

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

Vol. 6, No.1, Juni 2020

ISSN: 2476-9320

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-9320

Vol. 6, No. 1 Juni 2020

- Pembina** : H. Saprillah, S.Ag.M.Si.
- Pimpinan Redaksi** : Muhammad Irfan Syuhudi, M.Si.
- Dewan Redaksi** : Dra. Hj. Nelly
Syamsurijal, S. Ag. M.Si.
Dr. Sabara, M. Phil.I
Sitti Arafah, S. Ag, MA.
- Editor/Penyunting** : Prof. Dr.H. Abd. Kadir Ahmad, MS.
Paisal, SH.
Muh. Ali Saputra, S. Psy
Muh. Dachlan, SE. M.Pd.
- Kesekretariatan** : Nasrun Karami Alboneh, S.Ag.
Asnianti, S. Sos.
Zakiah, SE.
Azruhyati Alwy, SS.
Dr. Elce Yohanna Kodina, M.Th.
- Layout** : Zulfikar Kadir, SH.
- Alamat Redaksi** : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411- 452952 Fax 0411-452982
Email:jurnalmimikri@gmail.com

“Mimikri” Jurnal Bidang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan terbit dua kali dalam setahun pada bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan mengenai agama dan kebudayaan, baik berupa artikel hasil penelitian, kajian non penelitian, dan resensi buku. Panjang tulisan 15-20 halaman, A4, 1,5 sparis, font Times New Roman, 12, margin 3 cm, pengutipan acuan dalam tubuh tulisan menggunakan (*innote*) dengan urutan nama penulis, tahun erbit, dan halama, seperti (Saprillah, 2019: 12), diserahkan dalam format *print out* dan file dalam format Microsoft Word. Biodata penulis dapat dikirimkan melalui e-mail: petunjuk lengkap penulisan terdapat pada bagian belakang jurnal ini.

SALAM REDAKSI

Mimikri dalam edisi ini mengangkat tema Moderasi Beragama. Tema ini sengaja dipilih untuk menggemakan moderasi beragama lebih nyaring lagi. Sebagaimana kita pahami bersama, Indonesia dalam beberapa tahun terakhir berkubang dengan maraknya paham-paham keagamaan yang intoleran bahkan ekstrem. Laman berbagai pemberitaan di media *online* dihiasi dengan ajaran-ajaran keagamaan yang intoleran dan penuh dengan ujaran kebencian. Dalam situasi semacam itu, maka ceramah-ceramah yang sejuk, informasi yang menenangkan dan tulisan-tulisan yang mengusung kedamaian dan moderasi beragama patut dimasifkan.

Moderasi beragama sendiri adalah sikap keberagamaan yang memilih posisi di tengah-tengah. Tidak mengambil posisi ekstrem di salah satu sisi; radikal di sisi satunya dan liberal pada sisi yang lainnya. Tentu moderasi beragama, bukanlah menggampangkan agama, misalnya karena atas nama kebebasan, lalu harus memungguni prinsip-prinsip agamanya sendiri. Sebaliknya moderasi beragama adalah sikap sungguh-sungguh menjalankan ajaran agama, sembari di saat yang sama terbuka untuk berdialog dengan agama lain.

Jika sikap seperti yang disebutkan tadi yang dimaksud dengan moderasi beragama, maka seharusnya “*all religions are inherently moderate.*” Tetapi sayangnya dalam praktiknya tidak semudah mengucapkannya. Di Indonesia sendiri tantangan untuk menerapkan moderasi beragama ini tidaklah mudah. Kendati demikian, berbagai pengalaman-pengalaman dan praktik yang berkembang di masyarakat memberikan harapan yang cukup besar. Harapan bahwa moderasi beragama akan menjadi *mainstream* beragama di Indonesia.

Beberapa tulisan dalam mimikri kali ini menggambarkan beberapa model-model moderasi beