaitu konservatif dan Islamis. Kelompok konservatif terdiri dari Salafi dan Non-Salafi. Selanjutnya, komunitas Salafi menunjukkan karakteristik Salafi murni dan Salafi akomodatif. Terminologi Salafi akomodatif digunakan dalam penelitian ini untuk menyebut komunitas Salafi yang menunjukkan sikap akomodatif terhadap nilai-nilai modern. Karakteristik ini tidak terakomodasi oleh penelitian-penelitian terdahulu tentang Salafisme.
2. Tipologi tersebut didasarkan kepada kajian mendalam terhadap respon komunitas terhadap isu seperti kebangsaan, toleransi, dan gender. Konservatisme yang ditunjukkan oleh kelima komunitas hijrah sangat beragam, sehingga tidak bisa disamakan antara satu komunitas dengan komunitas lain.

3. Komunitas hijrah dapat dikatakan berhasil dalam menjaring pengikut dari kalangan muda milenial dari beragam kelas sosial. Hal ini karena kemampuan komunitas untuk menggunakan cara-cara dakwah non-konvensional dengan memaksimalkan penggunaan media sosial, cara komunikasi ala anak muda, dan kemampuan mengikuti dan merespon tren (gaya hidup dan isu) yang berkembang.

REKOMENDASI

Bertolak dari temuan tersebut, beberapa rekomendasi yang diajukan oleh penelitian ini adalah:

1. Mendorong Kementerian Agama RI untuk memaksimalkan potensi jaringan penyuluh agama dan da'i-da'i muda lokal dengan memberikan bekal cara dakwah yang menyasar generasi muda dengan mempromosikan nilai-nilai moderasi beragama; dan memperluas fungsi penyuluh untuk membina tidak hanya komunitas luring, menjadi komunitas daring.
2. Meningkatkan peran Kementerian Agama RI dalam memfasilitasi ruang pertemuan antara Kementerian, **komunitas hijrah**, MUI, organisasi Islam mainstream (seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama), dan kelompok intra agama, untuk membangun kesepahaman agar tercipta kehidupan yang harmonis di tengah heterogenitas pemahaman keberagamaan.
3. Mendorong Kementerian Agama RI, dalam hal ini Bimas Islam untuk menyiapkan modul atau panduan umum untuk para da'i muda yang menyuarakan keislaman dan keindonesian yang berbasis pada nilai-nilai moderat dengan metode partisipatoris dan responsive terhadap perkembangan dunia digital.
4. Mendorong peran masyarakat sipil yang digawangi organisasi kemasyarakatan seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, al-Washliyah, Mathla'ul Anwar, Nahdlatul Wathan dan lain-lain perlu mengimbangi narasi keagamaan

yang moderat di ruang publik dengan mempertimbangkan spirit anak muda.

5. Mengaktifkan kembali gender *focal point* di Kementerian Agama dalam pendampingan dan evaluasi kegiatan agar isu gender menjadi perhatian dalam berbagai program.
6. Meningkatkan sinergi antara Kementerian Agama dengan Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak dalam memperkuat sensitifitas gender bagi para pengambil dan pelaksana kebijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, N., & Osman, M. N. (2018). Islamisation in the Indonesian media spaces new sites for a conservative push. *Journal of Religious and Political Practice*, 4(3), 214–232.
- Abubakar, C. A. (1999). MNLF Hijrah: 1974–1996. *Asian and Pacific Migration Journal*, 8(1–2), 209–221. <https://doi.org/10.1177/011719689900800112>
- Alfitri. (2015). Whose Authority? Contesting and Negotiating the Idea of a Legitimate Interpretation of Islamic Law in Indonesia. *Asian Journal of Comparative Law*, 10(2), 191–212. <https://doi.org/10.1017/asjcl.2016.1>
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso books.
- Beta, A. R. (2014). Hijabers: How young urban muslim women redefine themselves in Indonesia. *International Communication Gazette*, 76(4–5), 377–389.
- Blom, A. (2017). Emotions and the micro-foundations of religious activism: The bitter-sweet experiences of ‘born-again’ Muslims in Pakistan. *The Indian Economic & Social History Review*, 54(1), 123–145. <https://doi.org/10.1177/0019464616683473>
- Bourdieu, P. (1977). *Structures and the habitus*.
- Bruinessen, M. van. (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “conservative Turn.”* Institute of Southeast Asian Studies.

- Bunt, G. R. (2018). *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. UNC Press Books.
- Campbell, H. (2007). Who's got the power? Religious authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), 1043–1062.
- Celis, K., & Childs, S. (2012). The substantive representation of women: What to do with conservative claims? *Political Studies*, 60(1), 213–225.
- DIY-Islamism: The Hijrah Phenomenon in Indonesia*. (n.d.). ISEAS-Yusof Ishak Institute. Retrieved July 20, 2020, from /mec-events/diy-islamism-the-hijrah-phenomenon-in-indonesia/
- Eickelman, D. F., & Anderson, J. W. (2003). *New media in the Muslim world: The emerging public sphere*. Indiana University Press.
- Fealy, G. (2005). 8 Islamisation and politics in Southeast Asia. *Islam in World Politics*, 152.
- Formichi, C. (2010). Pan-Islam and Religious Nationalism: The Case of Kartosuwiryo and Negara Islam Indonesia. *Indonesia*, 90, 125–146. JSTOR.
- Gilliat-Ray, S. (2010). *Muslims in Britain*. Cambridge University Press.
- Janson, M. (2014). *Islam, Youth and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama'at*. Cambridge University Press.
- Kose, A. (2012). *Conversion To Islam*. Routledge.
- Lengauer, D. (2018). Sharing semangat taqwa: Social media and digital Islamic socialities in Bandung. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), 5–23.
- Missbach, A. (2017). *Separatist Conflict in Indonesia: The Long-distance Politics of the Acehnese Diaspora*. Routledge.
- Mozaffari, M. (2007). What is Islamism? History and definition of a concept. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(1), 17–33.
- Muhtadi, B. (2009). The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 37(4), 623–645. <https://doi.org/10.1163/156853109X460219>
- Nisa, E. F. (2013). The internet subculture of Indonesian face-veiled women. *International Journal of Cultural Studies*, 16(3), 241–255.

- Noormega, R. (2019, October 7). *Hijrah: The Pursuit of Identity for Millennials*. Medium. <https://medium.com/idn-research-institute/hijrah-the-pursuit-of-identity-for-millennials-7de449d86ed0>
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999). Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 67(6), 1047–1079.
- Prasanti, D., & Indriani, S. S. (2017). Interaksi Sosial Anggota Komunitas LET'S HIJRAH dalam Media Sosial Group LINE. *Jurnal The Messenger*, 9(2), 143–152. <https://doi.org/10.26623/themessenger.v9i2.467>
- Puspasari, S. E. (2018). *Hijrah – between radical and moderate Islam*. Strategic Review. <http://sr.sgpp.ac.id/post/hijrah-between-radical-and-moderate-islam>
- Rambo, L. R. (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46(3), 259–271.
- Roy, O. (1996). *The failure of political Islam*. Harvard University Press.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia University Press.
- Saefullah, H. (2017). 'Nevermind the Jahiliyyah, Here's the Hijrahs': Punk and the Religious Turn in the Contemporary Indonesian Underground Scene. *Punk & Post-Punk*, 6(2), 263–289. https://doi.org/10.1386/punk.6.2.263_1
- Schulze, K. E., & Liow, J. C. (2019). Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the ISIS Phenomenon in Indonesia and Malaysia. *Asian Security*, 15(2), 122–139. <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1424710>
- Sebastian, L. C., Hasyim, S., & Arifianto, A. R. (2020). *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*. Routledge.
- Setiawan, E. (2017). Makna Hijrah Pada Mahasiswa Fikom Unisba di Komunitas (followers) Account LINE@DakwahIslam. *Mediator: Jurnal Komunikasi*, 10(1), 97–108. <https://doi.org/10.29313/mediator.v10i1.2152>

- The Changing Face of Indonesian Islam – The Diplomat*. (2019). <https://thediplomat.com/2019/12/the-changing-face-of-indonesian-islam/>
- Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*. Yale University Press.
- Turner, B. S. (2007). Religious authority and the new media. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 117–134.
- Uberman, M., & Shay, S. (2016). An Analysis of Dabiq: An Analysis of Dabiq. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 8(9), 16–20. JSTOR.
- Van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117–154.
- Wahid, D. (2014). The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement. *Islamika Indonesiana*, 1(1), 51–64.

POTRET MODERASI BERAGAMA DI KALANGAN MAHASISWA MUSLIM

Kasus Tiga Kampus Islam (Jakarta, Bandung, Yogyakarta)

Tim Penulis dan Peneliti:
Arief Subhan, Ashma Nur Afifah, Annas Jiwa Pratama,
Muhammad Akhyar, Iif Fikriyati Ihsani

TEMUAN UTAMA

Penelitian ini menggunakan pendekatan *mix method* dengan sampel dari tiga kampus target (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Sunan Gunung Jati, Bandung, dan UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta). Studi kuantitatif dilakukan dalam bentuk survei yang melihat indikator moderasi beragama—komitmen kebangsaan, toleransi, dan sikap anti-kekerasan sebagai faktor resiliensi terhadap opini pro-ekstremisme-kekerasan. Studi kualitatif dilaksanakan dengan *focus group discussion* terkait pemaknaan moderasi beragama dalam program, strategi dan regulasi ketiga kampus target. Dari analisis regresi ditemukan bahwa banyak faktor dari moderasi beragama yang berhubungan dengan opini pro-ekstremisme-kekerasan, yang dalam kata lain berarti faktor-faktor tersebut merupakan faktor resiliensi terhadap ideologi pro-ekstremisme-kekerasan. Namun terdapat beberapa faktor yang relatif rentan dan dapat dikuatkan, yaitu faktor empati terhadap penganut agama lain (empati eksternal), dalam bentuk skor kemampuan pengambilan perspektif yang relatif rendah, dan empati terhadap aliran lain di dalam Islam (empati internal), dengan skor penolakan terhadap penganut aliran lain di dalam Islam masih relatif tinggi. Kedua faktor ini adalah operasionalisasi dari toleransi. Walau dari segi kebijakan terbilang baru, sudah ada usaha dari tiga PTKIN ini dalam mempromosikan moderasi beragama dalam hal pendidikan/pengajaran, penelitian dan pengabdian masyarakat, budaya organisasi dan kegiatan kemahasiswaan. Namun tetap diperlukan panduan/modul pedoman dalam menjamin keberlanjutan dan keadekuatan promosi moderasi beragama disertai dengan kegiatan

monitoring dan evaluasi yang terstruktur dalam *mainstreaming* moderasi beragama di PTKIN. Selain itu, perlunya penguatan struktur kelembagaan Rumah/Institusi Moderasi Beragama agar lebih leluasa dalam mengatur kegiatan dan anggaran untuk memastikan promosi moderasi beragama di PTKI berjalan.

PENDAHULUAN

Moderasi Beragama merupakan konsep yang diinisiasi Kementerian Agama sebagai upaya menjawab tantangan Negara Bangsa yang dalam dekade belakangan dihadapkan dengan gerakan ekstremisme beragama. Moderasi beragama secara konseptual adalah sikap beragama yang seimbang (moderat) antara pengalaman agama sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan dalam praktik beragama berarti percaya diri dengan esensi ajaran agama yang dipeluknya, yang mengajarkan prinsip adil dan berimbang, tetapi berbagi kebenaran sejauh menyangkut tafsir agama (Moderasi Beragama, Kemenag, 2019).

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) adalah elemen penting dalam mengembangkan serta mengarusutamakan konsep moderasi beragama. Setidaknya karena dua hal, *pertama*, perguruan tinggi keagamaan Islam berada di bawah naungan Kementerian Agama yang menjadi inisiator konsep, dan *kedua*, perguruan tinggi keagamaan Islam adalah pusat kajian-kajian keislaman, sebagai agama yang dianut mayoritas umat beragama di Indonesia. Atas pemikiran ini, Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama mengeluarkan Surat Edaran Nomor B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tertanggal 29 Oktober 2019 tentang Edaran Rumah Moderasi Beragama.

Rumah Moderasi Beragama (RMB) merupakan lembaga pelaksana penyelenggara penguatan moderasi beragama di lingkungan PTKI. Pelekatan kedudukannya di dalam PTKI mendorong RMB untuk terlibat secara aktif ke dalam peran dan fungsi tridharma perguruan tinggi. RMB ditugaskan menjadi pusat edukasi, pendampingan, pengaduan dan penguatan wacana gerakan moderasi beragama di lingkungan PTKIN.

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam selama ini dikenal sebagai salah satu pilar Islam moderat di Indonesia. Para alumni IAIN terserap dalam kerangka berpikir moderat dalam ideologi pembangunan dan modernisasi yang pada 1980-an merupakan ideologi dominan (Jabali dan Jamhari, 2002). Namun dalam beberapa tahun terakhir, thesis tersebut tampaknya dibantah dengan temuan beberapa penelitian tentang ekstremisme kekerasan di perguruan tinggi yang juga terjadi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.

Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), Badan Intelijen Negara (BIN), dan lembaga penelitian seperti Setara Institute, CSRC, Litbang Kemenag melaporkan tentang gejala peningkatan ekstremisme kekerasan di kampus perguruan tinggi. Dalam fakta tersebut, menyandarkan wacana moderasi beragama kepada PTKI perlu dielaborasi dan ditelaah lebih lanjut. Parameter ekstremisme kekerasan yang antara lain (1) adanya paham dan ideologi transnasional yang bertujuan membangun negara Islam (*dawlah Islamiyah*) atau kekhalifahan (*khalifah*), (2) adanya sikap takfiri, mengkafirkan mereka yang seagama, tetapi berbeda paham dan praksis keagamaan dan (3) pengharaman sikap toleran dan bermuamalah secara baik (*mujamalah*) dengan penganut agama lain (Schmid, 2015), perlu dikonfirmasi dengan konsep moderasi beragama sebagai sebuah wacana resiliensi.

Penelitian Potret Moderasi Beragama di Kalangan Mahasiswa Muslim ini mencoba mengurai kapasitas institusi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam sebagai agen moderasi beragama, baik secara sumber daya, organisasi dan regulasi. Perguruan tinggi adalah salah satu lembaga terpenting dalam membangun kebajikan publik dalam menyiapkan generasi muda bangsa yang memiliki wawasan kebangsaan kuat. Untuk itu, kajian elaboratif pada perguruan tinggi mutlak dilakukan untuk memberikan kapasitas kelembagaan yang tidak hanya mampu menjadi sentra kebajikan tetapi juga pengarusutamaan kebajikan, utamanya dalam moderasi beragama.

DEFINISI DAN KONSEP

Kementerian Agama telah menetapkan empat indikator sikap moderasi beragama, yakni: 1) komitmen kebangsaan, 2) toleransi, 3) anti kekerasan dan 4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal (Buku Moderasi Beragama, 2019). Keempat indikator tersebut ditetapkan Kementerian Agama sebagai alat ukur untuk menilai tingkat moderasi beragama yang dipraktikkan seseorang dan seberapa kerentanan yang dimiliki. Dengan pengukuran indikator tersebut, pihak-pihak pengelola moderasi beragama dapat menemukenali dan mengambil langkah-langkah yang tepat dalam melakukan penguatan moderasi beragama.

Secara konseptual, keempat indikator tersebut telah memiliki landasan teori yang cukup kuat. Dalam komitmen kebangsaan, landasan nasionalisme dan Pancasila digunakan sebagai cara untuk melihat sejauh mana cara pandang, sikap dan praktik beragama seseorang berdampak pada kesetiaan terhadap konsensus dasar kebangsaan, terutama terkait dengan penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara, sikapnya terhadap tantangan ideologi yang berlawanan dengan Pancasila (Ubaedillah, 2014)

Indikator toleransi merujuk kepada sikap dalam menghadapi perbedaan, yang dalam konteks relasi antaragama dideskripsikan melalui sikap pada pemeluk agama lain, kesediaan berdialog, bekerja sama, pendirian tempat ibadah serta pengalaman berinteraksi dengan pemeluk agama lain. Sedangkan relasi intraagama diilustrasikan oleh kemampuan menyikapi sekte-sekte minoritas yang dianggap menyimpang dari arus besar agama (Halili, 2018)

Pengukuran variabel anti kekerasan tidak dimulai dari sikap perlawanan, melainkan dimulai dari ideologi atau paham yang ingin melakukan perubahan pada sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan/esktrem atas nama agama, baik kekerasan verbal, fisik dan pikiran. Ideologi dan paham bermuatan kekerasan ini hanya dapat menemukan akar pertumbuhannya jika disertai dengan persepsi ketidakadilan dan keterancaman yang jika dikelola secara ideologis mampu mendorong seseorang untuk membenci dan melawan dengan kekerasan dan terror (Mirra, 2019).

Sikap akomodatif pada kebudayaan lokal merupakan item untuk melihat sejauh mana penganut agama mengakomodasi kebudayaan lokal dan tradisi dalam perilaku keberagamaannya. Item ini didasarkan pada asumsi yang belum teruji bahwa seorang penganut agama yang moderat memiliki kecenderungan lebih ramah dalam penerimaan tradisi dan budaya lokal. Meski demikian, catatan Azyumardi Azra terkait *Islam Wasathiyah* dapat digunakan sebagai landasan teori, bahwa aktualisasi moderasi beragama tampak pada ormas Islam Indonesia seperti Muhammadiyah, NU, al-Washliyah, Persis dan sebagainya, yang telah berkembang secara akomodatif dengan budaya lokal sejak pertengahan abad ke-13 di Indonesia (Azra, 2020).

Gambar 1
Variabel Konsep Moderasi Beragama

Indikator moderasi beragama (Kemenag, 2019)

Dimensi	Kalimat Penjelasan & Keterangan	Turunan Perilaku
Komitmen Kebangsaan	“..sejauh mana cara pandang, sikap, dan praktik beragama seseorang berdampak pada kesetiaan terhadap konsensus dasar kebangsaan, terutama terkait dengan penerimaan Pancasila sebagai ideologi negara, sikapnya terhadap tantangan ideologi yang berlawanan dengan Pancasila, serta nasionalisme.”	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Persetujuan terhadap Azas Berbangsa di UUD 1945 ▪ Melakukan aktivisme dan partisipasi sebagai warga negara yang baik ▪ Rasa trust kepada negara
Toleransi (Ekstra-Intra dan Praktik yang mengakomodasi budaya lokal)	“..sikap untuk memberi ruang dan tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan menyampaikan pendapat, meskipun hal tersebut berbeda dengan apa yang kita yakini.”	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Toleransi: masuk ke level 4 Intercultural Stage Benet → hanya ‘menerima’. ▪ Penelitian ini mengambil level 5 nya yaitu saling memahami dan bisa melihat dari sudut pandang orang lain (empati).

Dimensi	Kalimat Penjelasan & Keterangan	Turunan Perilaku
	<p>“..kesediaan untuk menerima praktik amaliah keagamaan yang mengakomodasi kebudayaan lokal dan tradisi.”</p> <p>(Kedua indikator ini digabung karena memiliki perilaku yang serupa)</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Boer & Muynck (2015) → toleransi memerlukan kesadaran memperlakukan setiap individu punya hak asasi manusia dan empati. ▪ Empati diterjemahkan ke dalam empati antar umat beragama atau aliran agama. ▪ Memperlakukan orang lain sesuai hak asasi manusia (keesetaraan) diukur dengan social dominance orientation
Anti-Kekerasan	<p>“.. radikalisme, atau kekerasan, dalam konteks moderasi beragama ini dipahami sebagai suatu ideologi (ide atau gagasan) dan paham yang ingin melakukan perubahan pada sistem sosial dan politik dengan menggunakan cara-cara kekerasan/ekstrem atas nama agama, baik kekerasan verbal, fisik dan pikiran.”</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mempunyai belief anti kekerasan

Karena 4 (empat) indikator tersebut sifatnya masih teoritik-konseptual, untuk kebutuhan pengukuran, penelitian ini menggunakan alat ukur yang secara konsep dan teori memiliki kedekatan definisi dan tujuan dengan moderasi beragama. Pada variabel indikator komitmen kebangsaan, menggunakan kata kunci “kesetiaan terhadap konsensus dasar kebangsaan”, digunakan kerangka pengukuran “Civic Attitudes” yang turunan item variabelnya terdiri dari (1) Support for democratic principles and practices (attitudes), (2) Support for democratic principles and practices (behavioural intentions), (3) Openness for diversity, and (4) Nationalism (Blasko, Costa dan Vera-Toscano, 2018).

Item variabel indikator toleransi dalam moderasi beragama mengisyaratkan sikap hormat, menerima perbedaan baik secara sosial maupun politik. Toleransi mempersyaratkan sikap memberi ruang, sedia berdialog dan mampu menyikapi kehadiran sekte minoritas.

Untuk bisa mengelaborasi indikator ini, penelitian ini menggunakan item variabel “Intra dan Interreligion Empathy” yang diadaptasi dari “Ethnocultural Empathy” (Wang dkk., 2003).

Adapun variabel indikator toleransi meliputi (1) Empathy (Afektif dan Kognitif) (2) Social Dominance Orientation. Adaptatif terhadap kebudayaan lokal diinherensikan ke dalam indikator toleransi karena secara esensi substansi berakar pada kesediaan menerima perbedaan dalam hal ini tradisi lokal dengan cara mengadaptasi dan mengakomodasi. Sementara aspek anti kekerasan diukur dengan mengadaptasi item-item dari alat ukur BRAVE (Building Resilience Against Violent Extremism) (Grossman, et al, 2020).

Adapun pro-ekstremisme kekerasan dengan parameter sejauh mana persetujuan partisipan terkait penggunaan kekerasan dalam menegakkan syariat dan mengganti ideologi negara menjadi negara Islam. dieksplorasi melalui item variabel “Riset Api dalam Sekam” (Halili, 2018). Item-item dalam “Riset Api dalam Sekam” telah digunakan oleh banyak penelitian dalam mengukur tingkat ekstremisme kekerasan seseorang. Dalam penelitian ini, item-item pro ekstremisme kekerasan berfungsi sebagai kriteria dengan variabel moderasi beragama sebagai predictor.

Sebagai studi kelembagaan, kajian pengukuran moderasi beragama yang secara kuantifikasi didasarkan pada 4 (empat) indikator dikonfirmasi ke dalam kualitas institusi perguruan tinggi secara regulatif, struktur dan administratif. Penilaian kualifikasi institusi menggunakan konsep “Measuring Capacities UNDP” yang mengelaborasi tiga komponen; (1) Kinerja (performance), (2) Kemampuan beradaptasi (adaptability), dan (2) Stabilitas (stability).

PERTANYAAN PENELITIAN

Berdasarkan latar belakang penelitian dan landasan teoritis di atas, maka pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini adalah

1. Bagaimana gambaran “Moderasi Beragama” di lingkungan PTKIN yang melingkupi
 - a) Sikap dan perilaku moderasi beragama *civitas academica* PTKIN

b) Implementasi Moderasi Beragama dalam Kebijakan Program di PTKIN

2. *Capacity Building* apa yang dibutuhkan PTKIN dalam meningkatkan moderasi beragama?
3. Sejauh mana *capacity building* yang dilakukan efektif dalam meningkatkan moderasi beragama di PTKIN?

Program yang ditawarkan adalah *Riset dan Capacity Building* pada Kapasitas Institusi PTKIN berfokus pada moderasi beragama. Riset sendiri ditujukan untuk mengecek kondisi awal PTKIN terkait moderasi beragama dan asesmen kebutuhan *capacity building* apa yang dapat dilakukan dalam meningkatkan moderasi beragama. Selain itu riset juga digunakan dalam menguji efektivitas *capacity building* yang dilakukan.

METODOLOGI

Penelitian ini dilakukan pada lingkup PTKIN. PTKIN yang dipilih merupakan PTKIN yang dipandang mampu menjadi *role model* bagi PTKIN lain sehingga jika *capacity building* dilakukan dan teruji efektivitasnya, dapat menjadi *best practice* bagi PTKIN lain. Adapun PTKIN dimaksud adalah (1) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; (2) UIN Sunan Gunung Djati Bandung (3) UIN Sunan Kalijaga, DI Yogyakarta.




Penelitian ini menggunakan mix metode; metode kuantitatif dan kualitatif. Studi kuantitatif dilakukan dengan teknik survei kepada populasi mahasiswa dan non mahasiswa yang meliputi dosen, tenaga kependidikan dan pejabat. Kedua kategori populasi diambil secara acak (*stratified random sampling*) dari setiap sub kelompok fakultas dan tingkat semester (tahun ke-1 hingga tahun ke-3). Untuk membuat estimasi jumlah sampel yang diperlukan, peneliti membuat kalkulasi menggunakan G*Power (Faul, Erdfelder, Buchner, & Lang, 2009). Berdasarkan perhitungan *power* untuk analisis *linear multiple regression* dengan 4 prediktor, mengikuti jumlah komponen moderasi beragama, dan prediksi *effect size* kecil ($f^2 = .02$), dan *power* = .95, dibutuhkan total sampel 934 orang untuk mendeteksi adanya efek.

Berdasarkan perhitungan ini, data yang dibutuhkan sebanyak 1080 orang mahasiswa dan 180 orang non-mahasiswa. Jumlah sampel

mahasiswa diperbanyak untuk mengantisipasi *effect size* actual yang lebih kecil, sedangkan jumlah sampel dari populasi non-mahasiswa ditentukan dengan mempertimbangkan jumlah non-mahasiswa yang secara aktual kemungkinan tidak banyak. Jumlah ini dibagi ke tiga PTKIN target secara merata. Bisa dilihat di Gambar 2.

Gambar 2
Ilustrasi Sampling Survey

Jenis Populasi	Sub-Populasi	Deskripsi populasi	Kuota N per rumpun fakultas	Kuota N per PTKIN	Kuota N total
Mahasiswa (Kuota N = 1080)	Mahasiswa umum	Mahasiswa tahun ke-1 hingga tahun ke-3, meliputi mahasiswa umum	106	318	954
	Mahasiswa Key Actor	Merupakan nama mahasiswa aktif yang dirujuk oleh partisipan mahasiswa umum	14	42	126
Non-mahasiswa (Kuota N = 180)	Dosen Key Actor	Merupakan nama mahasiswa aktif yang dirujuk oleh partisipan mahasiswa umum	10	30	60
	Dosen PKN dan Studi Islam	Dosen yang mengajar mata kuliah PKN dan Studi Islam	4	12	36
	Pejabat Bidang Akademik dan Kemahasiswaan	Pejabat fakultas yang berwenang mengeluarkan kebijakan strategis terkait Akademik dan Kemahasiswaan	6	18	54

-  Proportionate quota andom
-  Sampling Random quota sampling
-  Snowball sampling

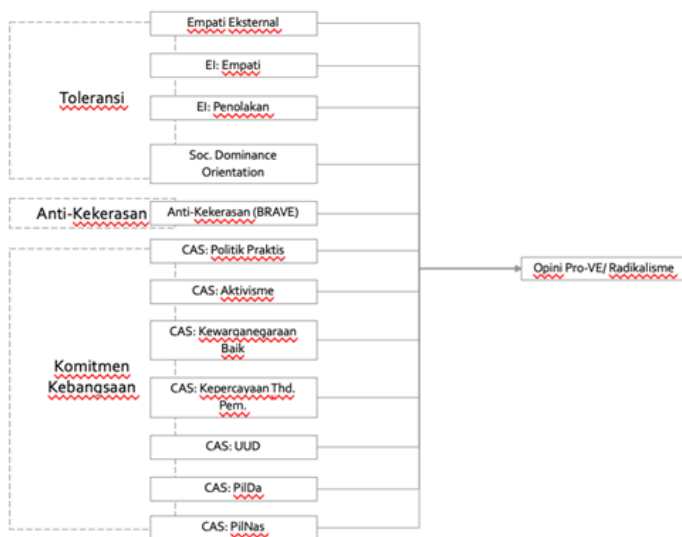
*akan dibuat quota seimbang untuk gender perempuan dan laki-laki

Mahasiswa rujukan adalah mahasiswa yang dianggap berpengaruh terhadap pandangan politik dan agama oleh mahasiswa yang direkrut secara *random*. Dosen dan pejabat fakultas terdiri dari beberapa sub-populasi; dosen PKN dan studi Islam yang direkrut secara *random*, dosen yang dirujuk oleh partisipan mahasiswa umum, dan pejabat-pejabat fakultas. Dalam rekrutmen partisipan kami mengupayakan agar sampel seimbang secara gender. Sebagian besar pengisian survei dilakukan secara daring dengan menggunakan aplikasi Zoom dan Limesurvey, kecuali ada permintaan khusus dari partisipan dosen dan pejabat fakultas untuk mengisi dengan bertemu langsung.

Variabel prediktor yang diukur dalam studi kuantitatif adalah empati, *social dominance orientation*, anti- kekerasan, serta perilaku

dan sikap kewarganegaraan. Variabel-variabel ini merupakan operasionalisasi dari moderasi beragama. Pengukuran variabel empati dilakukan menggunakan alat ukur adaptasi dari *ethnocultural empathy* (Wang, et al. 2003), yang dibagi menjadi empati terhadap penganut agama lain, yang di dalam penelitian ini kami gunakan agama Kristen sebagai acuan (empati eksternal) dan penganut aliran lain yang dianggap sesat (empati internal). Aliran yang digunakan untuk pengukuran empati internal adalah berdasarkan pilihan partisipan terkait aliran mana yang dia anggap paling sesat atau berbeda dengan Islam yang dia praktekkan (mis. Ahmadiyah, Syiah).

Social Dominance Orientation (SDO) adalah kecenderungan individu untuk menyetujui hierarki dan ketidaksetaraan di dalam masyarakat, diukur dengan adaptasi SDO7 (Ho, et al. 2015). Untuk mengukur sikap anti-kekerasan, kami menggunakan adaptasi dari sebagian dari skala BRAVE (Grossman, et al. 2020). Variabel-variabel prediktor ini diuji apakah dapat memprediksi variabel kriteria, yaitu kesetujuan dengan opini-opini yang menjustifikasi tindakan-tindakan kekerasan atas nama Islam atau negara Islam, yang diukur dengan menggunakan revisi skala Opini Pro Ekstremisme Kekerasan / OpVERad, yang dibuat oleh PPIM.



Semua skala yang digunakan adalah skala Likert 1-6 (mis. Sangat Tidak Setuju, Tidak Setuju, Agak Tidak Setuju, Agak Setuju, Setuju,

Sangat Setuju). Analisis yang akan dilakukan adalah menguji apakah variabel-variabel moderasi beragama benar-benar memprediksi variabel OpVERad (Gambar 3). Untuk melakukan ini, kami menggunakan *multilevel regression* dengan populasi mahasiswa umum sebagai sampel analisis.

Metode kuantitatif digunakan pada penelitian ini sebagai “baseline”, yang tujuannya mendapatkan gambaran awal sampel, serta variabel yang menjadi target intervensi. Prosedur dalam pengisian survei dilakukan secara online menggunakan platform Limesurvey yang diambil secara langsung dengan mengundang partisipan ke dalam satu pertemuan zoom. Setiap satu sesi pengambilan survey diikuti oleh salah satu jenis populasi. Di dalam satu sesi pengambilan data, peserta akan dipandu oleh dua orang peneliti pendamping. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan data survey yang valid. Peran peneliti pendamping untuk mendampingi proses sehingga partisipan dapat memiliki kesempatan bertanya, mengkonfirmasi item pertanyaan dan bahkan jika hendak mengundurkan diri sebagai partisipan dapat secara langsung menyampaikannya kepada peneliti pendamping. Setelah selesai, partisipan akan mengabari peneliti pendamping, dan salah satu peneliti pendamping akan memeriksa jawaban partisipan di Limesurvey, untuk memastikan tidak ada jawaban yang tidak sengaja terlewat.

Temuan yang dihasilkan dari survey kuantitatif dikonfirmasi ke dalam studi kualitatif yang dilakukan melalui kegiatan *focus group discussion* dengan empat jenis peserta yaitu mahasiswa tingkat 2, mahasiswa *key actors* (merupakan ketua Lembaga organisasi mahasiswa atau yang namanya muncul menjadi rujukan), dosen (yang mengajar mata kuliah PPKN dan Pengantar Studi Islam, juga dosen yang namanya muncul dalam survey kuantitatif sebagai dosen rujukan) dan pihak pejabat PTKIN (Wakil Rektor, Wakil Dekan dan Ketua Lembaga/Pusat Kajian).

Pemilihan *sample* dilakukan secara *purposive sampling*. FGD dilakukan secara *online* lewat platform meeting *zoom*. Kualitatif ini berfokus pada eksplorasi penggalian pemahaman moderasi beragama di mahasiswa, penerimaan definisi dan indikator moderasi beragama di Dosen dan Pejabat serta praktik PTKIN dalam meningkatkan

moderasi beragama. Analisis data kualitatif dilakukan dengan memilih beberapa tema (kumpulan *koding* dari pernyataan dalam transkrip verbatim) yang paling sering disebut dari total 12 FGD yang dilakukan.

HASIL SURVEY

Setelah mengurangi sampel yang tidak lolos uji atensi menggunakan item *attention check* dan mengurangi jumlah pencilan statistik, total sampel yang kami gunakan dalam analisis adalah 846 orang mahasiswa, Usia rata-rata adalah 20.45 tahun. Sebanyak 48% dari partisipan adalah laki-laki.

Analisis *multilevel regression* menunjukkan hampir semua faktor dari variabel-variabel moderasi beragama memprediksi OpVERad, walau arah dari prediksinya tidak selalu sesuai dengan perkiraan awal:

1. Empati eksternal: lebih tinggi kecenderungan seseorang untuk berempati kepada umat agama lain, dalam hal ini spesifiknya penganut agama Kristen, lebih rendah kemungkinan ia akan menjustifikasi tindakan ekstrim untuk membela Islam atau mendirikan negara Islam.
2. Penolakan Internal: Semakin tinggi kecenderungan seseorang untuk apatis atau merasa gelisah dengan keberadaan penganut aliran lain di dalam Islam yang dianggap sesat, maka semakin ia akan semakin setuju dengan OpVERad.
3. SDO: Semakin tinggi kecenderungan seseorang untuk menyukai hierarki dan ketidak-setaraan, semakin setuju pula ia dengan OpVERad.
4. Anti-Kekerasan: Semakin anti-kekerasan seseorang, semakin rendah kesetujuannya dengan OpVERad
5. Politik praktis dan aktivisme: Semakin seseorang menunjukkan intensi terlibat dalam politik praktis dan aktivisme, semakin besar pula kesetujuannya terhadap OpVERad
6. Kepercayaan terhadap sistem pemerintahan: Semakin besar kepercayaan seseorang terhadap sistem pemerintahan (mis.

Sistem pemerintahan pusat, daerah, penegakkan hukum), semakin rendah kesetujuannya terhadap OpVERad.

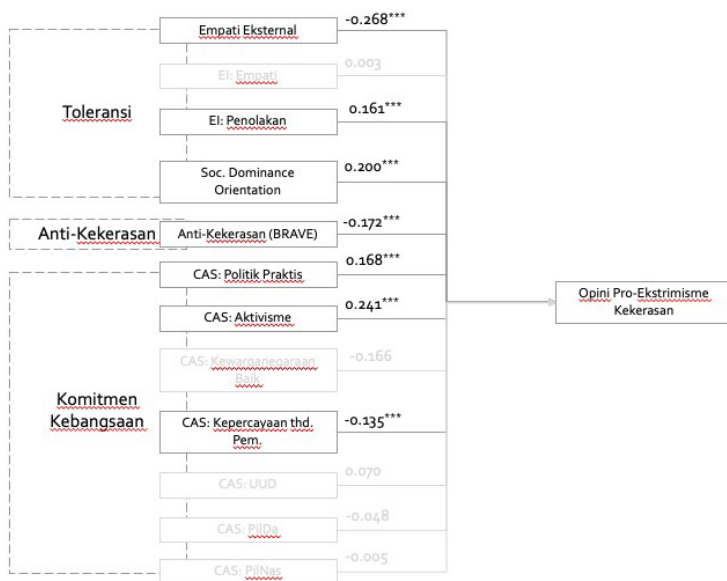
Ringkasan hasil tersebut dapat dilihat di Gambar 4.

Selain dari hasil analisis regresi, kami juga melakukan analisis deskriptif untuk melihat variabel mana yang terindikasi rentan. Kami menemukan bahwa empati, baik eksternal dan internal merupakan variabel yang rentan.

Skor untuk faktor pengambilan perspektif (kecenderungan seseorang untuk mencari tahu lebih dan berusaha menempatkan diri di posisi orang lain) untuk empati eksternal masih rendah ($M=3.14$, $SD=.86$), dari skor maksimum (6). Empati secara umum untuk internal juga rendah ($M=2.92$, $SD=.89$), dan penolakan tinggi ($M=3.67$, $SD=.97$). Hal ini menunjukkan baik empati eksternal dan internal dapat dijadikan target intervensi di ketiga PTKIN tersebut.

Gambar 4

Model hasil analisis. Angka menunjukkan koefisien regresi yang tidak terstandardisasi (lebih besar maka lebih besar pula kekuatan variabel tersebut dalam memprediksi OpVERad), dan bintang (*) menandakan hubungan yang signifikan secara statistik.



Dari temuan ini kami mengambil beberapa kesimpulan. Pertama, hampir semua variabel moderasi beragama memprediksi OpVERad

secara signifikan. Hal ini mendukung anggapan bahwa moderasi beragama, paling tidak dalam operasionalisasinya sebagai sebuah keterampilan sosial, memprediksi pandangan-pandangan ekstrim dalam memperjuangkan agama. Kedua, untuk kepentingan intervensi, kami menemukan bahwa empati adalah aspek moderasi beragama yang mungkin paling penting untuk dijadikan target.

HASIL KUALITATIF

TERMINOLOGI MODERASI BERAGAMA

Dari 4 (empat) indikator moderasi beragama, toleransi merupakan *term* yang paling banyak didiskusikan oleh mahasiswa peserta FGD. Pembahasan mengenai toleransi berlangsung baik eksternal (antar pemeluk agama) maupun internal (antar aliran dalam satu agama).

Term kedua yang menjadi lokus kajian adalah komitmen kebangsaan yang terejawantahkan melalui persetujuan atas Pancasila dan UUD NRI 1945 yang diyakini telah sesuai dengan ajaran/nilai agama Islam dan memenuhi unsur nasionalisme/cinta tanah air. Anti kekerasan merupakan *term* yang tidak banyak dibicarakan dalam diskusi, namun muncul *term* serupa seperti tidak ekstrem.

Tidak ekstrem yang dimaksud di sini adalah terkait dengan tidak berada dalam posisi yang ekstrem kanan/kiri, tidak berlebihan dalam beribadah, atau tidak berlebihan memaksakan sesuatu paham ajaran agama tertentu.

Indikator dan definisi yang dipakai dalam penelitian ini juga diterima oleh mayoritas Dosen dan Pejabat, namun kalangan Dosen dan Pejabat kampus di 3 (tiga) Perguruan tinggi masih memandang konsep moderasi beragama belum memiliki operasionalisasi perilaku moderasi beragama dengan *clear cut* yang jelas.

Beberapa responden memberikan masukan revisi terkait indikator moderasi beragama dimana revisi yang dimaksud adalah dengan mengkombinasikan indikator yang ada dengan 12 nilai moderasi beragama (*Tawasuth, I'tidal, Tawazun*, dan seterusnya) atau menambahkan komitmen keagamaan yaitu menjalankan ajaran agama dengan benar.

IMPLEMENTASI MODERASI BERAGAMA

Secara general, para Peserta FGD meyakini ada faktor-faktor yang dianggap dapat memengaruhi fluktuasi moderasi beragama seseorang, antara lain: wawasan keagamaan, latar belakang keilmuan dan pengalaman individu dalam berinteraksi dengan orang yang berbeda keyakinan, eksposur dari media terkait dengan ekstremisme kekerasan serta keikutsertaan dan/atau relasi individu dalam organisasi kemahasiswaan.

Para Dosen dan Pejabat secara tegas menyatakan bahwa moderasi beragama sudah menjadi agenda bahkan ruh bagi PTKIN. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta mengacu kepada materi “Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya”, karya Prof. Dr. Harun Nasution. UIN Sunan Kalijaga merujuk kepada Prof. Dr. Abdul Mukti Ali yang memprakarsai Dialog Antarumat Beragama dan merevitalisasi forum Musyawarah Antarumat Beragama.

Sebagai sebuah terminologi, moderasi beragama telah menjadi tema program dan kegiatan ketiga Perguruan Tinggi. Kegiatan seminar, kegiatan kemahasiswaan, Pengenalan kampus dan berbagai webinar menggunakan tema inti moderasi beragama. Namun, sebagai sebuah konsep kerja yang terejawantahkan ke dalam satu sistem institusi, ketiga perguruan tinggi sepakat belum memiliki konsep operasional yang jelas.

Bahwa tetap ditemukan unsur-unsur moderasi beragama dalam kegiatan pendidikan dan pengajaran dengan pendekatan andragogi, sifatnya berdasarkan penuturan responden FGD masih sendiri-sendiri. Pada ketiga perguruan tinggi, data dan prosedur serta mekanismenya secara terpadu belum ditemukan. Ini artinya gerakan moderasi beragama masih bersifat individual-personal, belum menjadi gerakan kelembagaan.

Ketiga perguruan tinggi juga mengakui terdapat dosen-dosen yang belum *inheren* dengan moderasi beragama, bahkan tidak memiliki ruh moderasi sebagaimana identitas UIN yang telah ada sejak masa IAIN. Beberapa dosen menganggap perubahan IAIN ke UIN yang membuka peluang dosen dari luar UIN yang tidak berada dalam satu identitas yang sama sebagai pemicu hal ini. Oleh sebab itu, secara mayoritas,

baik dosen, mahasiswa dan tenaga kependidikan merasa penting Rumah Moderasi Beragama untuk hadir.

EMPATI: VARIABEL RENTAN INTOLERANSI

Temuan hasil survey yang mengisyaratkan nilai empati yang tidak stabil di hampir semua kalangan, baik di Mahasiswa, Dosen dan Tenaga Kependidikan pada ketiga Perguruan Tinggi Negeri sasaran penelitian mengindikasikan kerentanan pada Indikator Toleransi.

Hal ini bukan berita baik bagi PTKIN yang selama ini mengklaim diri sebagai bagian dari program moderasi beragama. Ekstremisme beragama bisa muncul dari persepsi ketidakadilan dan keterancaman yang dialami seseorang atau sekelompok orang.

Dengan tingkat kerentanan yang tinggi, empati bisa berubah menjadi antipati, mendorong lahirnya perasaan terancam yang jika dikelola secara ideologis dengan memunculkan kebencian terhadap kelompok yang dianggap sebagai pembuat ketidakadilan dan pihak-pihak yang mengancam identitasnya.

Beberapa saran yang muncul dari peserta FGD untuk mengoperasionalkan moderasi beragama ke dalam sistem kurikulum, misalnya dengan mengintegrasikannya ke dalam satu proses pembelajaran MKDU dengan menggunakan metodologi pembelajaran tertentu yang mendorong keterbukaan dan mampu meningkatkan empati, dapat menjadi pertimbangan dalam menghadapi kerentanan ini.

Selain itu, PTKIN juga diharapkan dapat memperbanyak kegiatan yang melibatkan interaksi dengan orang dari latar belakang yang berbeda. Dari segi organisasi, diharapkan adanya operasionalisasi visi- misi yang terintegrasi terkait dengan moderasi beragama yang dikawal dengan monitoring dan evaluasi kegiatan *mainstreaming* yang dilakukan. Adanya kebutuhan untuk regulasi rumah moderasi beragama untuk menjadi ortaker juga diajukan dalam FGD. Selain itu PTKIN juga harus ikut terlibat dalam sosialisasi moderasi beragama di masyarakat.

Tiga perguruan tinggi secara kapasitas memiliki SDM yang cukup untuk dapat menuangkan nilai-nilai moderasi beragama ke dalam satu konsep kurikulum terpadu.

RUMAH MODERASI BERAGAMA (RMB)

Tiga perguruan tinggi negeri sasaran penelitian sepakat dan mendukung penuh edaran Ditjen Pendidikan Islam No B-3663.1/Dj.I/BA.02/10/2019 tentang Pembentukan Rumah Moderasi Beragama. Akan tetapi bagaimana menjalankan peran, tugas dan fungsinya, ketiga perguruan tinggi negeri masih belum memiliki konsep dan arah yang jelas.

Pembentukan RMB baik di UIN Jakarta, Bandung dan Yogyakarta sifatnya non-struktur, sehingga kewenangan dan ruang lingkup jangkauan pergerakannya secara internal dan eksternal pun terbatas. Sebagai lembaga non struktur, Rumah Moderasi Beragama tidak memiliki ha katas penganggaran, perencanaan, indikator kinerja dan pembiayaan. Akibatnya pengawasan dan pengukuran atas keberlangsungan peran, tugas dan fungsi sifatnya *optional*.

Dengan posisinya tersebut, tumbuh kembang Rumah Moderasi Beragama sangat bergantung pada kebijakan dan arah strategi Institusi Induknya, Perguruan Tinggi dan jajaran di dalamnya. Tanpa itikad yang kuat dari organisasi yang ada di dalam struktur, lembaga non struktural seperti RMB pada akhirnya hanya sekedar nama.

RMB di ketiga perguruan tinggi secara bersamaan disahkan dan dibentuk pasca edaran terbit. RMB di UIN Jakarta adalah Pusat Kajian Moderasi Beragama yang disahkan di November 2020. RMB di UIN Bandung bernama Rumah Moderasi Beragama disahkan di awal tahun 2020 dan RMB di UIN Yogyakarta adalah Pusat Moderasi Beragama dan Kebhinekaan yang ditetapkan juga di November 2020.

Usia pembentukan RMB yang masih belia, fondasi kelembagaan yang belum jelas dan ruh *wasathiyah* yang tereleminir bersamaan dengan meluasnya peminat UIN yang tidak terkoneksi dengan ormas Islam *wasathiyah*, menjadi tantangan tersendiri bagi Rumah Moderasi Beragama. Jika tidak diantisipasi dan dikelola dengan cepat dan tersistematis, kegelisahan yang disebut Azyumardi Azra

dengan “Pertarungan Ideologis” mungkin akan kehilangan simpul moderasinya.

Selain itu, walau secara nilai visi-misi PTKIN sudah dipersepsi mengandung nilai moderasi Bergama, tetap diperlukan kejelasan operasionalisasi visi-misi PTKIN ini. Tidak adanya sistem monitoring dan evaluasi juga menghambat proses implementasi memasukkan nilai moderasi beragama di PTKIN itu sendiri.

KESIMPULAN

Moderasi Beragama sebagai sebuah konsep tampaknya telah diterima secara matang, diakui dan dirasakan kebutuhannya oleh ketiga Perguruan Tinggi (UIN Jakarta, Bandung dan Yogyakarta). Namun secara operasional dan praktikal, masih jauh panggang dari api.

Tingkat kerentanan pada unsur Empati yang memfluktuasi nilai toleransi dan intoleransi di garis tipis menunjukkan bahwa secara sumber daya, Perguruan Tinggi Keagamaan Negeri masih belum ideal untuk dinyatakan sebagai agen moderasi beragama. Ini artinya dengan kondisi empati yang sekarang, ada potensi gejala ekstrimisme kekerasan masih bisa tumbuh dan berkembang, sehingga membutuhkan strategi operasionalisasi moderasi beragama yang terstruktur dan berkesinambungan.

Hasil penelitian sebelumnya yang menyebutkan tentang gejala ekstrimisme kekerasan di perguruan tinggi keagamaan Islam terkonfirmasi positif kembali melalui penelitian ini, sehingga perlu dilakukan intervensi terhadap kelembagaan (institusi) perguruan tinggi, yang salah satunya antara lain dengan mengoptimalkan peran Rumah Moderasi Beragama.

REKOMENDASI

Beberapa rekomendasi kepada Pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama, sebagai bagian dari otoritas kebijakan pendidikan, sebagai berikut:

1. Regulasi Struktur Kelembagaan Rumah Moderasi Beragama yang jika dimungkinkan menjadi bagian terpadu dalam

- Organisasi dan Tata Kerja (Ortaker) Perguruan Tinggi, jika tidak dimungkinkan mengingat agenda penyederhanaan birokrasi, mungkin dapat dibuat regulasi khusus advokasi struktur dimana program dan kegiatan turunan moderasi beragama dilembagakan ke dalam satu mata kuliah tertentu dan atau kegiatan pelatihan bersertifikat sebagai syarat kompetensi dalam SKPI;
2. Indeks pengukuran terpadu sebagai alat evaluasi moderasi beragama di PTKIN, hal ini dapat menjadi alat deteksi dini kerentanan dan ketahanan moderasi beragama di masing-masing perguruan tinggi, sehingga PTKIN sebagai simpul Islam *wasathiyah* dapat terus terjaga eksistensinya;
 3. Modul dasar bagi masing-masing Rumah Moderasi Beragama dalam mengembangkan bidang cakupannya yang terdiri dari Modul Pendidikan dan Pelatihan, Model Kajian dan Penelitian serta advokasi dan pendampingan masyarakat;

DAFTAR PUSTAKA

- A. Ubaedillah dan Abdul Rozak, *Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*, Jakarta, Prenadamedia Group, 2014
- Abdillah, M. (2015, 9 Februari). Meneguhkan Moderasi Beragama. *Kompas*. Diakses pada <http://graduate.uinjkt.ac.id/?p=17325>
- Abdullah, M. (2019). Argumen pengarusutamaan budaya dan kearifan lokal (*local wisdom*) dalam proyek moderasi beragama di Indonesia. Dalam A, Ahmala. *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*. Yogyakarta: LKiS
- Alex P. Schmid, *Challenging the Narrative of the "Islamic State"*, (Netherlands, ICCT-The Hague, 2015)
- Azra, Azyumardi, *Relevansi Islam Wasathiyah dari Melindungi Kampus hingga Mengaktualisasi Kesalehan*, Jakarta, Kompas, 2020
- Azyumardi Azra, *Islam Indonesia Inklusif VS Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin*, Makalah untuk Pengajian

Ramadhan PP Muhammadiyah, Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta, 6 Juni 2017

- Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta, Rajawali Press, 1999
- Bennett, M. (2017) Development model of intercultural sensitivity. Dalam Kim, Y (Ed). *International encyclopedia of intercultural communication*. Wiley
- Botticher, A. (2017). Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism. *Perspective On Terrorism*, 11(4), 73-77
- Broer, N.A., Munyck, B., Potgieter, F.J. (2019). On Measuring Religious Tolerance in Education. *Conference Paper*. Faul, F., Erdfelder, E., Buchner, A., & Lang, A.-G. (2009). Statistical power analyses using G*Power 3.1: Tests for correlation and regression analyses. *Behavior Research Methods*, 41, 1149-1160.
- Decety, J., & Jackson, P.L. (2004). The Functional Architecture of Human Empathy. *Behavioral and Cognitive Neuroscience*, 3 (2), 71-100
- Elliott, R., Bohart, A.C., Watson, J.C., & Greenberg, L.S. (2011). Empathy. Dalam J. Norcross (ed.), *Psychotherapy relationships that work* (2nd ed.) (pp. 132-152). New York: Oxford University Press.
- Hafez, M., & Mullins, C. (2015). The Radicalization Puzzle: A Theoretical Synthesis of Empirical Approaches to Homegrown Extremism. *Studiens in Conflict & Terrorism*, 38(11), 958-975
- Ho, A.K., Sidanius, J., Kteily, N., Sheehy-Skeffin, J., Pratto, F., Henkel, K.E., Foels, R., Stewart, A.L. (2015). The Nature of Social Dominance Orientation: Theorizing and Measuring Preferences for Intergroup Inequality Using the New SDO7 Scale. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2015, Vol. 109, No. 6, 1003-1028
- Kamali, M.,H. (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam*. New york: Oxford University Press.
- M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, LP3ES, 2008

- Mirra Noor Milla, *Understanding Intergroup Contact on Terrorist Prisoners in Indonesia*, dalam *Journal Learning From Violent Extremist Attacks* L Behavioural Sciences Insights for Practitioners and Policymakers, World Scientific, Singapore, 2019
- Mukri, M. (2019). Moderasi Islam Indonesia: Penguatan Pancasila sebagai Dasar Negara. Dalam A, Ahmala. *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*. Yogyakarta: LKiS
- Nizar, S. (2019). Moderasi Agama: Memperkuat fungsi kekhilafahan dalam budaya global. Dalam A, Ahmala. *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*. Yogyakarta: LKiS
- Pratto, Felicia, James Sidanius, Lisa M. Stallworth, and Bertram F. Malle. 1994. Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology* 67, no. 4: 741-763.
- Saidurrahman, T.G.S., (2019). Penguatan moderasi Islam Indonesia dan Peran PKTIN. Dalam A, Ahmala. *Moderasi Beragama: Dari Indonesia untuk Dunia*. Yogyakarta: LKiS
- Saputra, R. E. (2018a). Api dalam Sekam : Keberagamaan Generasi Z, 1(1).
- Saputra, R. E. (2018b). Sikap dan Perilaku Keberagamaan Guru dan Dosen Pendidikan Agama Islam Sikap dan Perilaku Keberagamaan Guru dan Dosen Pendidikan Agama Islam, 1(8).
- Wang, Y.W., Davidson, M.M., Yakushko, O.F., Savoy, H.B., Tan, J.A., & Bleier, J.K. (2003). The Scale of Ethnocultural Empathy: Development, Validation and Reliability. *Journal of Counseling Psychology*, 50 (2), 221-234

EVALUASI DAN STUDI DAMPAK PROGRAM “PESANTREN LEADERS VISIT TO JAPAN”

Tim Penulis:

Pipit Aidul Fitriyana, Moh. Shofan, Risni Julaeli Yuhan, Waris Marsisno

Editor:

Pipit Aidul Fitriyana

Indonesia dan Jepang telah lama menjalin hubungan diplomatik dalam berbagai bidang, salah satunya melalui pertukaran budaya. Tiap tahunnya pemerintah Jepang memberi kesempatan Muslim Indonesia untuk berkunjung ke Negeri Sakura. Pesantren menjadi salah satu kelompok utama untuk mempromosikan pemahaman yang lebih baik antara komunitas Muslim Indonesia dan Jepang.

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta bekerjasama dengan pemerintah Jepang telah memprakarsai program “Pesantren Leaders Visit to Japan”. Program telah bergulir sejak 2004 hingga 2019 yang melibatkan 160-an kiai, nyai, ustadz, dan ustadzah dari berbagai pondok pesantren di Indonesia. 70% peserta program adalah laki-laki dan 30% perempuan.

Selama program berlangsung, para pemimpin pesantren mengunjungi sejumlah situs keagamaan, budaya, sejarah, lembaga pendidikan, perusahaan, dan bangunan pemerintah di beberapa bagian di Jepang. Mereka mengalami kehidupan masyarakat Jepang dan hidup dalam komunitas non-Muslim ketika mendapatkan kesempatan *home stay* di rumah penduduk. Presentasi mengenai Islam Indonesia dan menjelaskan pemahaman mereka tentang masyarakat Jepang juga menjadi bagian dari rangkaian program.

Pada konteks inilah MAARIF Institute terlibat untuk melakukan evaluasi dan studi dampak terhadap program tersebut guna memetik pembelajaran-pembelajaran (*lesson learn*) untuk pengembangan program ke depan. Evaluasi dan studi dampak ini sepenuhnya

dikerjakan oleh tim MAARIF Institute, sehingga memiliki tingkat independensi yang memadai.

Program yang telah berlangsung selama 16 tahun ini bertujuan untuk mengenalkan budaya masyarakat Jepang seperti kedisiplinan, kejujuran, dan etos kerja. Budaya-budaya tersebut diharapkan dapat diterapkan di pondok pesantren tempat para alumni mengabdikan. Dengan begitu, program ini secara khusus dimaksudkan untuk memberikan inspirasi kepada para pemimpin pesantren, utamanya dalam pengelolaan pendidikan sebagai fokus utama aktivitas keseharian mereka.

Asesmen ini ditujukan bagi seluruh alumni program. Akan tetapi, dalam prosesnya hanya 87 orang saja yang dapat dihubungi, dengan 59 orang yang mengisi kuesioner online. Dari 59 orang tersebut, 34 orang berhasil diwawancarai melalui sambungan telepon. Waktu pengisian kuesioner online dari 21 November hingga 27 Desember 2020. Sementara waktu wawancara dari 17 – 31 Desember 2020.

Terdapat empat hal utama yang ingin dijawab dalam asesmen ini, yakni mengidentifikasi aktivitas alumni, memeriksa dampak yang terjadi di pesantren, menganalisis sejauhmana manfaat dari tindak lanjut yang dilakukan para alumni, dan mengidentifikasi tantangan yang mereka dapatkan serta solusi diambil dalam merespons tantangan tersebut dalam menerapkan pembelajaran yang didapatkan di Negeri Sakura.

Dalam melakukan evaluasi dan studi dampak ini, MAARIF Institute mengumpulkan informasi dengan beragam cara. Diskusi online, workshop online, asesmen melalui kuesioner online dan wawancara via sambungan telepon, hingga menggali informasi melalui media sosial merupakan cara-cara yang ditempuh.

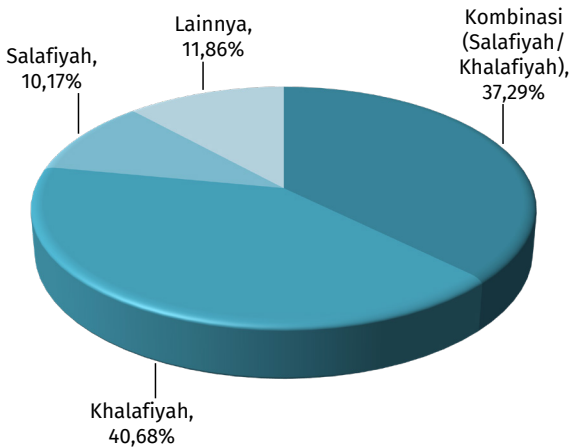
Asesmen ini melewati tahapan-tahapan berupa perencanaan, implementasi, dukungan, dan analisis serta penulisan hasil asesmen. Terdapat dua kendala utama dalam melakukan asesmen, yakni lambannya respons sebagian alumni program dan perbedaan waktu serta durasi keberangkatan antara satu alumni dengan alumni lainnya. Oleh karena itu, MAARIF Institute perlu membuat catatan dan penyesuaian tersendiri.

PROFIL ALUMNI

Alumni terdiri dari 23 (37,29%) perempuan dan 36 laki-laki (62,71%). Tersebar di Indonesia Barat (79,66%), Indonesia Tengah (18,64%), dan Indonesia Timur (1,69%). 50,85% alumni tinggal di wilayah pedesaan dan 49,25% tinggal di wilayah perkotaan.

Alumni didominasi oleh mereka yang beraktivitas di pesantren: Salafiyah, Khalafiyah, dan Kombinasi (88,14%) dan sisanya berasal dari non-pesantren yang bergerak dalam bidang pendidikan keagamaan berbasis Islam (11,86%) sebagaimana terlihat dalam gambar 1.

Gambar 1
Jenis pesantren/lembaga pengusung alumni.



Berdasarkan jenis pesantren, terdapat perbedaan persentase saat kunjungan dan kini sebagaimana terlihat dalam tabel 1.

Tabel 1
Perbandingan Jenis Pesantren Saat Rihlah dan Tempat Aktivitas Kini

Jenis Pesantren	Saat Kunjungan	Kini
Salafiyah	8,47%	10,17%
Khalafiyah	44,07%	42,37%
Kombinasi	35,59%	37,29%

Bagi alumni yang mengabdikan diri di pesantren, mereka menduduki posisi/jabatan yang berbeda. Perbandingan saat keberangkatan dan kini menunjukkan beberapa perubahan/pergeseran sebagai terlihat dalam tabel 2.

Tabel 2
Perbandingan Jenis Pesantren Saat Rihlah dan Tempat Aktivitas Kini

Perbandingan Saat Berangkat dan Kini berdasarkan Posisi/Jabatan						
	Saat Kunjungan			Kini		
	Laki-Laki	Perempuan	Total	Laki-Laki	Perempuan	Total
Kiai/Nyai	20,34%	6,78%	27,12%	22,03%	10,17%	32,2%
Ustadz/Ustadzah	16,95%	13,56%	30,51%	16,95%	15,25%	32,2%
Mudir/Wakil Mudir	13,56%	5,08%	18,64%	10,17%	5,08%	15,25%
Koordinator/Kepala/Wakil Kepala Madrasah	1,69%	11,86%	13,56%	1,69%	5,08%	6,78%
Pembina/Pengawas	1,69%	0%	1,69%	6,78%	0%	6,78%
Direktur SDM/Pendidikan	3,39%	1,69%	5,08%	1,69%	1,69%	3,39%
Sekretaris	0%	0%	0%	0%	1,69%	1,69%
Trainer	3,39%	0%	3,39%	1,69%	0%	1,69%
Total	61,02%	38,98%	100%	61,02%	38,98%	100%

TEMUAN UMUM

Program “Pesantren Leaders Visit to Japan” memberi inspirasi dalam menerjemahkan nilai-nilai Islam yang selama ini bersifat konseptual, ke dalam bentuk praktis dengan implementasi-implementasi yang terukur di lapangan.

TEMUAN UTAMA

AKTIVITAS PEMIMPIN PESANTREN KINI

Para alumni memberikan penilaian sebesar 4,6 dari kemungkinan nilai maksimum 5 terkait nilai-nilai yang mungkin diadopsi, yang kini diterapkan di pesantren. Jawaban para alumni cukup bervariasi yang dapat dilihat dari nilai standar deviasi yang terlihat dalam tabel 3.

Tabel 3
Rata-Rata dan Standar Deviasi Adopsi dari Nilai Budaya Jepang

Nilai Budaya Jepang	Rata-rata	Standar Deviasi
Disiplin	4,85	0,61
Loyalitas	4,58	0,81
Jujur	4,85	0,52
Tanggungjawab	4,86	0,51
Totalitas	4,66	0,73
Membina Hubungan Baik	4,71	0,53
Motivasi	4,73	0,67
Ekonomi	4,54	0,86
Ketaatan dalam Ibadah	3,63	1,17

Dari tabel 3 juga dapat dilihat bahwa tanggungjawab, yang dimaknai oleh alumni sebagai salah satu bagian dari integritas, menjadi penilaian tertinggi yang diberikan oleh para alumni. Budaya lain yang juga memiliki kemungkinan tinggi untuk diadopsi adalah disiplin dan jujur. Dari 3 budaya tersebut, kedisiplinan menjadi yang paling banyak diadopsi.

Sebagian besar alumni menjawab sangat mendapatkan pengaruh dari kegiatan rihlah ke Jepang ini terhadap perubahan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari. Hal itulah yang berdampak terhadap pengelolaan pesantren kini. Namun, dalam penilaian terhadap pengaruh perubahan pada individu ini terdapat pola yang paling bervariasi jawabannya yaitu pada perilaku sopan santun terhadap teman kerja yang ditunjukkan dengan nilai standar deviasi 0,77 dan rata-rata sebesar 4,59. Secara keseluruhan, pengaruh ini dapat dilihat pada tabel 4.

Tabel 4
Ukuran Nilai Pengaruh Kunjungan Terhadap Perilaku Individu

	Mean	Std. Deviation
Sopan santun dengan teman kerja	4.5932	0.76831
Menghargai teman kerja	4.6949	0.67605
Keterbukaan menerima pendapat	4.6271	0.69228
Kemandirian dalam bekerja	4.7458	0.63227
Perhatian terhadap kondisi orang lain	4.6610	0.73368
Kejujuran dalam penyelesaian masalah	4.6780	0.68079
Kedisiplinan waktu	4.7627	0.65229
Kedisiplinan dalam berperilaku	4.7458	0.63227
Kesediaan berbagi pengetahuan	4.7627	0.53624
Kesediaan berbagi pengalaman	4.7288	0.61112
Kesediaan berbagi keterampilan	4.7119	0.64463
Ketekunan dalam menyelesaikan persoalan kerja	4.7119	0.67084
Valid N (listwise)		

Dari tabel 4 dapat dilihat bahwa kedisiplinan waktu merupakan hal yang paling tinggi pengaruhnya bagi alumni program. Sementara sopan santun dengan teman kerja merupakan pengaruh yang paling rendah. Hal lain yang tinggi pengaruhnya adalah kemandirian dalam bekerja.

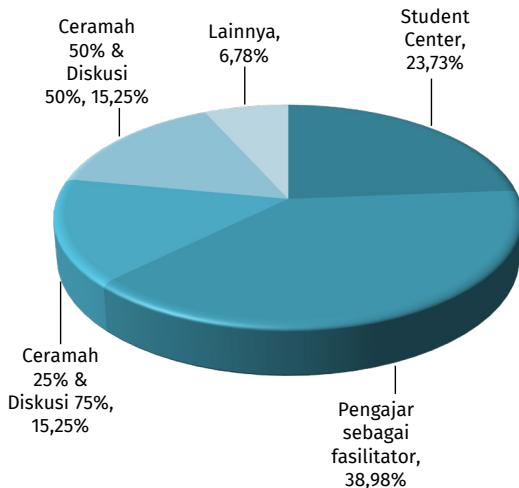
Jika diperhatikan lebih jauh tentang aspek individu, kemungkinan adopsi budaya Jepang ke dalam kehidupan pesantren memiliki hubungan positif terhadap pengaruh dari program kunjungan (koefisien korelasinya sekitar 0,81). Artinya, semakin tinggi persepsi dari alumni, maka akan semakin tinggi pula penilaian mereka terhadap pengaruh dari program rihlah yang dilakukan. Hal ini berbanding lurus dengan asesmen melalui wawancara yang kami lakukan, di mana sejauh ini yang paling memungkinkan untuk diterapkan di lingkungan pesantren adalah terkait kedisiplinan yang diejawantahkan dalam hal menjaga kebersihan dan komitmen untuk menghargai waktu.

PERUBAHAN SECARA INSTITUSI

Skor perubahan pada aspek institusi memiliki nilai maksimal 7 dan minimal 0. Skor perubahan dalam institusi ini rata-rata setiap alumni memiliki skor 6,03. Artinya skor perubahan pada aspek ini baik, karena mendekati nilai maksimal.

Semua alumni yang mengisi kuesioner (100%) menyatakan bahwa mereka mendapatkan inspirasi dalam metode pembelajaran dan penyusunan kurikulum. Sebanyak 38,98% memosisikan diri sebagai fasilitator di kelas, sehingga menuntut pelajar untuk lebih aktif belajar secara mandiri. Jenis perubahan lainnya antara lain kombinasi ceramah (75%) dan diskusi (25%). Dalam jawaban yang lebih spesifik, ada juga yang memanfaatkan lingkungan sekitar seperti sungai, sawah, perkebunan, dan menekankan mitigasi bencana dalam proses mengajar. Berikut metode pembelajaran dimaksud sebagaimana terlihat dalam gambar 2.

Gambar 2
Perubahan Cara Mengajar Alumni.



Perubahan lain yang terinspirasi dari rihtah adalah adanya pengaruh terhadap materi dan/atau kurikulum sebanyak 84,75% dengan jenis perubahan yang berbeda-beda, dan sisanya 15,25% tidak mendapatkan pengaruh dari kunjungan ini. Perubahan dalam kurikulum ini lebih pada nilai output yang diharapkan. Bentuk

perubahan ini ada yang lebih menekankan pada aspek karakter dan perilaku para pelajar, ada juga model dan/atau isi dari kurikulum.

Pada aspek karakter dan perilaku, kurikulum dibuat dengan memasukan nilai-nilai kedisiplinan, kebersihan, kemandirian, sopan santun dan nilai-nilai positif lain yang dapat diadopsi oleh para peserta seperti yang dijelaskan pada bagian pengaruh terhadap perubahan diri pribadi para peserta. Sementara pada aspek model dan/atau isi kurikulum seperti penyusunan *lesson learn* dibuat lebih *simple*, memasukan Bahasa Jepang menjadi salah satu materi yang diajarkan di pesantren, kebersihan menjadi salah satu mata pelajaran yang dibingkai dengan istilah agama, ada pesantren yang baru mulai memasukan materi pengetahuan umum di pesantrennya pasca kunjungan, kurikulum berbasis pada analisis kebutuhan dan *student center*, memulai memberikan pelatihan dan pembelajaran berbasis IT, memasukan *project learning*, memasukan isu SDG's, serta lebih menekankan toleransi antarumat beragama.

Perubahan institusi lainnya adalah dalam hal sistem kerja/kinerja sebagaimana terlihat dalam tabel 5.

Tabel 5
Persentase Jenis Perubahan Kinerja di Pesantren Pasca Rihlah.

Kategori	Perubahan Pasca Kunjungan	
	Ya	Tidak
Kemampuan Menyusun Indikator Capaian Kinerja	71,19	28,81
Menyusun Rencana Strategi dan Program Kerja	77,97	22,03
Mampu Merespon Cepat Perkembangan Baru	89,83	10,17
Rutin Melakukan Evaluasi Kinerja	91,53	8,47
Memberikan Reward dan Punishment untuk Santri dan Pegawai	88,14	11,86

Kriteria capaian kinerja yang digunakan oleh para alumni secara umum dapat disimpulkan menjadi beberapa indikator dengan mengacu kepada nilai seperti kedisiplinan, integritas, loyalitas, totalitas, kapasitas, kulaitas kerja, dan kemandirian. Selain itu ada

juga yang menilai berdasarkan pada output nilai-nilai karakter yang diterapkan oleh para santri dan pegawai dalam kehidupan sehari-hari, dan bagi sekolah yang sudah menerapkan kurikulum berbasis *project* ada yang menilai kinerjanya dari kualitas project yang dihasilkan oleh santri. Strategi dalam mengimplementasikan evaluasi capai indikator kerja ini, antara lain:

1. Mengadakan pertemuan untuk evaluasi rutin/periodik;
2. Manajemen mendorong para pegawai untuk dapat menyelesaikan tugas tepat waktu;
3. Menerapkan strategi organisasi seperti *planning, organizing, action, dan evaluation*.

Sebanyak 42 dari 59 alumni (sekitar 71%) menyatakan mampu untuk membuat indikator capaian kinerja yang terukur setelah berkunjung ke Jepang. Dari berbagai indikator yang dikemukakan, yang dominan digunakan antara lain adalah disiplin, tepat waktu dan kebersihan.

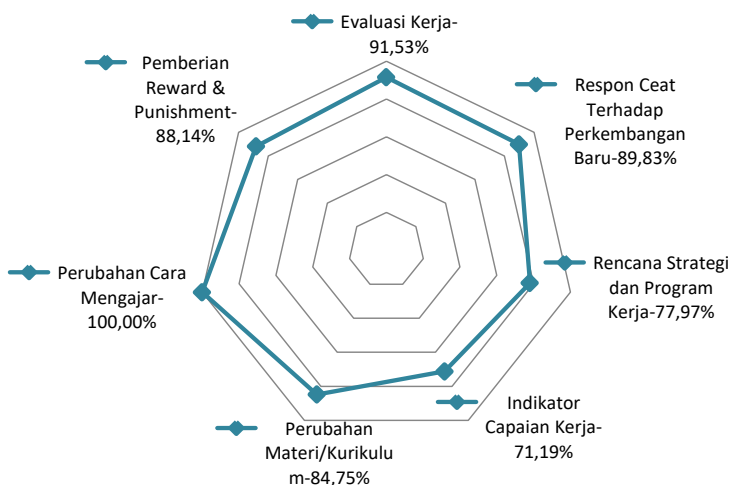
Perubahan dalam sistem kerja pasca rihlah adalah sebagian besar alumni membiasakan diri untuk menyusun rencana strategi dan program kerja dalam menjalankan aktivitasnya. Beberapa contoh perubahan yang dilakukan pasca kunjungan yaitu membuat rencana kerja dengan indikator capaian output yang jelas dan didasarkan hasil kajian analisis SWOT terhadap kebutuhan-kebutuhan di pesantren; melengkapai dan menyempurnakan statute, ortaker, renstra, SOP yang berlaku di pesantren; menyusun gugus kendali mutu dengan ssitem *quality control* dan *quality insurance* yang terstandar. Sebanyak 46 alumni (sekitar 78%) berpendapat bahwa setelah kunjungan ke Jepang mereka menyusun perencanaan kerja dengan dilengkapi keterangan akan strategi dan program kerja yang diperlukan.

Perubahan lain yang dialami oleh para alumni adalah kemampuan adopsi dan inovasi, terutama secara umum dalam pembelajaran berbasis IT dan merespons dengan baik dan cepat jika ada perubahan-perubahan dalam sains. Sebanyak 53 orang alumni (sekitar 90%) juga menyatakan mampu merespons dengan cepat terhadap perubahan yang terjadi sesuai perkembangan zaman.

Sebanyak 54 alumni (sekitar 92%) menyatakan selalu melakukan evaluasi terhadap hasil kinerjanya. Hal ini diikuti dengan adanya sistem *reward dan punishment*. Sebanyak 52 alumni (sekitar 88%) menyatakan menerapkan sistem tersebut.

Skor perubahan pada aspek institusi memiliki nilai maskimal 7 dan minimal 0. Skor perubahan dalam aspek institusi ini rata-rata setiap alumni memiliki skor 6,03. Artinya skor perubahan pada aspek ini cukup baik, karena mendekati nilai maksimal. Berdasarkan respons dari para alumni, masing-masing indikator perubahan memiliki variasi skor perubahan sebagaimana terlihat dalam gambar 3.

Gambar 3
Variasi Skor Perubahan.



MANFAAT RIHLAH TERHADAP INSTITUSI

Manfaat utama rihlah bagi institusi tempat para alumni mengabdikan adalah terbentuknya kesadaran baru terutama inspirasi dalam menerjemahkan nilai-nilai ajaran Islam yang selama ini bersifat konseptual kedalam bentuk praktis dengan implementasi-implementasi yang terukur di lapangan.

Selain itu, lebih dari setengah alumni (33 orang atau 56%) selalu memberikan informasi tentang kunjungannya ke Jepang sampai saat ini. 18 alumni (30,5%) memberikan informasi kepada seluruh santri di pesantren pada saat tahun keberangkatan. 8 alumni (13,6%)

membagikan informasi kepada santri di kelas yang diajar pada tahun keberangkatan, dengan perkiraan banyaknya santri yang menerima informasi dapat dilihat dalam tabel 6.

Tabel 6
Perkiraan Santri yang Menerima Informasi

Jumlah Santri Penerima Informasi	Persentase
< 100	1,69%
101 – 500	49,15%
501 – 1000	16,95%
1001 – 3000	22,03%
3001 – 5000	5,08%
5001 – 10000	5,08%

Beberapa di antara para santri ada yang melanjutkan pendidikan ke luar negeri. Jepang menjadi negara ke-1 yang penduduknya mayoritas non-Muslim sebagai tempat santri melanjutkan studi di luar negeri. Secara keseluruhan, Jepang menduduki peringkat ke-4 dari 7 negara tempat tempat santri melanjutkan studi di luar negeri. Adapun tujuh negara tersebut adalah Mesir, Malaysia, Saudi Arabia, Jepang, Australia, Yaman, dan Jerman.

TANTANGAN DALAM MENERAPKAN PEMBELAJARAN

Tantangan utama yang didapat para alumni pasca rihlah ialah: 1) pada awal kepulangan, merasa berjalan sendirian karena mayoritas merupakan wakil tunggal dari pesantren dan asatidz lain “belum tercerahkan”; 2) perbedaan budaya yang diterapkan di pesantren dan rumah (secara spesifik), serta pesantren dan masyarakat (secara umum).

KESIMPULAN

Program “Pesantren Leader Visit to Japan” dapat dikatakan berhasil dan patut mendapatkan apresiasi dari berbagai pihak.

REKOMENDASI

1. Mengantisipasi hilangnya komunikasi dengan alumni, memberi dorongan agar alumni tidak sendirian, dan melibatkan lebih banyak perempuan.
2. Mendorong alumni untuk mengkampanyekan pembelajaran di media sosial.
3. Mendukung penuh pelaksanaan program.
4. Mengkaji ulang program yang dicanangkan dan berjalan terkait dengan pemberdayaan pondok pesantren.

NARASI KAUM EKTREMIS BERBASIS AGAMA DI INDONESIA: LATAR PENDIDIKAN DAN ASPIRASI KEAGAMAAN

Tim Penulis:

Munirul Ikhwan, Najib Kailani, Subi Nur Isnaini

Tim Peneliti:

Noorhaidi Hasan, Najib Kailani, Munirul Ikhwan, Ahmad Rafiq,
Nina Mariani Noor

LATAR BELAKANG

Demokratisasi Indonesia pasca-1998 turut membuka pintu bagi munculnya radikalisme dan ekstremisme berbasis agama di ruang-ruang publik. Selain faktor ideologi, kajian-kajian yang ada mengaitkan radikalisme dan ekstremisme tersebut dengan faktor struktural: ketidakpuasan terhadap kebijakan negara dan akses keadilan sosial. Selain itu, faktor identitas dan jaringan sosial atau pertemanan juga turut berkontribusi mendorong seseorang tertarik pada paham radikal dan terlibat dalam aksi-aksi terorisme. Fakta bahwa radikalisme dan terorisme sering dikaitkan dengan tokoh dengan latar belakang pendidikan tertentu mendorong sejumlah peneliti menilik sejauh mana belakang pendidikan agama berkontribusi pada munculnya radikalisme dan ekstremisme di Indonesia.

Laporan sejumlah lembaga survei menunjukkan bahwa Indonesia masih menjadi lahan subur bagi produksi dan reproduksi ideologi ekstremis oleh para aktivis gerakan radikal. Dukungan masyarakat terhadap sikap intoleransi dan kekerasan juga cukup tinggi. Survei yang dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah pada 2011 membuktikan bahwa 60,4 persen responden mendukung tindakan intoleransi dan kekerasan. Penanaman sikap intoleransi dan kekerasan juga terjadi di lembaga-lembaga pendidikan. Survei Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) pada 2017 menunjukkan bahwa 58,50% siswa dan mahasiswa mempunyai pandangan keagamaan yang cenderung

radikal. Lebih lagi, survei PPIM tahun selanjutnya mengaitkan pandangan radikal pelajar tersebut dengan pandangan keagamaan pendidik. Survei tersebut menunjukkan bahwa sebanyak 56,90% guru mempunyai opini intoleran, dan 46,09% mempunyai opini radikal.

Angka-angka di atas mengungkap tingginya penerimaan intoleransi di kalangan pelajar dan mahasiswa. Fakta ini menunjukkan bahwa paham radikalisme sudah masuk ke dalam ranah dunia pendidikan dan menyasar kalangan anak muda. Di sisi lain, keterkaitan antara pendidikan agama di Indonesia dengan munculnya radikalisme dan ekstremisme ditolak oleh fakta yang memperlihatkan bagaimana satu lembaga pendidikan melahirkan tokoh yang sangat kontras pandangan keagamaannya, seperti Pondok Modern Gontor yang menelurkan cendekiawan Muslim liberal Nurcholis Madjid, dan Abu Bakar Ba'asyir yang dikenal sebagai pimpinan Muslim jihadis. Ihwal ini menyisakan pertanyaan seberapa besar peran latar pendidikan agama dalam penanaman ideologi radikal dan ekstremis, serta faktor apa saja yang turut berkontribusi.

TUJUAN, TEORI DAN METODOLOGI

Penelitian ini bertujuan untuk menginvestigasi latar belakang pendidikan orang-orang yang terlibat dalam tindakan radikalisme dan ekstremisme kekerasan dan tertarik dengan ide-ide kekerasan berbasis agama dengan mengeksplorasi narasi kehidupan mereka. Ada tiga kriteria informan yang disasar di dalam penelitian ini yaitu mantan napiter, returnis atau orang yang kembali ke Indonesia setelah bergabung dengan NIIS, dan deportan atau orang-orang yang tertangkap dan dikembalikan ke Indonesia sebelum bergabung dengan NIIS.

Penelitian ini mengambil fokus tiga provinsi di Indonesia, yaitu Jawa Barat, Jawa Timur dan Jawa Tengah. Jawa Barat dipilih karena dianggap sebagai basis gerakan DI/TI. Sementara Jawa Tengah, khususnya Solo dalam kajian-kajian akademik diasosiasikan dengan basis gerakan Islam radikal dan ekstremis seperti jaringan Pesantren Ngruki Abu Bakar Ba'asyir dan lain-lain. Sedangkan Jawa Timur,

meskipun secara umum dikenal sebagai kantong NU, pemboman Gereja di tahun 2018 dan beberapa sel teroris yang berasal dari Jawa Timur seperti Amrozi CS menunjukkan pentingnya posisi Jawa Timur sebagai basis dari jaringan terorisme.

Kajian terdahulu mengenai orang-orang yang terlibat aksi radikalisme dan ekstremisme menghubungkannya dengan berbagai argumen seperti problem pencarian identitas, terindoktrinasi dengan ideologi keagamaan, mengalami marjinalisasi struktural dan sosialisasi melalui pertemanan dan pengajian. Sementara itu, penelitian yang fokus pada latar belakang pendidikan secara garis besar menyoroti pemilahan eksakta dan sosial. Studi-studi ini menunjukkan bahwa kebanyakan para pelaku aksi radikalisme dan ekstremisme berlatar belakang eksakta dan berargumen bahwa cara pandang yang hitam-putih, simpel dan jelas terhadap dunia (*worldview*) berperan penting dalam memfasilitasi seseorang menjadi radikal dan ekstremis.

Meskipun demikian, penjelajahan latar belakang pendidikan agama dan menginvestigasi apakah latar belakang pendidikan keagamaan seseorang turut andil dalam menjadikannya radikal dan ekstremis cenderung terabaikan dalam kajian sebelumnya. Berbasis pada temuan lapangan, penelitian ini mengajukan argumen teoritis bahwa latar belakang pendidikan dan pengetahuan keagamaan turut membuat seseorang terpapar ideologi radikal dan ekstremis dan mendorongnya terlibat dalam aktivitas teror berbasis agama ketika termediasi oleh faktor struktural, identitas, ideologi dan sosialisasi atau jaringan sosial. Dengan kata lain, keempat faktor ini membentuk, dan mengarahkan pemahaman keagamaan tertentu ke arah pemahaman keagamaan radikal dan praktik terorisme berbasis agama.



Penggalian data pertama-tama dilakukan melalui desk study dengan mengeksplorasi informasi yang tersedia di media, studi terdahulu terkait, dan hasil Berita Acara Pemeriksaan (BAP). Untuk memperdalam informasi, penelitian ini melibatkan 20 orang informan melalui wawancara mendalam kepada 13 (tiga belas) orang mantan napi ter, 6 (enam) orang returnis, dan 1 (satu) orang deportan yang berasal dari tiga provinsi lokasi penelitian. Penelitian ini menggunakan pendekatan *'life narrative'* yang menyelami sejarah kehidupan para mantan napi teroris, returnis dan deportan dengan mengeksplorasi latar belakang pendidikan, aspirasi hidup, dan pandangan mereka terhadap dunia (*worldview*).

TEMUAN PENELITIAN

Ada beberapa temuan dalam penelitian ini. Pertama, latar belakang pendidikan agama mantan napi ter, returnis dan deportan NIIS hanya akan menjadi signifikan membuat mereka terpapar ideologi radikal dan ekstremis jika termediasi oleh faktor-faktor struktural, identitas, jaringan sosial, dan ideologi. Faktor-faktor struktural baik mikro individual maupun makro sosial saling bertemu dan mendorong seseorang untuk bergabung ke dalam kelompok radikal. Selain itu, proses hidup anak muda dalam pencarian jati diri turut membentuk pemahaman radikal dan ekstrem di kalangan mereka, apalagi jika diperkuat dengan jaringan sosial yang menanamkan doktrin serta ideologi radikal melalui pendidikan informal berbentuk halaqah-halaqah dan pengajian. Pendidikan agama informal ini berkontribusi besar membentuk individu menjadi radikal dan ekstrem karena kegagalan pendidikan agama formal dalam memahami agensi anak didik: menyelami narasi dan aspirasi keagamaan mereka.

Kedua, penelitian ini menemukan adanya dua kategori generasi radikal dan teroris jika dilihat dari cara pandang mereka terhadap dunia (*worldview*). Generasi pertama —yang lebih tua— didominasi oleh mantan napi ter, yang umumnya berasal dari latar belakang keluarga kelas menengah ke bawah, dan terpapar jaringan sosial. Sementara itu, generasi kedua didominasi oleh returnis dan deportan NIIS, yang umumnya berasal dari keluarga mampu dan kultur urban, dan terpapar melalui jaringan keluarga dan internet. Individu-

individu yang pernah terpapar mengalami titik balik ketika mereka menemukan jalan mobilitas ke atas (*upward-mobility*) atau otoritas spiritual baru.

Ketiga, peran perempuan tampak kurang signifikan di lingkungan generasi lama. Sebaliknya di generasi baru, perempuan tampak menonjol dalam mendiseminasikan gagasan radikal dan ekstremis. Konteks maskulinitas terlihat jelas dominan pada generasi lama radikalisme. Pada generasi lama, keterlibatan perempuan dalam aksi ekstremisme kekerasan lebih terlihat pasif dan hanya sebagai perantara serta sebagai pihak yang menutupi aksi ekstremisme para pelaku. Namun pada generasi baru, justru terjadi pergeseran terkait keterlibatan dan peran perempuan yang sebelumnya pasif menjadi pelaku aktif.

Keempat, pendidikan agama informal berkontribusi besar membentuk individu menjadi radikal dan ekstremis karena kegagalan pendidikan agama formal dalam memahami agensi anak didik: menyelami narasi dan aspirasi keagamaan mereka. Jika melihat bangunan kurikulum pendidikan agama secara umum, latar belakang pendidikan agama formal sebenarnya tidak secara langsung mendorong seseorang terpapar radikalisme dan ekstremisme. Namun, kanal-kanal pembelajaran agama informal di lingkungan sekolah, universitas, atau pesantren tertentu turut mengenalkan siswa atau mahasiswa terhadap gerakan-gerakan Islam radikal melalui oknum guru atau dosen, Rohis (Kerohanian Islam), atau komunitas dakwah keagamaan mahasiswa.

Kelima, referensi atau literatur keagamaan memiliki peran yang signifikan dalam membentuk pemahaman keagamaan seseorang. Individu yang terpapar paham radikal sangat minim dan bahkan tidak pernah mengakses literatur selain yang berisi pemikiran radikal dan ekstrem sehingga membentuk pemahaman yang eksklusif tentang Islam. Generasi lama berproses dari literatur radikal ke tokoh rujukan dan menutup diri dari sumber pengetahuan lain. Sedangkan generasi baru mengakses informasi paham radikal melalui buku-buku digital, video serta konten radikal di internet.

Keenam, individu-individu yang pernah terpapar radikalisme dan ekstremisme mengalami titik balik ketika mereka menemukan jalan mobilitas ke atas (*upward-mobility*) atau otoritas spiritual baru. Tentu saja faktor struktural bukan satu-satunya motif titik balik tersebut. Di antara mereka juga ada yang mengalami titik balik ketika merasa menemukan sosok “guru baru” yang mampu menyelami aspirasi keagamaan mereka setelah mereka merefleksikan pengalaman-pengalaman mereka sebelumnya.

Ketujuh, kegagalan pendidikan formal dalam memahami aspirasi keagamaan anak didik meniscayakan adanya pendidikan yang membersamai (*engaging education*) —atau pendidikan yang memberi perhatian pada keunikan, latar belakang, dan problem setiap anak didik serta menghubungkan konsep keagamaan ke dalam realitas sosial-keagamaan di tengah masyarakat— adalah titik lemah dari pendidikan agama formal di sekolah, pesantren, dan universitas.

Sebagai rekomendasi, aktor dan wacana keagamaan yang moderat di lingkungan pendidikan agama informal perlu didorong untuk mengisi ruang-ruang pengajian dan halaqah untuk mempersempit ruang gerak aktor dan wacana keagamaan garis keras. Selain itu, gagasan keislaman kontekstual melalui publikasi, konten media sosial, dan komunitas perlu didorong lagi agar agama mendapatkan ruang aktualisasi baru yang membawa kemaslahatan bagi kemanusiaan.

STUDI PENDAHULUAN KETAHANAN DAN KERENTANAN INSTITUSI PENDIDIKAN ISLAM DALAM MERESPON DAMPAK SOSIAL KOHESI SAAT KRISIS PANDEMIK COVID-19: STUDI TIGA UIN (JAKARTA, BANDUNG, YOGYAKARTA)

Tim Penulis dan Peneliti:

Laifa Annisa Hendarmin, Narila Mutia Nasir, Iqbal Hasanuddin,
M. Iqbal Nurmansyah, Farha Kamalia

LATAR BELAKANG

Pandemi COVID-19 yang menyebar dengan sangat cepat mengakibatkan sebanyak 101.548.107 orang di dunia terkonfirmasi positif dan 2.187.034 meninggal dunia (www.covid19.go.id). Pemerintah Indonesia telah melakukan berbagai upaya untuk menekan laju pertambahan kasus COVID-19. Upaya-upaya tersebut antara lain mengkampanyekan dan menegakkan protokol kesehatan 5 M bagi masyarakat (memakai masker, mencuci tangan dengan air mengalir, menjaga jarak, menjauhi kerumunan, serta membatasi mobilisasi dan interaksi), melakukan upaya 3 T (Test, Tracing, dan Treatment) untuk memutus rantai penularan, melaksanakan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) atau Penerapan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM), dan vaksinasi. Dalam rangka menghindari kerumunan, pemerintah juga mengeluarkan kebijakan mengenai *School from Home* atau Pembelajaran Jarak Jauh (PJJ), dan *Work from Home* (WFH) bagi para pekerja.

Meskipun berbagai upaya telah dilakukan, survey yang dilakukan oleh Badan Pusat Statistik Indonesia yang dilakukan pada tanggal 7 sampai 14 September 2020 menyebutkan bahwa masih terdapat sekitar 8% responden yang jarang dan jarang sekali menggunakan masker serta lebih dari 20% yang jarang dan jarang sekali menggunakan hand sanitizer, mencuci tangan dengan sabun minimal

20 detik serta menjaga jarak minimal 1 meter (Tim BPS COVID-19 Statistical Task Force, 2020). Dalam penelitian lain yang secara spesifik dilakukan pada lebih dari enam ribu responden di lebih dari 10 universitas di Indonesia, hasilnya menunjukkan bahwa pengetahuan terkait penularan dan pencegahan COVID-19 masih rendah (Saefi et al., 2020). Adapun sebuah studi terkait dengan pengetahuan, sikap dan pengalaman terkait beribadah di masa pandemi menunjukkan bahwa terdapat 20,89% responden yang masih selalu beribadah di rumah ibadah, dan 12% lainnya menyatakan sering. Padahal 48,86% responden berada di zona merah COVID-19. Survey tersebut dilakukan pada lebih dari 18 ribu responden di 34 provinsi di Indonesia (Ruhana & Burhani, 2020).

Fenomena sosial yang menunjukkan korelasi keagamaan dengan sikap terkait pandemi ditunjukkan melalui kasus yang terjadi di Gowa, Sulawesi Selatan. Jamaah Tabligh Indonesia, ingin tetap menggelar Konferensi Ijtima Jamaat Tabligh yang dihadiri sekitar 25.000 orang. Meskipun pada akhirnya berhasil dibubarkan, namun 8.695 peserta sudah datang dan sebagian peserta positif terinfeksi COVID-19 (Wirawan, 2020). Selain itu, berdasarkan informasi dari Ketua Umum Pimpinan Pusat Rabithah Ma'ahid Islamiyah Nahdlatul Ulama, Abdul Ghaffar Rozin, sebanyak 333 kiai dan ulama dari NU meninggal dunia selama pandemi COVID-19. Menurutnya, kematian kiai dan ulama NU meningkat setelah Hari Raya Idul Fitri 2020. Angka tersebut terus merangkak naik selepas Idul Adha (<https://www.cnnindonesia.com/>). Hal ini tidak bisa dilepaskan dari kuatnya budaya penghormatan kepada kiai, sehingga tidak bisa menghindari kontak fisik (cium tangan) dan kerumunan di rumah kiai.

Ada berbagai penelitian terdahulu yang membahas hubungan antara pengetahuan dan sikap terhadap praktik/perilaku, hubungan antara persepsi dan perilaku, serta hubungan religiusitas dan perilaku. Hubungan antara pengetahuan dan perilaku terdapat pada teori perubahan perilaku (*behavior change theory*) dari Davis yang meyakini bahwa pengetahuan yang cukup dan sikap yang baik dapat menghasilkan perilaku yang baik (Davis, et al., 2015). Dalam melihat hubungan antara persepsi dan perilaku, terdapat *Health Belief Model* (HBM) yang dikembangkan oleh Rosenstock tahun 1974. Model ini berangkat dari hipotesis mengenai perilaku preventif seseorang

terhadap suatu penyakit didasari oleh keyakinan mereka mengenai resiko (*perceived susceptibility*), keseriusan resiko yang dapat terjadi (*perceived severity*), adanya cara untuk mengurangi insiden atau keparahan penyakit (*perceived benefit*), dan biaya yang lebih tinggi versus manfaat tindakan (*perceived barriers*). Adapun dalam melihat hubungan antara religiusitas dan perilaku, model teoritis jalur kausal (*theoretical model of causal pathways*) digunakan dalam melihat dampak agama dan spiritualitas terhadap kesehatan fisik. Koenig menyatakan bahwa stress dan emosi negatif meningkatkan kerentanan terhadap penyakit dan memiliki efek samping perlambatan terhadap penyembuhan. Dalam hal ini, religiusitas membantu seseorang dalam mengatasi penyakit yang sedang dirasakan atau perubahan drastis dalam kehidupannya. Riset ini menunjukkan bahwa orang yang lebih religius, lebih mudah beradaptasi dengan permasalahan kesehatan yang diderita. Bahkan mayoritas laporan studi menunjukkan semakin tinggi tingkat religiusitas maka semakin baik pula kondisi kesehatannya.

Berbagai hal yang terjadi selama pandemi ini tentu memberikan dampak langsung bagi masyarakat. Pandemi COVID-19 tidak hanya berdampak aspek kesehatan, tetapi juga berdampak pada masalah ekonomi dan sosial masyarakat. Beberapa kajian yang dilakukan sejak awal pandemi sudah menunjukkan adanya kecenderungan penurunan pertumbuhan ekonomi dan peningkatan angka pengangguran dan kemiskinan (Delloite, 2020; Samudra & Setyonaluri, 2020; Suryahadi, et al., 2020; Susilawati et al., 2020; UNICEF, 2020). Pada aspek sosial, pandemi diyakini memiliki dampak terhadap kohesi sosial. Menurut Stantley, kohesi sosial merupakan “keinginan anggota masyarakat untuk bekerja sama satu sama lain agar dapat bertahan hidup dan sejahtera” (Stantley, 2003). Stiftung membagi dimensi kohesi sosial kedalam tiga hal yakni: *connectedness*/keterhubungan, *social relations*/hubungan sosial, dan *focus on the common good*/ fokus pada kebaikan bersama (Stiftung, 2018).

Berdasarkan penelitian Stiftung mengenai kohesi sosial tahun 2009-2015 pada masyarakat Indonesia ditemukan bahwa memiliki skor tertinggi pada aspek fokus pada kebaikan bersama (0.43) yang meliputi solidaritas yang tinggi, saling membantu, menghormati aturan sosial, dan partisipasi warga sipil. Sedangkan skor terendah ada

pada keterhubungan (-0.68) yang meliputi rendahnya kepercayaan terhadap pemerintah dan rendahnya persepsi terhadap adanya keadilan. Kohesi sosial saat pandemik ini belum diteliti dengan baik pada masyarakat Indonesia.

Berdasarkan informasi mengenai dampak pandemi tersebut, maka menjadi penting untuk melihat ketahanan ataupun kerentanan suatu institusi pendidikan khususnya pendidikan tinggi dalam merespon perilaku dan dampak kohesi sosial saat krisis pandemi COVID-19 yang terjadi pada komunitas didalamnya. Hal ini dikarenakan institusi pendidikan tinggi dianggap pihak yang paling banyak terpapar berbagai informasi mengenai COVID-19 melalui akses ke sumber informasi dan datanya yang luas, serta dapat membuat kebijakan di level institusi yang berpengaruh pada civitas akademika di dalamnya. Oleh karena itu, penelitian lebih lanjut mengenai tingkat pengetahuan, sikap, persepsi, serta perilaku dan dampak kohesi sosial yang dialami oleh para civitas akademika, serta respon institusi pendidikan terhadap dampak kohesi sosial yang terjadi akan didalami dalam penelitian ini.

METODE PENELITIAN

KUANTITATIF

Dalam pengumpulan data kuantitatif, jumlah sampel dihitung berdasarkan rumus *hypothesis test for two population proportions* menggunakan perangkat lunak *sample size calculator* yang dikeluarkan oleh *World Health Organization*. Dengan nilai α :5% dan β :80% (*power*) dan nilai proporsi 1 dan 2 berdasarkan penelitian yang telah dilakukan oleh Badan Pusat Statistik tentang Perilaku Masyarakat di Masa Pandemi (Tim BPS Covid-19 Statistical Task Force, 2020) maka didapatkan nilai sampel minimal setiap institusi ialah 312 responden. Dalam penelitian ini jumlah sampel tiap institusi ialah UIN Jakarta sebesar 330 responden, UIN Bandung sebesar 316 responden dan UIN Jogja sebesar 334 responden. Adapun Teknik pemilihan sampel penelitian ini adalah *non-probability sampling* menggunakan teknik *proportional quota sampling* dimana kuota dalam penelitian ini ditetapkan berdasarkan dengan proporsi jumlah mahasiswa, tenaga kependidikan dan tenaga pendidik (dosen) yang ada di setiap kampus.

Adapun pengumpulan data kuantitatif menggunakan *self-administered questionnaire* yang dibuat secara dalam jaringan (daring) melalui aplikasi *Google Form*.

Instrumen pengumpulan data kuantitatif diperoleh melalui eksplorasi penelitian yang telah dilakukan serta alat ukur terstandar. Setelah peneliti melakukan studi literatur terakit dengan tujuan penelitian dan membuat alat ukur, selanjutnya tim peneliti melakukan konsultasi dengan pakar untuk memperkecil tingkat kelemahan dan kesalahan dari instrumen yang telah dibuat oleh peneliti. Peneliti melakukan uji ahli kepada Prof. Yayi Suryo Prabandari, Ph. D (Pakar Perilaku Kesehatan, Universitas Gadjah Mada) dan Hendro Prasetyo, Ph.D. (Pakar Sosiologi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta). Selanjutnya, peneliti juga melakukan uji coba kuesioner kepada mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta terkait pemahaman responden terkait dengan instrument yang telah dibuat. Uji coba dilakukan selama satu hari pada tanggal 20 Februari 2021. Dari uji coba yang dilakukan, terdapat berbagai masukan yang telah diakomodir dan peneliti telah memperbaiki instrumen sesuai dengan masukan yang diberikan oleh responden uji coba. Setelah itu, dilakukan uji validitas dan reliabilitas terhadap kuesioner yang telah dirancang oleh peneliti. Adapun hasil reliabilitas dari kuesioner yang dibuat yakni sikap: 0,756, persepsi: 0,729, pemahaman keagamaan: 0,742, sikap keagamaan 0,616 dan persepsi: 0,609. Hal tersebut menunjukkan bahwa reliabilitas berada di tingkat kuat.

Instrumen terdiri dari 15 bagian yakni: 1) Karakteristik Sosial-Demografi Resonden, 2) Sumber Perolehan Wawasan Kesehatan dan Keagamaan, 3) Pengetahuan terkait COVID-19 dan pencegahannya, 4) Persepsi terkait COVID-19 dan pencegahannya, 5) Sikap terkait COVID-19, 6) Perilaku Pencegahan COVID-19, 7) Pemahaman keagamaan terkait pandemik, 8) Persepsi keagamaan terkait pandemik, 9) Sikap keagamaan terkait pandemik, 10) Perilaku beribadah selama pandemik, 11) Kerentanan dan Kondisi terkait pandemik, 12) Ketahanan selama pandemik, 13) Kepercayaan terhadap civitas akademika dalam merespon pandemik, 14) Hubungan dengan civitas akademika dan 15) Kohesi Sosial.

Analisis data kuantitatif dilakukan secara univariat dan bivariat. Analisis univariat dilakukan untuk mengetahui jumlah dan presentase dari 15 variabel yang diukur. Analisis bivariat dilakukan untuk dapat mengetahui perbandingan proporsi Pengetahuan terkait COVID-19 dan pencegahannya, Persepsi terkait COVID-19 dan pencegahannya, Sikap terkait COVID-19, Perilaku Pencegahan COVID-19, Pemahaman keagamaan terkait pandemik, Persepsi keagamaan terkait pandemik, Sikap keagamaan terkait pandemik, Perilaku beribadah selama pandemik, Kerentanan dan Kondisi terkait pandemik, Ketahanan selama pandemik, Kepercayaan terhadap civitas akademika dalam merespon pandemik, Hubungan dengan civitas akademika dan Kohesi Sosial berdasarkan karakteristik sosio-demografi responden. Uji bivariat dilakukan dengan melakukan uji Mann-Whitney untuk karakteristik sosio-demografi dengan dua kelompok dan Kruskal Wallis dilakukan untuk karakteristik sosio-demografi dengan tiga atau lebih kelompok. Sedangkan analisis korelasi dilakukan dengan uji Spearman untuk melihat hubungan antara variabel pengetahuan, sikap dan perilaku kesehatan dan agama. Analisis dilakukan dengan menggunakan aplikasi statistik SPSS versi 24.0.

KUALITATIF

Informan penelitian kualitatif dipilih secara *purposive sampling method* dimana informan penelitian dipilih karena dianggap relevan dan mampu untuk menjawab pertanyaan penelitian. Informan penelitian terdiri dari kelompok mahasiswa, dosen, tenaga kependidikan dan pimpinan Perguruan Tinggi. Kriteria pemilihan Dosen dan Mahasiswa ialah yang berasal dari rumpun ilmu sosial, sains dan teknologi serta agama. Sedangkan pimpinan Perguruan Tinggi yang menjadi informan ialah Pimpinan Perguruan Tinggi yakni Rektor atau Wakil Rektor dan Kepala Biro serta Ketua Satgas COVID-19 di Perguruan Tinggi. Penelitian ini melibatkan 29 informan yang berasal dari UIN Bandung, UIN Jakarta dan UIN Yogya. Informan terdiri dari 19 orang laki-laki dan 10 perempuan. Dari UIN Bandung, informan berjumlah 11 orang yang terdiri dari 3 pimpinan, 3 dosen, 3 tenaga kependidikan dan 2 mahasiswa. Dari UIN Jakarta, informan berjumlah 12 orang yang terdiri dari 3 pimpinan, 3 dosen, 3 tenaga kependidikan dan 3

mahasiswa. Dari UIN Yogya, informan berjumlah 5 orang yang terdiri dari 1 pimpinan, 2 dosen dan 3 mahasiswa. Dalam metode kualitatif, pengumpulan data dikumpulkan melalui wawancara mendalam dan diskusi kelompok terarah/*focus group discussion* (FGD). FGD dilakukan kurang lebih selama dua jam sedangkan wawancara mendalam dilakukan selama kurang lebih 1 hingga 1 jam setengah. Pengumpulan data dilakukan melalui *teleconference* yakni menggunakan aplikasi Zoom.

Instrumen metodologi kualitatif ialah pedoman wawancara/FGD yang bersifat semi-terstruktur. Instrumen tersebut berisi sekitar 12 pertanyaan terbuka yang menggali isu terkait tujuan penelitian. Instrumen penelitian juga disesuaikan dengan sasaran informan penelitian. Adapun pertanyaan penelitian terbagi menjadi beberapa bagian yakni terkait 1) pengetahuan dan perilaku pencegahan COVID-19, 2) pemahaman, sikap dan perilaku keagamaan selama pandemic COVID-19, 3) kohesi sosial selama pandemic dan 4) respon institusi terkait pandemic COVID-19. Dalam penelitian kualitatif, rekaman wawancara dan FGD selanjutnya dibuat transkrip oleh transkripter. Selanjutnya peneliti melakukan analisis konten terhadap isi wawancara mendalam dan FGD untuk menggali isi wawancara sesuai dengan tujuan penelitian. Analisis data metode kualitatif dilakukan secara manual (tidak menggunakan bantuan aplikasi).

HASIL PENELITIAN

PENGETAHUAN, SIKAP, PERSEPSI DAN PERILAKU PENCEGAHAN COVID-19

Secara umum, pengetahuan responden sudah cukup baik terutama tentang penyebaran virus COVID-19 melalui droplet (90,1%), walaupun pengetahuan tentang kontak erat masih banyak yang merasa ragu (40,8%). Secara kualitatif pun pengetahuan dari para informan sudah baik, dan jika mereka sudah terpapar COVID-19, pengetahuan yang dimiliki lebih detail, misalnya terkait gejala, penularan dan kontak erat. Terkait sikap, secara kuantitatif ada sebagian kecil responden yang tidak setuju untuk divaksin (20,5%). Akan tetapi jauh lebih banyak responden yang setuju (79,5%). Data

kualitatif pun menunjukkan hamper semua informan bersikap positif terhadap vaksin dan menyadari bahwa itu merupakan salah satu upaya pencegahan penularan selain menjalankan protokol kesehatan. Persepsi yang menganggap bahwa COVID-19 suatu konspirasi adalah 28%. Hal tersebut didukung juga oleh data dari informan kualitatif yang memamparkan bahwa persepsi tersebut masih ada di masyarakat. Terkait perilaku, sebagian besar responden sudah melakukannya, walaupun yang selalu melakukan masih belum banyak termasuk menggunakan masker yang hanya 56,6% responden mengaku selalu memakainya. Semakin baik pengetahuan, sikap, persepsi maka akan semakin baik pula perilaku kesehatannya.

Masih diperlukan upaya untuk dapat meningkatkan pengetahuan civitas akademika terkait dengan penularan dan pencegahan COVID-19 mengingat masih terdapat responden yang masih memiliki pemahaman yang keliru serta ragu-ragu terhadap berbagai pengetahuan terkait bagaimana pencegahan dan penularan COVID-19. Penelitian ini menunjukkan bahwa masih terdapat sekitar 20% responden yang menyatakan tidak bersedia untuk dilakukan vaksinasi COVID-19. Selain itu, penelitian ini juga menemukan bahwa terdapat sekitar 28% responden berpersepsi bahwa COVID-19 adalah suatu konspirasi dan 19,8% responden tidak menganggap COVID-19 merupakan sesuatu yang berbahaya. Upaya peningkatan pemahaman untuk dapat memperbaiki sikap dan persepsi terkait dengan pencegahan dan penularan COVID-19 terutama diperlukan bagi kelompok laki-laki serta responden yang berasal dari kelompok mahasiswa serta tenaga kependidikan mengingat kedua kelompok tersebut memiliki tingkat pengetahuan, persepsi dan sikap yang masih rendah dibandingkan kelompok dosen/tenaga pendidik. Dalam hal perilaku, terdapat perbedaan yang signifikan antara responden yang berasal dari pedesaan dan perkotaan dimana responden yang berdomisili di perkotaan memiliki perilaku pencegahan COVID-19 yang lebih baik daripada responden yang berdomisili di pedesaan. Upaya memperbaiki pengetahuan, sikap dan persepsi terkait COVID-19 perlu dilakukan untuk dapat memperbaiki perilaku pencegahan COVID-19 di kalangan civitas akademika mengingat ketiga faktor tersebut berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap perilaku pencegahan COVID-19.

PENGETAHUAN, SIKAP, PERSEPSI, DAN PERILAKU BERKAITAN DENGAN KEAGAMAAN DAN PANDEMIK

Terkait dengan pemahaman keagamaan yang berkaitan dengan pandemi, masih terdapat responden yang merasa kurang memahami berbagai konteks tersebut seperti misalnya dalam hal apakah seorang muslim harus taat pada pemerintah (*Ulil Amri*), Islam menganjurkan bahwa menghindari keburukan itu lebih utama daripada mengambil manfaat serta keringanan beribadah selama pandemi. Terkait sikap keagamaan, masih terdapat responden yang menyatakan tidak setuju jika harus mengikuti fatwa Majelis Ulama Indoensia terkait dengan pencegahan dan penanggulangan COVID-19 dan juga masih terdapat sikap untuk melakukan kontak fisik sebagai bagian dari ritual beragama selama pandemi. Selain itu, masih terdapat civitas akademika yang beranggapan bahwa COVID-19 merupakan tentara Allah yang dikirim untuk menyerang umat Muslim. Dalam hal perilaku beribadah selama pandemi dalam kaitannya sebagai upaya pencegahan COVID-19, masih ditemukan responden yang melakukan perilaku keagamaan tanpa memperhatikan protokol pencegahan COVID-19 seperti tidak menggunakan masker saat beribadah, tidak mengenakan perlengkapan ibadah pribadi dan menjaga jarak shaf shalat saat beribadah di fasilitas umum.

KOHESI SOSIAL CIVITAS AKADEMIKA SAAT PANDEMIK

Tingkat kohesi sosial civitas akademika cenderung tinggi seperti misalnya mayoritas responden menyatakan bahwa adanya keragaman etnis dan kultur sangat baik bagi kampus, memiliki tanggung jawab untuk membantu civitas akademika dan menghormati peraturan dan kebijakan kampus. Namun masih terdapat aspek yang perlu diperbaiki mengingat masih terdapat sekitar 20% lebih responden menyatakan bahwa sistem kampus dimana mereka berada tidak berjalan dengan baik, tidak diperlakukan secara adil sebagai bagian dari civitas akademika, tidak percaya pimpinan kampus menjalankan tata kelola kampus dengan baik dan tidak menguatamakan kepentingan institusi.

KETAHANAN DAN KERENTANAN INSTITUSI DALAM MERESPON PANDEMIK

Ketahanan dan kerentanan institusi dapat ditinjau dari beberapa aspek seperti 1) Sumber Daya Manusia (SDM) yang meliputi kepemimpinan rektor dan pembentukan satgas, 2) Pelaksanaan dan pembiayaan pembelajaran, 3) Database dan Tracing, 4) Infrastruktur/fasilitas. Pada aspek SDM, ketiga institusi memiliki ketahanan yang cukup karena pengetahuan, sikap, persepsi, perilaku kesehatan, dan keagamaan responden dan informan mendukung terhadap upaya-upaya pencegahan dan penanganan pandemik COVID-19. Selain itu, disebutkan pula bahwa ketiga institusi (UIN Yogyakarta, UIN Bandung, dan UIN Jakarta) membuat satgas serta berbagai program tanggap pandemik yang diinstruksikan oleh rektor. Kampus-kampus tersebut pun melakukan realokasi anggaran maupun penggalangan dana untuk membantu civitas akademika yang terdampak atau positive COVID-19, bahkan turut membantu masyarakat sekitar kampus.

Meski demikian, kerentanan institusi pada aspek kepemimpinan rektor dan pembentukan satgas ini ditunjukkan dengan adanya keterlambatan sikap yang ditunjukkan oleh UIN Jakarta terkait SK pembelajaran secara daring. Selain itu, satgas dari ketiga institusi tersebut mengakui bahwa tupoksi dari satgas tidak jelas, tidak ada arahan khusus dari kemenag, dan tidak ada anggaran khusus untuk menjalankan program-program satgas. Akhirnya, satgas berinisiatif membuat programnya masing-masing.

Pada aspek pelaksanaan dan pembiayaan pembelajaran, ketahanan institusi tampak dari adanya kemampuan mahasiswa untuk beradaptasi dengan penggunaan teknologi. Selain itu, kampus juga berinisiatif untuk mengurangi biaya UKT, bahkan di UIN Bandung menggratiskan biaya pendidikan bagi mahasiswa yang anggota keluarganya meninggal karena COVID-19. UIN Bandung dan UIN Yogyakarta juga memberikan bantuan pulsa bagi mahasiswa untuk menunjang pembelajaran. Khusus UIN Bandung, bahkan kampus membuat *platform* pembelajarannya sendiri yang lebih hemat pulsa yang disebut *Learning Management System (LMS)*.

Kerentanan institusi pada aspek pelaksanaan dan pembiayaan pembelajaran terjadi karena sering adanya gangguan jaringan ketika pembelajaran daring berlangsung. Selain itu, ketiga kampus mengeluhkan pembelajaran daring bagi dosen yang sudah sepuh, karena kesulitan menggunakan teknologi. Bahkan menurut penuturan salah satu informan mahasiswa UIN Yogyakarta, di sana tidak ada standar pembelajaran yang baku. Dosen bisa hanya memberikan tugas via whatsapp saja.

Selanjutnya, pada aspek *database* dan *tracing*, terdapat kerentanan karena setiap satgas tidak memiliki *database* yang diarsipkan terkait jumlah kasus positif dikalangan civitas akademika maupun mahasiswa. *Database* ini merupakan hal yang penting, karena dengan adanya *database* kampus dapat menentukan kebijakan strategis terkait program COVID-19 juga dapat melakukan *tracing* untuk menghentikan penyebaran virus di lingkungan kampus. Ketua satgas tiap kampus mengakui bahwa mereka mengetahui jumlah kasus positif, namun itupun datanya belum masuk semua. Artinya, masih ada orang yang terindikasi positif namun tidak diketahui satgas. Bahkan salah seorang informan dari UIN Jakarta menyampaikan bahwa selama positif COVID-19, tidak ada perhatian dari kampus untuknya.

Pada aspek ketahanan institusi dari segi infrastruktur/fasilitas, ketiga institusi pada dasarnya memiliki fasilitas kesehatan (faskes). UIN Yogyakarta dan UIN Bandung memiliki klinik, dan UIN Jakarta memiliki Rumah Sakit serta Lab COVID-19. Fasilitas kesehatan tersebut menjadi modal dasar dalam mendukung program-program tanggap COVID-19, misalnya dalam hal memberi rujukan ke faskes yang memiliki fasilitas *testing* COVID-19. Selain itu faskes di tingkat kampus juga bekerjasama dengan dinkes dan puskesmas setempat untuk melaksanakan proses vaksinasi untuk civitas akademika. Namun, kerentanan institusi pada aspek infrastruktur/fasilitas tampak dari adanya anggapan yang disampaikan informan UIN Jakarta mengenai fungsi dasar Fakultas Kedokteran UIN Jakarta dan RS UIN Jakarta. Menurutnya, fungsi dasar FK UIN Jakarta adalah untuk pelayanan pendidikan. Begitupula RS UIN Jakarta yang fungsi dasarnya untuk melayani orang sakit secara umum (non-covid). Dengan demikian, apabila ada civitas akademika yang positif COVID-19, maka tidak secara otomatis menjadi urusan kampus.

KESIMPULAN DAN SARAN

Kesimpulan dari penelitian ini diantaranya pada aspek pengetahuan, sikap, persepsi dan perilaku pencegahan COVID-19 di lingkungan perguruan tinggi pada dasarnya sudah cukup baik, namun masih perlu peningkatan pada informasi yang lebih spesifik terkait COVID-19 dan implementasi protokol kesehatan. Pada aspek pengetahuan, sikap, persepsi, dan perilaku berkaitan dengan keagamaan dan pandemik, mayoritas responden menjadikan keberagamaannya untuk meningkatkan resiliensi selama masa pandemi. Namun, terdapat beberapa hal yang perlu ditingkatkan misalnya praktik ibadah dengan protokol kesehatan, menghindari kegiatan keagamaan yang berkerumun maupun kontak fisik dengan tokoh agama, meluruskan pemahaman mengenai COVID-19 yang merupakan tentara Allah.

Berdasarkan karakteristik demografi, perempuan memiliki pengetahuan lebih baik dari laki-laki. Perempuan juga memiliki tingkat keberagamaan yang lebih tinggi dalam merespon pandemi. Dosen memiliki pengetahuan paling baik dibandingkan mahasiswa dan tenaga kependidikan. Alumni pesantren memiliki pengetahuan keberagamaan yang lebih baik, namun dalam hal sikap, persepsi dan perilaku, alumni non pesantren menunjukkan nilai yang lebih baik.

Tingkat kohesi sosial civitas akademika cenderung tinggi tetapi masih terdapat sekitar 20% lebih responden menyatakan bahwa sistem kampus dimana mereka berada tidak berjalan dengan baik, tidak diperlakukan secara adil sebagai bagian dari civitas akademika, tidak percaya pimpinan kampus menjalankan tata kelola kampus dengan baik dan tidak mengutamakan kepentingan institusi. Perempuan memiliki kohesi sosial lebih baik dari laki-laki, dosen memiliki kohesi sosial lebih baik dari mahasiswa dan tenaga kependidikan, dan UIN Bandung memiliki kohesi sosial lebih tinggi dibandingkan UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta.

Dalam hal ketahanan dan kerentanan insitusi, ketiga institusi menunjukkan ketahanan pada aspek SDM karena tiap institusi memiliki Satgas COVID-19, program tanggap pandemi yang diinisiasi rektor, dan realokasi anggaran untuk pandemi. Pada aspek pembelajaran, institusi memberi bantuan pulsa dan pengurangan UKT. Pada aspek

data dan tracing, institusi bekerjasama dengan instansi terkait untuk melakukan *testing* pada civitas akademika. Pada aspek infrastruktur, institusi memiliki fasilitas kesehatannya masing-masing. Adapun kerentanan institusi pada aspek SDM yakni adanya keterlambatan rektor mengambil kebijakan dan tidak adanya tugas yang jelas bagi satgas dari kementerian agama. Pada aspek pembelajaran, seringkali terdapat gangguan jaringan, kesulitan dosen sepuh menggunakan teknologi, dan tidak adanya standarisasi pembelajaran online. Pada aspek data dan tracing, institusi tidak memiliki database yang lengkap. Pada aspek infrastruktur, kerentanannya yaitu ada anggapan bahwa fakultas kedokteran di universitas maupun faskes lain pada dasarnya difungsikan untuk layanan pendidikan dan tidak secara khusus dibuat untuk melayani kasus COVID-19 sehingga jika ada civitas akademika yang positif COVID-19, hal tersebut tidak secara otomatis menjadi urusan kampus.

Berdasarkan hasil penelitian yang didapatkan maka hal yang dapat dilakukan oleh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) dalam merespon pandemi ialah sebagai berikut:

1. Selain pembentukan struktur Gugus Tugas COVID-19, pimpinan perguruan tinggi juga perlu membuat instrumen lain dalam mendukung pencegahan dan penanggulangan COVID-19 di perguruan tinggi yang dapat berupa pedoman/*standard operational procedure* pencegahan dan penanggulangan COVID-19 di tingkat perguruan tinggi mengingat instansi perguruan tinggi tidak hanya berperan sebagai lembaga pendidikan namun juga sebagai instansi tempat bekerja sehingga instansi dapat lebih siap dalam merespon dan mencegah pandemi dalam berbagai tingkatan pencegahan baik primer, sekunder maupun tersier.
2. Perlu upaya untuk meningkatkan pengetahuan civitas akademika terkait dengan penularan dan pencegahan COVID-19 yang dapat dilakukan oleh Satgas mengingat masih terdapat responden yang masih memiliki pemahaman yang keliru serta ragu-ragu terhadap berbagai pengetahuan terkait bagaimana pencegahan dan penularan COVID-19.

3. Perlu upaya perbaikan pemahaman, persepsi dan sikap keagamaan karena ketiga variabel tersebut berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap perilaku pencegahan COVID-19 selama beribadah. Upaya perbaikan tersebut terutama ditujukan kepada kelompok mahasiswa dan tenaga kependidikan mengingat kedua kelompok tersebut memiliki tingkat pemahaman, sikap, persepsi dan perilaku yang rendah dibandingkan dosen.
4. Perguruan Tinggi dapat memaksimalkan berbagai potensi yang dimiliki dalam perguruan tinggi baik potensi sumber daya manusia maupun fasilitas yang dimiliki untuk dapat melakukan berbagai upaya pencegahan dan penanggulangan COVID-19. Seperti misalnya pengembangan dan arahan untuk melakukan donasi terpadu oleh civitas akademika untuk dapat meningkatkan ketahanan finansial bagi civitas akademika yang terdampak pandemi.
5. Salah satu dampak pandemi adalah munculnya kerentanan ekonomi yang terutama dirasakan pada kelompok pekerja informal. Dalam hal ini, keluarga mahasiswa yang berasal dari kelompok tersebut juga memiliki kerentanan ekonomi yang dapat mempengaruhi kemampuan mahasiswa untuk mengikuti kegiatan belajar dengan baik. Oleh karena itu, PTKIN perlu memperluas berbagai bantuan dan keringan ekonomi yang dapat diberikan kepada mahasiswa baik berupa paket pulsa/internet maupun keringan UKT.
6. Pandemi juga berpengaruh terhadap proses belajar mengajar yang terjadi di perguruan tinggi. Perlu adanya penekanan terutama terhadap mahasiswa dalam proses belajar dari rumah untuk tetap memperhatikan tujuan pembelajaran yang tidak hanya dalam aspek kognitif namun juga afektif dan psikomotorik. Selain itu, dosen juga dapat mendesain pembelajaran yang

Hal yang dapat dilakukan Kementerian Agama sebagai *stakeholder* yang menaungi Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri antara lain:

1. Memperjelas tugas pokok dan fungsi Satgas, agar terdapat panduan yang jelas dalam penyusunan program dan penganggaran.
2. Membuat sistem terpadu yang mewajibkan setiap institusi memiliki *database* terkait kasus positif Covid-19 dalam rangka pengambilan kebijakan strategis di tingkat universitas di bawah Kementerian agama
3. Melakukan monitoring dan evaluasi secara terstruktur terkait dengan penanganan pandemi oleh PTKIN serta mendukung upaya PTKIN sebagai institusi tempat kerja dan institusi pendidikan dalam mencegah dan menanggulangi COVID-19.
4. Mendukung upaya PTKIN untuk dapat meningkatkan ketahanan ekonomi khususnya bagi mahasiswa yang terdampak pandemi dengan menyediakan berbagai bantuan finansial.
5. Melakukan berbagai upaya peningkatan pemahaman kesehatan dan keagamaan terkait pandemi dalam kaitannya untuk dapat berperan dalam meningkatkan pemahaman keagamaan civitas akademika yang secara empiris hal tersebut dapat berpengaruh secara positif dan signifikan terhadap peningkatan perilaku pencegahan COVID-19.

MENYEMAI ASA: ASESMEN DAN PENINGKATAN KAPASITAS SERTA RESILIENSI GURU PEREMPUAN DALAM MERESPONS PAHAM RADIKALISME PADA PENDIDIKAN ANAK USIA DINI

Tim Penulis dan Peneliti:

Muhrisun Afandi, Muhammad Wildan, Fatimah Husein, Moch. Nur Ichwan, Supardi, Rohinah, M. Endy Saputro

LATAR BELAKANG

Beberapa hasil penelitian menyoroti fakta bahwa anak-anak usia sekolah merupakan bagian kelompok rentan terhadap penyebaran paham konservatisme, intoleransi dan radikalisme. Hasil penelitian yang dilakukan oleh PPIM, misalnya, menggarisbawahi bahwa sekolah-sekolah Islam sendiri telah lama menjadi target potensial bagi penyemaian paham dan ajaran radikalisme (PPIM 2018, PPIM 2019). Kondisi tersebut lebih memprihatinkan lagi mengingat beberapa penelitian menemukan bahwa wacana konservatisme dan intoleransi di dunia pendidikan ini justru melibatkan para guru sebagai aktor utama yang justru secara aktif menyebarkan paham-paham tersebut kepada anak didik mereka. Hasil survei yang dilakukan oleh PPIM (2018) dengan judul 'Pelita yang Meredup: Potret Keberagaman Guru di Indonesia' menunjukkan tingkat intoleransi yang tinggi di kalangan para guru di Indonesia, dari tingkat TK hingga SMA. Lebih lanjut hasil survei PPIM ini menyoroti paham keagamaan para guru perempuan, yang dalam beberapa variabel para guru perempuan ini menunjukkan indikasi intoleransi yang lebih tinggi bila dibandingkan dengan para guru laki-laki.

Namun sayang sekali, sejauh ini penelitian dan program terkait radikalisme di dunia pendidikan lebih banyak terfokus pada isu yang berkembang pada level pendidikan menengah dan perguruan tinggi. Sedikit penelitian yang mengangkat isu serupa di level sekolah dasar (SD) dan pendidikan anak usia dini (PAUD), meskipun

kenyataannya isu konservatisme, intoleransi, dan radikalisme pada level pendidikan dasar dan PAUD ini justru memerlukan perhatian yang lebih serius. Hasil survei PPIM (2018) menunjukkan fenomena yang mengkhawatirkan, yakni guru-guru pada level pendidikan yang lebih rendah, TK dan SD, cenderung memiliki tingkat toleransi yang lebih rendah bila dibandingkan dengan guru-guru pada level sekolah yang lebih tinggi, SMP dan SMA. Hal inilah yang menjadi salah satu dasar program ini untuk secara spesifik terfokus pada guru-guru pada level PAUD, karena ada indikasi bahwa diskursus konservatisme, intoleransi, dan radikalisme di kalangan guru PAUD ini relatif tidak terekspos penelitian dan publikasi yang telah dilakukan selama ini.

Dengan fokus pada guru perempuan di level pendidikan anak usia dini, program ini bertujuan untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif terkait paham dan sikap keberagamaan para guru PAUD serta sejauh mana paham dan sikap keberagamaan para guru tersebut berpengaruh pada pengajaran yang mereka lakukan terhadap anak didik. Lebih lanjut pelatihan pengembangan kapasitas yang merupakan inti dari kegiatan program ini diharapkan dapat membantu kebijakan dan program pemerintah dan pihak-pihak terkait lainnya dalam upaya peningkatan kapasitas para guru perempuan di level pendidikan usia dini. Sejauh ini, telah banyak kegiatan pengembangan kapasitas guru PAUD yang dikembangkan oleh pemerintah maupun lembaga non-pemerintah. Namun demikian akses guru PAUD terhadap kegiatan pelatihan pengembangan kapasitas tersebut masih relatif terbatas.

TARGET DAN SASARAN KEGIATAN

Berdasarkan beberapa alasan tersebut di atas, target sasaran program ini adalah guru perempuan pada Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD), khususnya Taman Kanak-kanak (TK) dan Raudhatul Athfal (RA) di 3 (tiga) wilayah; Yogyakarta, Solo Raya, dan Salatiga. Fokus dari kegiatan program ini adalah menggali data terkait tingkat resiliensi guru-guru perempuan di PAUD terhadap penyebaran paham konservatisme, intoleransi dan radikalisme, khususnya di tiga wilayah tersebut. Dari gambaran terkait tingkat resiliensi guru PAUD tersebut diharapkan dapat dikembangkan kegiatan pelatihan pengembangan

kapasitas bagi mereka. Oleh karena itulah seluruh rangkaian kegiatan dalam program ini dimulai dengan proses asesmen yang komprehensif (melalui survei, FGD dan observasi) guna mengetahui corak pandangan dan sikap keberagaman para guru perempuan yang mengajar di PAUD di tiga wilayah tersebut di atas. Data hasil asesmen tersebut kemudian digunakan sebagai *baseline* untuk proses selanjutnya, yakni penyusunan modul yang digunakan untuk kegiatan pelatihan pengembangan kapasitas bagi para guru perempuan tersebut, termasuk pengembangan muatan materi, media yang digunakan, serta penentuan metode dan pendekatan yang digunakan dalam pelatihan.

Dalam konteks program ini, pandangan dan sikap keberagaman para guru PAUD diukur dengan menggunakan paramater Islamisme, khususnya merujuk pada Bassam Tibi (2012). Sebagaimana dijelaskan oleh Tibi (2012) Islamisme merupakan sebuah gerakan fundamentalisme religius yang mempunyai visi tatanan dunia berdasarkan agama yang dipolitisasi dan berkomitmen menggunakan kekerasan. Sebagai sebuah fenomena global, sebagaimana dijelaskan lebih lanjut oleh Tibi, paham dan gerakan Islamisme dapat dilihat dari 6 (enam) karakteristik atau kategori, yakni: 1) Purifikasi Islam; 2) Formalisasi Syariat Islam; 3) Antidemokrasi; 4) Anti agama lain; 5) Anti Barat; 6) Penggunaan kekerasan. Dimensi kesetaraan gender dalam program ini dijadikan sebagai *crosscutting issue* untuk mengonfirmasi tingkat konservatisme responden dalam konteks 6 (enam) spektrum Islamisme tersebut di atas, terutama kategori pertama, kedua dan ketiga (Purifikasi Islam, Formalisasi Syariat Islam, dan Anti-demokrasi).

ASESMEN

Proses asesmen terhadap guru PAUD dilakukan dengan menggunakan mixed-methods dengan mengaplikasikan 3 (tiga) teknik penggalan data: 1) Survei, 2) *Focused Group Discussion* (FGD), 3) observasi. survei dilakukan secara online dengan melibatkan responden guru PAUD perempuan dari tiga kota, Yogyakarta, Solo dan Salatiga. FGD dan observasi dilakukan guna melengkapi data serta menggali lebih lanjut temuan menarik dari hasil survei. Pengambilan sampel dalam proses asesmen ini menggunakan teknik acak sederhana berdasarkan sebaran subjek di masing-masing wilayah. Selain pertimbangan letak

geografis, jumlah dan heterogenitas lembaga yang menyelenggarakan pendidikan PAUD menjadi salah satu pertimbangan dalam memilih kabupaten/kota yang mewakili.

ONLINE SURVEI

Survei dilakukan secara *online* dengan melibatkan 631 guru perempuan yang berhasil direkrut dari sedikitnya 3,000 guru yang dihubungi melalui beberapa pendekatan di tiga wilayah; Yogyakarta, Solo Raya dan Salatiga. Dari 631 guru PAUD yang berpartisipasi dalam survei ini, 218 berasal dari wilayah Yogyakarta (Kotamadya Yogyakarta, Sleman dan Bantul), 262 berasal dari wilayah Solo Raya (Kotamadya, Surakarta, Sukoharjo, Boyolali, and Karanganyar), dan 151 dari wilayah Salatiga, yang termasuk di dalamnya empat kecamatan yang masuk wilayah Kabupaten Semarang yang berbatasan langsung dengan Salatiga.

Dari jenis sekolahnya, sebagian besar guru PAUD yang terlibat dalam survei ini berasal dari sekolah swasta (615 guru) dan 16 guru dari sekolah negeri, 64% dari sekolah Taman Kanak-kanak (TK) dan 36% berasal dari Raudhatul Athfal. Para guru tersebut sebagian besar (74%) sudah memiliki pengalaman mengajar di PAUD lebih dari 5 tahun dan hanya sedikit (2,5%) yang memiliki pengalaman mengajar kurang dari 1 tahun. Sebagian besar guru PAUD yang terlibat dalam program berasal dari sekolah swasta (615 guru) dan hanya sedikit sekali (16 guru) yang mengajar di PAUD negeri.

Terkait pandangan dan sikap keberagaman para guru perempuan yang mengajar di PAUD ini, yang diukur dari level Islamisme mereka, hasil survei menunjukkan bahwa secara umum pandangan Islamisme para guru tersebut masuk dalam kategori sedang (74.2%), 12.4% dari mereka memiliki skor Islamisme yang rendah, sementara mereka yang teridentifikasi memiliki pandangan Islamisme yang tinggi sebanyak 13.5%. Data menunjukkan *trend* yang sama di 3 wilayah; Yog- yakarta, Solo dan Salatiga; mayoritas guru di 3 wilayah tersebut memiliki pandangan Islamisme dalam kategori sedang.

Hasil survei juga menunjukkan beberapa data penting yang perlu disikapi dengan serius. Dalam beberapa aspek terkait detail butir per-

tanyaan dari 6 variabel Islamisme, ada beberapa temuan yang perlu menjadi perhatian lebih lanjut. Misalnya, data survei menunjukkan bahwa skor Islamisme terkait variabel purifikasi Islam dan formalisasi Syariah guru-guru PAUD ini berada pada level sedang. Namun, dalam beberapa aspek, levelnya cukup tinggi. Dalam aspek anti-demokrasi, misalnya, 6,66% guru berpandangan bahwa Pancasila bertentangan dengan Islam, 5,55% menganggap bahwa pemerintah adalah thaghut sehingga tidak harus ditaati, 5,07% berpendapat bahwa hormat bendera dapat merusak akidah, dan bahkan ada 19,33% guru yang berpandangan bahwa setiap Muslim berkewajiban menegakkan khilafah karena sistem yang lain dianggap kafir.

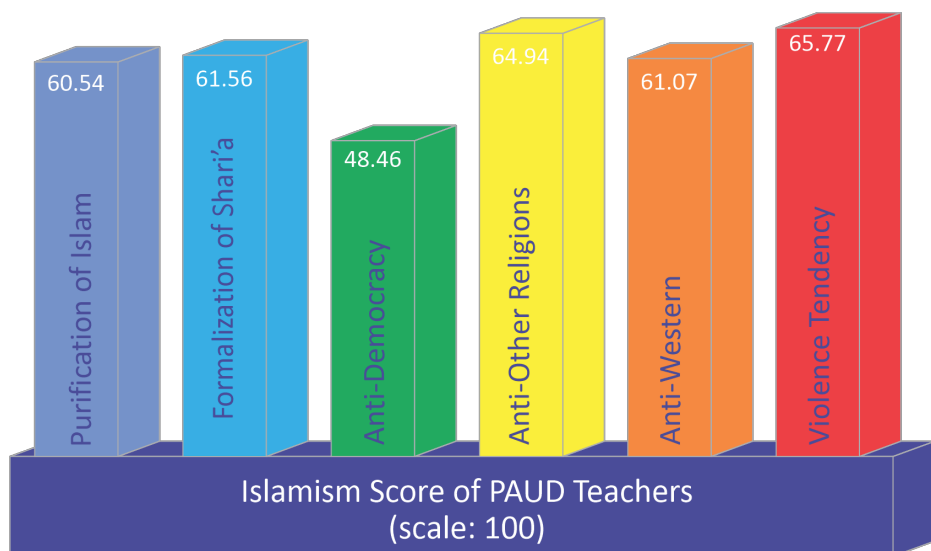
FOCUSED GROUP DISCUSSION (FGD) DAN OBSERVASI

Untuk mendukung validitas dan reliabilitas data dari survei, proses asesmen dalam program ini juga dilakukan melalui FGD dan observasi. Secara umum, data kualitatif dari hasil FGD/interview dan observasi mengonfirmasi hasil temuan survei. Namun demikian, dalam beberapa hal data FGD dan observasi memberikan data tambahan dan klarifikasi atas beberapa isu dari temuan hasil survei. Misalnya, hasil survei tidak mengindikasikan adanya guru yang mendukung muatan dan praktik penggunaan tindak kekerasan dalam proses belajar mengajar yang mereka lakukan. Namun data dari FGD menemukan bahwa beberapa sekolah memasukkan materi *sirah nabawiyah* dengan tekanan pada cerita-cerita perang dan kekerasan yang tidak sesuai dengan perkembangan anak dalam kurikulumnya. Temuan seperti ini meniscayakan adanya pendekatan lain yang perlu dilakukan oleh program ini dalam menganalisis temuan data numerik dari hasil survei.

Hal lain yang teridentifikasi dari data FGD dan observasi adalah adanya perbedaan kurikulum antara TK umum dan TK Islam yang berada di bawah Dinas Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan dan RA yang berada di bawah Kementerian Agama. Di TK umum, pendidikan Islam berada di bawah pelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI). Adapun TK Islam materi keislamannya lebih banyak, lebih mirip RA, namun dengan konsep integrasi ilmu dan agama. Sedangkan RA, karena hakekatnya adalah sekolah keagamaan, mempunyai materi keislaman lebih banyak.

LEVEL ISLAMISME GURU DAN PENGARUHNYA TERHADAP PROSES PEMBELAJARAN

Gambar 1
Skor Islamisme Guru PAUD



Hasil analisis data menunjukkan bahwa pandangan dan sikap keberagamaan guru atau level Islamisme mereka memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pembelajaran yang mereka lakukan terhadap anak didik di PAUD ($F=640,886$; $p<0,05$). Hal ini juga dapat diartikan bahwa sistem pembelajaran di PAUD, baik muatan materi dan pendekatannya lebih banyak dipengaruhi oleh pandangan dan sikap keberagamaan guru (50,5%), bukan oleh faktor yang lain.

Terkait detail skor dari 6 variabel Islamisme; 1) Purifikasi Islam, 2) Formalisasi Syariah, 3) Anti Demokrasi, 4) Anti Agama Lain, 5) Anti Barat dan 6) Penggunaan Kekerasan, data menunjukkan bahwa level Islamisme para guru yang memiliki pengaruh paling signifikan terhadap proses pembelajaran yang mereka lakukan adalah variabel keempat, anti agama lain (33,7%). Pengaruh variabel anti demokrasi terhadap proses pembelajaran terlihat pada level 6,7%, variabel purifikasi Islam sebesar 2,2%, variabel anti Barat sebesar 0,8%, variabel formalisasi syariah sebesar 0,3%. Variabel penggunaan kekerasan merupakan satu-satunya faktor yang tidak memperlihatkan pengaruh

terhadap proses belajar mengajar para guru PAUD. Data menarik terlihat pada variabel sensitivitas gender, yang merupakan *cross-cutting* variabel. Dari variabel ini terlihat adanya pengaruh yang perlu dicatat, yakni 12.6%. Tingkat sensitivitas gender para guru PAUD ini berpengaruh cukup signifikan dalam proses pembelajaran yang mereka lakukan di kelas.

Tabel 1
Pengaruh Islamisme Guru terhadap Proses Pembelajaran

	B	Std. Error	t	P-Value
Constant	13,096	1,236	10,593	0,000*
Pandangan Islamisme Guru	0,624	0,025	25,316	0,000*
Model Regresi	Pembelajaran = 13,096 + (0,624* Pandangan Islamisme Guru) + Error			
Uji F	F = 640,886		P-value=0,000*	
Adjusted R Square	Adj R2 = 0,504			
Korelasi	R = 0,710			

*Signifikan pada $\alpha=0,05$

PENGEMBANGAN MODUL, PELATIHAN DAN EVALUASI

Kegiatan peningkatan kapasitas (*capacity building*) yang merupakan inti dari kegiatan program ini dilakukan dalam format pelatihan intensif (full day) yang diselenggarakan secara tatap muka di tiga kota, Yogyakarta, Solo dan Salatiga pada tanggal 12 dan 13 Februari 2021. Pelatihan ini dimaksudkan sebagai uji coba modul yang telah dikembangkan sebelumnya dengan melibatkan 100 peserta dari guru PAUD perempuan yang telah mengikuti kegiatan asesmen yang dilakukan sebelumnya. Proses pelatihan dimulai dengan kegiatan *Training of Trainers* (TOT) yang bertujuan untuk membekali para fasilitator dengan modul dan pendekatan adragogi yang telah dikembangkan.

Proses *pre-test* dan *post-test* dilakukan sebagai bagian penting dari evaluasi terkait efektivitas modul dan kegiatan peningkatan kapasitas yang dilakukan dalam meningkatkan resiliensi para guru PAUD dalam merespons isu-isu konservatisme, intoleransi dan radikalisme.

Secara umum hasil evaluasi menunjukkan angka yang cukup menggembirakan. Proses pelatihan peningkatan kapasitas tersebut terlihat berhasil menurunkan level Islamisme guru dengan skor rata-rata

7,9%. Angka ini jauh di atas prediksi capaian yang ditetapkan sebelumnya, mengingat proses pelatihan yang diselenggarakan secara intensif satu hari dengan beberapa pembatasan terkait protokol kesehatan. Perubahan pandangan dan persepsi paling tinggi terlihat pada variabel sensitivitas gender (14,5%). Dapat disimpulkan bahwa modul yang disusun sebelumnya memiliki efektivitas yang tinggi dalam meningkatkan resiliensi guru PAUD, khususnya untuk merespons isu konservatisme, intoleransi dan radikalisme.

Tabel 2
Skor Islamisme Hasil Pre-Test and Post-Test

Aspect of Islamism	Average Score		Decreasing Value (%)
	Pre-Test	Post-Test	
Purification of Islam	7.644	7.34	3.966
Formalisation of Shari'a	7.574	7.085	6.458
Anti-Democracy	5.554	5.117	7.875
Anti-Other Religions	6.634	6.149	7.307
Anti-Western	5.149	4.713	8.464
Violence Tendency	6.644	6.128	7.765
Gender Insensitivity	6.931	5.926	14.503
Total/Average	46.129	42.457	7.959

KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

KESIMPULAN

Hasil asesmen menunjukkan bahwa secara umum pandangan dan sikap keberagamaan para guru PAUD perempuan, yang diukur dari level Islamisme mereka, masuk dalam kategori sedang (74.2%).

Guru yang teridentifikasi memiliki pandangan Islamisme tinggi sebanyak 13.5%, namun demikian angka tersebut perlu disikapi secara serius mengingat peran guru yang cukup sentral dalam

sistem pendidikan PAUD. Dalam konteks ini, meskipun jumlah guru yang berpandangan Islamisme tinggi hanya 13,5% namun peran, kesempatan dan jaringan mereka yang cukup besar untuk menyebarkan paham konservatisme bisa membawa pengaruh lebih luas dari yang diprediksikan. Kondisi ini didukung oleh hasil analisis lebih lanjut bahwa pandangan Islamisme para guru ini memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pembelajaran yang mereka lakukan kepada anak didik di PAUD ($F=640,886$; $p<0,05$). Hal ini juga dapat diartikan bahwa sistem pembelajaran di PAUD, baik muatan materi dan pendekatannya lebih banyak dipengaruhi oleh pandangan dan sikap keberagamaan guru (50,5%), bukan oleh faktor yang lain.

Secara umum hasil evaluasi menunjukkan bahwa modul yang disusun sebagai bagian penting dari kegiatan program ini memperlihatkan tingkat efektivitas yang cukup tinggi. Proses pelatihan pengembangan kapasitas (*capacity building*) yang diselenggarakan dalam format pelatihan intensif satu hari terlihat berhasil menurunkan level Islamisme para guru PAUD dengan skor rata-rata 7,9%. Angka ini jauh di atas prediksi capaian yang ditetapkan sebelumnya, mengingat proses pelatihan diselenggarakan hanya satu hari dengan beberapa pembatasan terkait protokol kesehatan. Perubahan pandangan dan persepsi paling tinggi terlihat pada variabel sensitivitas gender (14,5%). Dapat disimpulkan bahwa modul yang disusun sebelumnya memiliki efektivitas yang tinggi dalam meningkatkan resiliensi guru PAUD, khususnya untuk merespons isu konservatisme, intoleransi dan radikalisme.

REKOMENDASI

1. Hasil asesmen menunjukkan bahwa pembinaan pandangan keberagamaan dan wawasan kebangsaan bagi guru PAUD dalam bentuk pelatihan, workshop, dan pengayaan lainnya perlu ditekankan (jika tidak diwajibkan), baik oleh guru keagamaan (PAI) maupun guru kelas (umum), karena pelajaran umum di PAUD Islam yang menerapkan pendekatan integratif diajarkan pula materi keislaman.

2. Pelatihan moderasi beragama terhadap guru PAUD dengan pendekatan andragogi yang sekaligus menguatkan *wasathiyah Islam* dan semangat kebangsaan tersebut di poin 1 dilakukan dengan melibatkan ormas-ormas Islam moderat dan perguruan-perguruan tinggi keagamaan (STAIN, IAIN, UIN).
3. Perlu sosialisasi kurikulum pemerintah untuk PAUD yang lebih intensif dengan berbagai pendekatan yang dapat diterima, karena ditemukan bahwa walau mayoritas (99,21%) guru PAUD sudah mempelajari kurikulum pemerintah, sebagian (7,77%) meyakini bahwa proses pembelajaran di PAUD tidak semestinya mengikuti kurikulum pemerintah, kurikulum pemerintah tidak mencukupi untuk rujukan pendidikan agama di TK/RA (11,25%), dan materi toleransi TK/RA dalam kurikulum pemerintah tidak sesuai dengan akidah Islam (14,42%). Selain itu diperlukan pula implementasi kurikulum yang termonitor dan mekanisme resmi yang dikaitkan dengan akreditasi sekolah atau pun sertifikasi guru.
4. Perlu ada Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang khusus terkait penanaman nilai kebangsaan di PAUD, atau setidaknya merevisi Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 146 tahun 2014 tentang “Kurikulum 2013
5. Pendidikan Anak Usia Dini,” Pasal 5 Ayat 1 dengan memasukkan “nilai kebangsaan/nasionalisme” dalam struktur kurikulum PAUD. Hal ini dapat juga dilakukan dengan merevisi Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2018 tentang “Penyediaan Layanan Pendidikan Anak Usia Dini,” Pasal 11 dengan menambahkan kontrol kurikulum kebangsaan sebagai bagian dari tanggung jawab pemerintah pusat dan daerah. Terkait dengan wawasan kebangsaan dan Pancasila, pemerintah perlu secara lebih eksplisit mewajibkan pengenalan Pancasila, menghafalkan sila-silanya, nilai-nilainya, dan menyelenggarakan upacara bendera merah putih setidaknya seminggu sekali, juga menghafalkan lagu-lagu nasionalisme.

6. Memasukkan *Sirah Nabawiyah* dalam kurikulum penting untuk meneladani akhlak Rasulullah. *Sirah Nabawiyah* ini lebih ditekankan pada narasi-narasi yang mencerminkan etika sosial, kemanusiaan, harmoni, kerja sama, toleransi, dan kasih-sayang, bukan pada narasi peperangan.
7. Sensitivitas gender di kalangan guru PAUD terlihat sudah cukup tinggi. Namun seringkali hal tersebut didasarkan pada beberapa pertimbangan praktis. Untuk membangun pemahaman yang kuat tentang kesetaraan dan keadilan gender, yang akan mempengaruhi pandangan mereka tentang toleransi, dibutuhkan training yang komprehensif tentang hal tersebut yang berdasar pada Quran dan Sunnah. Hal ini dapat dikerjasamakan dengan Pusat Pengarusutamaan Gender dan Hak Anak pada beberapa PTKI.
8. Dalam proses asesmen ditemukan bahwa guru kekurangan bahan ajar keagamaan yang ramah dan materi kebangsaan yang menarik bagi anak. Oleh karena itu perlu diperbanyak bahan ajar termasuk video dan media pembelajaran semacam itu yang mudah disebar lewat sosial media.
9. Beberapa Dinas Pendidikan mewajibkan kepada guru dan siswa PAUD, termasuk PAUD Islam, menggunakan pakaian tradisional pada hari-hari tertentu. Hal ini perlu juga dilakukan di RA di bawah Kementerian Agama dan dilakukan secara nasional. Sekolah diperkenankan memberikan interpretasi keagamaan terhadap pakaian tradisional itu, misalnya, pakaian adat yang dipadukan dengan jilbab.

KEBINEKAAN DI MENARA GADING: TOLERANSI BERAGAMA DI PERGURUAN TINGGI

Tim Penulis dan Peneliti:

Yunita Faella Nisa, Sirojuddin Arif, Jennifer Frentasia, Cornelia Istiani,
Afrimadona Zainuzir, Bambang Ruswandi

TEMUAN UTAMA

Secara umum, toleransi mahasiswa Indonesia cukup tinggi. Namun, satu dari tiga mahasiswa memiliki sikap toleransi beragama yang tergolong rendah atau sangat rendah. Bila dilihat dari jenis Perguruan Tinggi (PT), maka mahasiswa dari PT Agama (PTA) memiliki toleransi paling rendah, disusul PT Swasta (PTS), PT Negeri (PTN), dan PT Kedinasan (PTK).

Dalam hal interaksi sosial lintas kelompok, rata-rata interaksi sosial lintas kelompok mahasiswa Muslim lebih rendah dibandingkan kelompok pemeluk agama lain. Intensitas ritual keagamaan mahasiswa PTA dan PTK lebih tinggi dibanding PTN dan PTS. Pada aspek ekonomi, rata-rata pendapatan orang tua mahasiswa Muslim lebih rendah dibandingkan orang tua mahasiswa pemeluk agama lain. Selain itu, persepsi keterancaman mahasiswa Muslim rata-rata lebih tinggi dari mahasiswa pemeluk agama lain.

Lalu faktor penting apa yang memiliki andil pada toleransi mahasiswa di Indonesia? Pertama, mahasiswa yang memiliki pengalaman interaksi sosial dengan kelompok yang berbeda, menunjukkan tingkat toleransi beragama yang tinggi. Selain itu, semakin banyak kegiatan-kegiatan keagamaan tertentu, seperti lembaga dakwah kampus, toleransi beragama mahasiswa makin rendah.

Kedua, iklim sosial kampus juga memengaruhi toleransi beragama mahasiswa. Kebijakan penerimaan dan penghormatan kampus terhadap kelompok minoritas memiliki pengaruh pada toleransi beragama pada mahasiswa pemeluk agama selain Islam, sementara

sikap toleransi beragama dosen berpengaruh pada sikap toleransi agama pada mahasiswa Muslim, terutama pada PTA dan PTS. Kondisi ekonomi orang tua juga berpengaruh terhadap toleransi beragama mahasiswa, meskipun hasil ini terbatas pada mahasiswa PTN.

REKOMENDASI

Berdasarkan hasil penelitian, beberapa saran rekomendasi yang dapat kami sarankan adalah sebagai berikut; 1). Mempromosikan kekayaan pengalaman sosial dan interaksi sosial lintas kelompok keagamaan. 2). Memperbaiki iklim sosial kampus dengan meningkatkan kultur toleransi beragama di kalangan sivitas akademik dan penghormatan kepada keragaman dan kelompok-kelompok minoritas, juga program atau kebijakan peningkatan toleransi beragama mahasiswa dengan memperhatikan kekhasan konteks sosial PT dan kondisi sosial-demografi mahasiswa.

PENDAHULUAN

Survei nasional ini adalah bagian dari upaya PPIM dalam mengedepankan *evidence-based policy* di bidang pendidikan. Melengkapi beberapa survei yang sudah dilakukan sebelumnya (PPIM, 2018, 2020), yang terbatas pada kalangan Muslim, survei kali ini mencakup kelompok agama lain.

Bangsa Indonesia masih menghadapi tantangan dalam menyikapi keberagaman. Konflik sosial dan bahkan kekerasan karena perbedaan masih sering kita dengar (Kumparan, 2020; Tirto, 2018, Riyadi & Hendris, 2016). Beberapa survei menunjukkan relatif tingginya sikap intoleran di masyarakat (PPIM, 2017, 2018; Wahid Foundation, 2019). Perbedaan agama khususnya, masih kerap menjadi sumber konflik sosial. Lingkungan pendidikan yang semestinya menjadi tempat menyemaikan benih sikap keterbukaan bahkan tidak terlepas dari pandangan-pandangan sempit dan tertutup dalam menyikapi perbedaan agama. Ironisnya, pengambil kebijakan terlihat kurang berani untuk mengambil kebijakan untuk melihat ulang pendidikan kita, khususnya terkait dengan persoalan agama.

Dalam ranah pendidikan, menjadi korban intoleransi sosial dan beragama akan berdampak buruk pada hasil akademik karena mahasiswa merasa kurang aman dan kurang fokus pada tujuan akademik dan pembelajaran di kampus (Tholkhah, 2002, Van Tongeren, et.al., 2016). Kasus mahasiswa yang selama kuliah di salah satu perguruan tinggi swasta menggunakan atribut keagamaan tertentu yang tidak dianutnya menjadi salah satu contoh yang terjadi di Indonesia (Cerita Ayu, 2020). Belum lagi kasus siswa non-Muslim diwajibkan berjilbab di sekolah negeri Sumatera Barat (Alasan Siswi Non- Muslim, 2021) yang baru-baru ini viral menjadi bukti ada masalah intoleransi di dunia pendidikan kita.

Perguruan tinggi memiliki peran penting dalam menyikapi perbedaan. Namun sayangnya ia juga tidak luput juga dari benih-benih intoleransi. Beberapa kegiatan yang cenderung intoleran justru terjadi di perguruan tinggi. Padahal, pendidikan diharapkan dapat menghasilkan calon-calon pemimpin yang memiliki sikap yang terbuka dan menghargai kebinekaan. Hal ini seperti tercantum dalam Undang-undang (UU) Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Menurut UU tersebut, penyelenggaraan pendidikan wajib memegang beberapa prinsip, yaitu pendidikan diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia, nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan.

Selama ini, penelitian toleransi fokusnya lebih banyak di level individu (Batool & Akram, 2019; van Tongeren et.al, 2016; Clobert, et.al., 2014). Hasil penelitian tentang toleransi mahasiswa yang ada, sebagian besar fokus pada perguruan tinggi negeri (Mahasiswa Kampus Keagamaan, 2019; Ketidakmauan Kampus Menolak, 2019), itupun menggunakan metode penarikan sampel yang purposive sehingga memiliki bias PTN atau bias perguruan tinggi besar. Belum ada penelitian tentang toleransi dengan data nasional serta memotret jenis perguruan tinggi yang ada di Indonesia. Untuk itu, penelitian secara lebih luas akan memberikan perhatian pada lingkungan kampus dan aktivitas mahasiswa.

PERTANYAAN PENELITIAN

Beberapa pertanyaan yang ingin kita lihat untuk memahami persoalan intoleransi dirumuskan dalam pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana gambaran toleransi mahasiswa Indonesia?
2. Apakah praktik demokrasi di kampus itu memengaruhi sikap toleransi mahasiswa?
3. Apakah lingkungan (termasuk tingkat toleransi dosen) dan kegiatan keagamaan di lingkungan kampus memengaruhi toleransi beragama mahasiswa?
4. Apakah kegiatan atau aktivitas kemahasiswaan memengaruhi tingkat toleransi mahasiswa?
5. Apa yang bisa dilakukan untuk meningkatkan toleransi di lingkungan perguruan tinggi?

DEFINISI DAN KONSEP

Dalam penelitian ini, definisi toleransi beragama yang digunakan adalah “kesediaan seseorang untuk menerima hak-hak sipil individu atau kelompok agama lain yang tidak disukai atau tidak disetujui”. Ada tiga komponen penting yang membentuk definisi ini. Pertama, toleransi mensyaratkan kemauan untuk menghargai pernyataan atau perilaku mereka yang tidak disukai atau disetujui. Salah satu definisi toleransi yang paling sering dikutip menyebutkan bahwa toleransi adalah ‘kesediaan untuk menerima hal-hal yang ditolak atau ditentang’ (Sullivan, Pierson dan Marcus 1982: 2). Ketidaksukaan atau ketidaksetujuan terhadap pendapat atau perilaku pihak lain tidak serta merta membolehkan seseorang untuk mencegah pihak yang tidak disukai atau disetujui tersebut untuk berpendapat atau berperilaku tertentu.

Kedua, definisi kami menekankan hubungan dengan pihak lain yang berbeda agama sebagai subjek sikap atau perilaku toleransi. Meskipun keyakinan keagamaan dapat menjadi salah penyebab

intoleransi beragama, namun keyakinan keagamaan bukan satu-satunya akar persoalan.

Ketiga, dalam mendefinisikan toleransi beragama, penelitian ini tidak hanya melihat pandangan atau perilaku keagamaan pihak-pihak yang tidak disukai atau disetujui sebagai objek dari sikap atau perilaku toleransi beragama. Akan tetapi, penelitian ini mendefinisikan objek toleransi beragama secara lebih luas dengan melihat hak-hak sipil pihak atau kelompok agama lain dalam konteks kehidupan bernegara. Sebagaimana dikemukakan oleh Avery et al. (1993), toleransi berarti 'kesediaan untuk mengakui kebebasan sipil dari mereka yang tidak disetujui.'

Sejalan dengan pandangan di atas, para peneliti telah menunjukkan bahwa toleransi itu sangat beragam dan bergantung pada konteks. Toleransi tidak dapat sepenuhnya dikaitkan dengan satu penyebab, seperti personal, karena toleransi berakar pada proses sosial dan politik yang lebih luas (Gibson dan Gouws 2003: 94). Menurut Menchik dan Pepinsky (2018), "toleransi hanya dapat dipahami dalam istilah situasional". Sejauh mana seseorang mungkin atau tidak mungkin mentolerir individu dari kelompok agama lain akan berbeda-beda dengan konteks masalahnya. Misalnya, seseorang dapat mentolerir kelompok agama lain untuk tinggal di lingkungan yang sama, tetapi dia tidak mengizinkan kelompok-kelompok ini membangun tempat ibadah atau memegang jabatan publik. Oleh karena itu, sebagaimana akan kami bicarakan lebih lanjut dalam metode penelitian, kami akan menggunakan sejumlah pertanyaan tentang berbagai bentuk sikap atau perilaku toleransi antar kelompok agama berbeda untuk dapat menjelaskan fenomena toleransi beragama.

METODE PENELITIAN

Survei ini dilakukan secara nasional di 34 provinsi. Untuk mendapatkan gambaran yang baik tentang toleransi beragama di lingkungan perguruan tinggi (PT), penelitian ini berhasil mengambil sample dengan teknik stratified random sampling, sebanyak 92 PT dari 100 PT yang direncanakan, yang tersebar di seluruh Indonesia. Banyaknya PT yang diambil sebagai sampel di setiap provinsi

ditetapkan secara proporsional terhadap jumlah mahasiswa yang ada di provinsi tersebut. Pengumpulan data dilakukan pada 1 November – 27 Desember 2020 secara serentak di seluruh wilayah penelitian. Data berhasil didapatkan dari 2866 mahasiswa (pada 92 PT), 673 dosen (pada 87 PT), dan 79 perguruan tinggi.

INSTRUMEN PENELITIAN

Proses pengembangan instrumen dilakukan dengan menggunakan instrument yang sudah ada dan juga beberapa item dikembangkan untuk melengkapi sesuai tujuan penelitian. Untuk menjamin kualitas data yang didapatkan, diberikan tambahan dua pertanyaan *attentional checker*. Data yang digunakan dalam analisis adalah data yang telah lolos *attentional checker*. Tahap *try out* dilakukan untuk memastikan *face validity* serta keterbacaan dan relevansi item-item pertanyaan yang dibuat.

Toleransi beragama bersifat situasional. Sejauh mana individu dalam menolerir pernyataan atau pihak lain yang tidak disukai sangat tergantung pada persoalan dan konteksnya. Oleh karena itu, untuk menangkap fenomena toleransi beragama dengan baik, penelitian ini menanyakan kepada responden sejumlah pertanyaan terkait sikap dan perilakunya terhadap pihak yang tidak disukai atau disetujui. Terkait dengan sikap, penelitian ini mengukur toleransi beragama melalui delapan pertanyaan sebagai berikut:

6. Pendirian rumah ibadah (*agama yang paling tidak disukai*) boleh dilakukan di lingkungan tempat tinggal saya.
7. Pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) diperbolehkan tinggal di lingkungan saya sekarang.
8. Tetangga yang memeluk (*agama yang paling tidak disukai*) boleh mengadakan acara keagamaan di ruang publik di lingkungan saya.
9. Pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) boleh memimpin organisasi keagamaan kampus.

10. Apabila pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) meninggal, jenazahnya boleh dimakamkan di tempat pemakaman umum di lingkungan tempat tinggal saya sekarang.
11. Pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) boleh menjadi kepala daerah.
12. Pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) boleh menjadi presiden.
13. Pemeluk (*agama yang paling tidak disukai*) boleh berkomentar tentang agama saya di depan publik.

Selain itu, kami juga menanyakan sejumlah pertanyaan untuk menanggapi perilaku toleransi beragama sebagai berikut:

1. Menandatangani petisi online atau berkampanye di media untuk mencegah partisipasi politik seseorang dari kelompok (*agama yang paling tidak disukai*).
2. Menandatangani petisi online/berkampanye di media untuk melarang simbol-simbol (*agama yang paling tidak disukai*).
3. Mengikuti demonstrasi menentang kelompok (*agama yang paling tidak disukai*).
4. Mengucapkan selamat hari raya kepada penganut (*agama yang paling tidak disukai*).
5. Menghadiri upacara keagamaan (*agama yang paling tidak disukai*).
6. Menerima bantuan dari orang atau organisasi (*agama yang paling tidak disukai*).

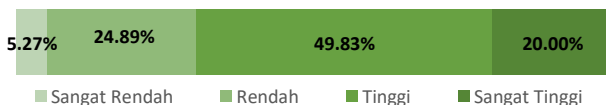
HASIL SURVEI

GAMBARAN TOLERANSI MAHASISWA DI INDONESIA

Secara umum, hasil survei ini menunjukkan bahwa mayoritas mahasiswa memiliki sikap toleransi beragama yang tergolong tinggi dan sangat tinggi. Namun, proporsi mahasiswa yang sikap toleransi

beragamanya tergolong rendah atau sangat rendah tergolong cukup besar. Sebanyak 30,16% mahasiswa, atau rata-rata satu dari tiga mahasiswa memiliki sikap toleransi beragama yang tergolong rendah atau sangat rendah. Kondisi ini tentunya perlu mendapat perhatian serius dari pengambil kebijakan dan pihak-pihak terkait lain.

Gambar 1.
Sikap Toleransi Beragama di Kalangan Mahasiswa



Berdasarkan gambar 1, sebanyak 24,89% mahasiswa memiliki sikap toleransi beragama yang rendah, dan sebanyak 5,27% lainnya tergolong memiliki sikap toleransi beragama yang sangat rendah. Bila digabungkan, sebanyak 30,16% mahasiswa Indonesia memiliki sikap toleransi beragama yang rendah atau sangat rendah. Sementara itu, dari sekitar 69,83% mahasiswa yang tergolong memiliki sikap toleransi beragama yang tinggi, 20% tergolong memiliki toleransi yang sangat tinggi terhadap pemeluk agama lain.

Dari aspek perilaku toleransi beragama, gambar 2 menunjukkan bahwa hanya sekitar 11,22% mahasiswa Indonesia menunjukkan perilaku toleransi yang rendah (10,08%) atau sangat rendah (1,14%). Sisanya, sekitar 88,78% mahasiswa Indonesia menunjukkan perilaku toleransi yang tinggi atau sangat tinggi terhadap pemeluk agama lain.

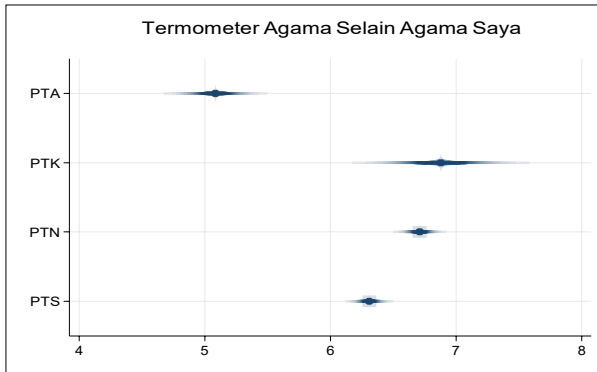
Gambar 2.
Perilaku Toleransi Beragama di Kalangan Mahasiswa



GAMBARAN TOLERANSI MAHASISWA BERDASARKAN JENIS PERGURUAN TINGGI

Temuan berikutnya, mahasiswa dari PT Kedinasan memiliki toleransi yang lebih tinggi, disusul PT Negeri, PT Swasta, dan PT Agama. Temuan yang senada juga didapatkan dari tingkat persepsi keterancaman, dimana mahasiswa dari PTA paling tinggi persepsi ketrancamannya, disusul oleh PTS, PTN, dan PTK.

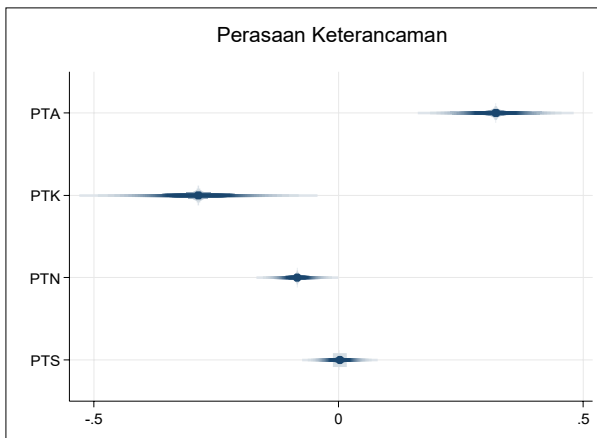
Gambar 3.
Thermometer Terhadap Pemeluk Agama Lain Berdasarkan PT



Gambar 3 menunjukkan bahwa responden mahasiswa PTA memiliki rerata termometer (persepsi kesukaan/ ketidaksukaan) terhadap agama lain paling rendah dibandingkan dengan rerata termometer agama oleh responden dari perguruan tinggi lainnya.

Sementara itu, jika dilihat berdasarkan jenis PT, seperti di gambar 4, responden mahasiswa dari PTA secara umum memiliki persepsi keterancaman yang lebih tinggi dari mahasiswa PT lainnya. Dengan data rerata dan selang kepercayaan, dapat disimpulkan bahwa perasaan keterancaman berbeda antara kelompok agama dan antara jenis perguruan tinggi.

Gambar 4
Perasaan Keterancaman Mahasiswa dan Jenis Perguruan Tinggi



FAKTOR-FAKTOR YANG MEMENGARUHI TINGKAT TOLERANSI MAHASISWA

Kami melakukan analisis multilevel untuk melihat pengaruh faktor baik individu mahasiswa atau lingkungan perguruan tinggi yang memengaruhi toleransi mahasiswa. Berikut hasil analisis kami:

Tabel 1.
Hasil Regresi Toleransi Beragama Mahasiswa

	Model 1 (Multilevel)	Model 2 (Multilevel)	Model 3 (Multilevel)
Fixed Effects			
Diskusi Lintas Kelompok	0.139***	0.098***	0.095***
Hubungan Lintas Kelompok	0.309***	0.215***	0.213***
Organisasi Non-Keagamaan	0.016	-0.007	-0.008
Organisasi Keagamaan	-0.039*	-0.024	-0.024
Kegiatan Kerohanian	-0.075	-0.107*	-0.105*
Sikap PT thd Minoritas	0.181**	0.118*	0.064
Toleransi Dosen	0.212**	0.109#	0.152*
Muslim		-0.375***	-0.373***
Ritual Kegamaan		-0.012	-0.012
Baca Artikel Keagamaan		-0.064#	-0.064#
Jawa		0.117**	0.128**
Laki-Laki		0.077*	0.078*
Percepsi Ancaman		-0.267***	-0.268***
Pendapatan Ortu > Rp15 juta		0.259*	0.245*
Kemiskinan Daerah Asal		-0.075#	-0.073
PTA			-0.214#
PTK			0.011
PTN			0.046
Intercept	0.009	0.601**	0.595**
Random effects			
Intercept	0.078	0.044	0.039
Residual	0.611	0.524	0.525
No. of observations	1923	1884	1884
No. of groups	71	71	71

	Model 1 (Multilevel)	Model 2 (Multilevel)	Model 3 (Multilevel)
R2m	0.276	0.405	0.416
R2c	0.358	0.452	0.457
AIC	4636	4274	4274
BIC	4691	4440	4457

Significance codes: ***p<.001 **p<.01 *p<.05 #p<.1

Model 2 dan 3 mengontrol pengaruh: usia, komitmen terhadap demokrasi, keterbukaan (*Actively Open-minded Thinking/AOT*), autoritarianisme, identitas sosial, pendapatan orang tua, keragaman agama daerah asal.

Tabel 2.
Hasil Regresi Toleransi Beragama Mahasiswa Menurut Agama

	Model 4 (Muslim)	Model 5 (Pemeluk Agama Lain)
Fixed Effects		
Diskusi Lintas Kelompok	0.086***	0.153**
Hubungan Lintas Kelompok	0.231***	0.144**
Organisasi Non-Keagamaan	-0.013	0.043
Organisasi Keagamaan	-0.012	-0.056
Kegiatan Kerohanian	-0.139*	-0.002
Sikap PT thd Minoritas	0.075	0.130#
Toleransi Dosen	0.187*	0.008
Ritual Kegamaan	-0.065***	0.003
Baca Artikel Keagamaan	-0.080*	0.029
Jawa	0.162***	-0.130
Laki-Laki	0.058	0.116
Persepsi Ancaman	-0.258***	-0.277***
Pendapatan Ortu > Rp15 juta	0.222	0.438*
Kemiskinan Daerah Asal	-0.046	-0.246**
Intercept	0.277	0.369
Random effects		
Intercept	0.047	0.001
Residual	0.507	0.537

	Model 4 (Muslim)	Model 5 (Pemeluk Agama Lain)
No. of observations	1548	336
No. of groups	69	49
R2m	0.353	0.363
R2c	0.408	0.364
AIC	3476	803
BIC	3631	914

Significance codes: ***p<.001 **p<.01 *p<.05 #p<.1

Terkait dengan iklim kampus, Model 4 menunjukkan bahwa tingkat toleransi dosen berkorelasi positif dengan tingkat toleransi beragama mahasiswa Muslim. Namun hal ini tidak ditemukan pada mahasiswa pemeluk agama lain. Akan tetapi, Model 5 mengindikasikan bahwa tingkat penerimaan terhadap kelompok minoritas berpengaruh positif terhadap toleransi beragama mahasiswa pemeluk agama lain. Sebaliknya, hal ini tidak ditemukan pada kelompok mahasiswa Muslim. Perbedaan ini menunjukkan bahwa toleransi dosen memiliki pengaruh besar pada mahasiswa Muslim, sementara penerimaan terhadap minoritas memiliki pengaruh besar pada mahasiswa penganut agama lain.

Pada pemeluk agama lain, kondisi sosial demografi wilayah asal justru memiliki pengaruh yang cukup signifikan. Model 4 dan 5 menunjukkan bahwa tingkat kemiskinan daerah asal berpengaruh negatif terhadap toleransi beragama mahasiswa pemeluk agama lain, namun tidak pada mahasiswa Muslim. Demikian juga, terdapat hubungan positif antara pendapatan orang tua, khususnya yang memiliki pendapatan Rp15 juta atau lebih perbulan, dengan tingkat toleransi. Korelasi positif antara kedua hal ini hanya ditemukan pada mahasiswa pemeluk agama lain, namun tidak pada mahasiswa Muslim.

FAKTOR YANG MEMENGARUHI TOLERANSI BERAGAMA MAHASISWA BERDASARKAN JENIS PERGURUAN TINGGI

Bagian ini melihat sejauh mana hubungan antara faktor-faktor personal, kampus dan sosial demografi daerah asal dengan toleransi beragama antar perguruan tinggi. Untuk itu, kami menganalisis

ulang Model 2 dengan memisahkan mahasiswa berdasarkan kampus mereka. Akan tetapi, karena keterbatasan jumlah observasi di PTK, bagian ini hanya menganalisis tiga jenis perguruan tinggi berbeda, yakni PTN, PTS, dan PTA.

Tabel 3.
Hasil Regresi Toleransi Agama Mahasiswa Menurut Agama

	Model 6 (PTN)	Model 7 (PTS)	Model 8 (PTA)
Fixed Effects			
Diskusi Lintas Kelompok	0.078*	0.118***	0.141*
Hubungan Lintas Kelompok	0.213***	0.212***	0.217***
Organisasi Non-Keagamaan	0.009	-0.015	0.028
Organisasi Keagamaan	-0.050	-0.029	0.046
Kegiatan Kerohanian	-0.151#	-0.061	-0.029
Sikap PT thd Minoritas	0.042	0.096	-
Toleransi Dosen	0.042	0.228*	0.780*
Muslim	-0.451***	-0.177#	0.266
Ritual Kegamaan	0.029#	-0.023*	-0.030
Baca Artikel Keagamaan	-0.110#	-0.059	0.064
Jawa	0.166*	0.089	0.202#
Laki-Laki	0.030	0.143**	0.092
Percepsi Ancaman	-0.300***	-0.269***	-0.188***
Pendapatan Ortu > Rp15 juta	0.346*	-0.019	-
Kemiskinan Daerah Asal	-0.164	-0.021	-0.149
Intercept	0.480	0.200	-0.518
Random effects			
Intercept	0.015	0.039	0.005
Residual	0.476	0.550	0.403
No. of observations	621	976	204
No. of groups	22	38	8
AIC	1376	2285	448
BIC	1508	2432	534
R2m	0.419	0.438	0.446
R2c	0.437	0.475	0.453

Significance codes: ***p<.001 **p<.01 *p<.05 #p<.1.

Tabel 3 menunjukkan bahwa secara umum korelasi positif antara interaksi sosial dengan kelompok lain dan toleransi beragama ditemukan pada mahasiswa di semua jenis perguruan tinggi. Akan tetapi, Tabel 3 juga menunjukkan adanya beberapa perbedaan penting dalam kecenderungan sikap toleransi beragama pada beragam PT yang berbeda. Hasil regresi menunjukkan bahwa hubungan antara aktivitas-aktivitas keagamaan seperti keaktifan dalam kegiatan kerohanian kampus dan kebiasaan membaca artikel keagamaan secara online dengan toleransi beragama tidak sama antar kelompok mahasiswa. Kedua hal tersebut cenderung berkorelasi negatif dengan toleransi beragama pada mahasiswa PTN, namun tidak pada mahasiswa PTA dan PTS.

Hubungan sikap toleransi beragama dosen dan toleransi beragama mahasiswa juga menunjukkan kecenderungan berbeda antar perguruan tinggi. Table 3 menunjukkan bahwa toleransi beragama dosen berkorelasi positif dengan toleransi beragama mahasiswa di PTA dan PTS. Namun korelasi serupa tidak ditemukan pada PTN. Perbedaan antar PT juga terlihat pada hubungan antara pendapatan orang tua dengan sikap toleransi beragama mahasiswa. Hubungan variabel ini dengan toleransi mahasiswa ditemukan signifikan hanya pada mahasiswa PTN, namun tidak pada PTS.

Perbedaan antar jenis PT juga terlihat dalam hubungan antara persepsi ancaman dan toleransi beragama. Meski arah hubungan korelasi antara kedua variable ini terlihat negatif di semua kelompok jenis PT, besaran keofisiennya berbeda dari jenis PT satu ke jenis PT lainnya. Korelasi negatif antara persepsi ancaman dan toleransi beragama ditemukan paling kuat di PTN dan paling rendah di PTA.

KESIMPULAN

Secara umum, toleransi mahasiswa Indonesia cukup tinggi. Namun, satu dari tiga mahasiswa memiliki sikap toleransi beragama yang tergolong rendah atau sangat rendah. Bila dilihat dari jenis Perguruan Tinggi (PT), maka mahasiswa dari PT Agama (PTA) memiliki toleransi paling rendah, disusul PT Swasta (PTS), PT Negeri (PTN), dan PT Kedinasan (PTK).

Hasil penelitian menunjukkan dua hal penting yang berkorelasi kuat dengan toleransi beragama mahasiswa. Pertama, interaksi sosial dengan kelompok yang berbeda, memiliki korelasi positif yang kuat dengan toleransi beragama. Interaksi antar kelompok ini bisa berlangsung dalam hubungan pergaulan sosial, kerja sama, dan diskusi atau tukar pikiran dengan sesama mahasiswa. Pada saat bersamaan, penelitian ini menunjukkan bahwa kegiatan-kegiatan keagamaan tertentu, seperti lembaga dakwah kampus, berkorelasi negatif dengan toleransi beragama.

Kedua, penelitian ini juga menunjukkan bahwa iklim sosial kampus juga berkorelasi dengan toleransi beragama mahasiswa. Kami menemukan bahwa kebijakan kampus terhadap kelompok minoritas keagamaan mahasiswa dan sikap toleransi beragama dosen berkorelasi positif dengan toleransi beragama mahasiswa. Semakin tinggi tingkat toleransi beragama dosen dan penerimaan atau penghormatan kampus terhadap kelompok minoritas, semakin tinggi pula toleransi beragama mahasiswa. Hal kedua terutama berkorelasi dengan toleransi beragama kelompok mahasiswa pemeluk agama lain, yang secara nasional tergolong minoritas, sementara sikap toleransi beragama dosen berkorelasi positif dengan sikap toleransi agama mahasiswa Muslim.

Selain itu, kami juga menemukan bahwa ada beberapa perbedaan antar kelompok mahasiswa atau jenis PT yang perlu mendapat perhatian. Hubungan positif antara toleransi beragama dosen dengan toleransi agama mahasiswa sebagian besar ditemukan di PTS dan PTA. Sementara itu, korelasi positif kondisi ekonomi orang tua dan toleransi beragama sebagian besar terkonsentrasi pada PTN. Perbedaan-perbedaan ini, dalam beberapa hal menunjukkan adanya perbedaan yang cukup signifikan antar mahasiswa di berbagai jenis PT. Misalnya, mengenai latar belakang ekonomi orang tua, hasil survei ini menunjukkan bahwa rata-rata pendapatan orang tua mahasiswa PTA lebih rendah dibandingkan dengan pendapatan orangtua mahasiswa di jenis PT lain. Secara intensitas ritual keagamaan, penelitian ini juga menemukan bahwa rata-rata intensitas ritual keagamaan mahasiswa PTA dan PTK secara umum lebih tinggi dibanding intensitas ritual keagamaan mahasiswa PTN dan PTS. Hubungan lintas kelompok juga berbeda antar kelompok mahasiswa ini. Rata-rata hubungan lintas

kelompok mahasiswa PTA lebih rendah dibandingkan dengan rata-rata hubungan lintas kelompok mahasiswa PT jenis lain.

Selain antar jenis PT, beberapa perbedaan penting juga ditemukan antar kelompok agama. Dalam hal interaksi sosial lintas kelompok, penelitian ini menemukan bahwa rata-rata interaksi sosial lintas kelompok mahasiswa Muslim lebih rendah dari rata-rata interaksi sosial lintas kelompok pemeluk agama lain. Dalam hal latar belakang ekonomi, survei ini juga menemukan bahwa rata-rata pendapatan orang tua mahasiswa Muslim lebih rendah dibandingkan rata-rata pendapatan orang tua mahasiswa pemeluk agama lain. Selain itu, kami juga menemukan bahwa persepsi keterancaman mahasiswa Muslim rata-rata juga lebih tinggi dari persepsi keterancaman mahasiswa pemeluk agama lain.

Temuan-temuan ini memiliki sejumlah implikasi penting bagi PT atau pengambil kebijakan terkait dalam merumuskan kebijakan atau iklim kampus yang tepat untuk memupuk toleransi beragama di kalangan mahasiswa. Heterogenitas PT dan mahasiswa mengisyaratkan diperlukannya kebijakan yang sensitif dan responsif dengan kondisi sosial demografi yang ada. Kebijakan tunggal mungkin tidak dapat bekerja efektif untuk memupuk sikap toleransi beragama di tengah-tengah beragamnya kondisi mahasiswa dan PT.

Salah satu tantangan dalam proses pengambilan data adalah tidak tersedianya data proporsi afiliasi keagamaan mahasiswa di setiap perguruan tinggi. Data tersebut bisa jadi dimiliki oleh perguruan tinggi, namun tidak bisa diakses oleh publik. Ini tentu saja menyulitkan proses pengambilan data karena afiliasi keagamaan mahasiswa merupakan basis stratifikasi sampling. Namun demikian, ketiadaan data ini tidak memengaruhi secara signifikan hasil penelitian ini mengingat proses sampling acak yang dilakukan dalam survei ini sudah mewakili proporsi afiliasi agama mahasiswa secara nasional.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa beragama merupakan hal yang terbukti berhubungan dengan toleransi beragama mahasiswa. Ini menunjukkan bahwa upaya untuk memupuk toleransi beragama di kalangan mahasiswa memerlukan pendekatan strategis dan komprehensif, yang melibatkan atau menyentuh berbagai aktor.

Bukan hanya mahasiswa, upaya tersebut juga perlu melibatkan dosen dan juga kampus secara umum.

REKOMENDASI

Berdasarkan hasil penelitian, beberapa rekomendasi yang dapat kami sarankan adalah

1. Mempromosikan kekayaan pengalaman sosial dan interaksi sosial lintas kelompok keagamaan di kalangan mahasiswa.
2. Memperbaiki iklim sosial kampus dengan meningkatkan kultur toleransi beragama di kalangan sivitas akademik dan penghormatan kepada keragaman dan kelompok-kelompok minoritas.
3. Perkuat program atau kebijakan peningkatan toleransi beragama mahasiswa dengan memperhatikan kekhasan konteks sosial PT dan kondisi sosial-demografi mahasiswa
 - a) Perkaya program moderasi beragama di PTA dengan memperbanyak interaksi sosial lintas agama
 - b) Kebijakan peningkatan toleransi beragama mahasiswa juga perlu dijadikan ukuran output dan outcome perguruan tinggi.
4. Data yang terpilah secara kelompok sosial keagamaan perlu disediakan secara terbuka guna meningkatkan kesadaran dan penghargaan terhadap keragaman sosial dalam setiap pengambilan kebijakan di lingkungan perguruan tinggi.



Collaborative Program:



*Empowered lives.
Resilient nations.*

Gedung PPIM UIN Jakarta
Jalan Kertamukti No. 5 Ciputat Timur, Tangerang Selatan, Banten 15419 Indonesia
Tel: +62 21 7499272 | Fax: +62 21 7408633 | E-mail: pmu.convey@gmail.com |
Website: <https://conveyindonesia.com>

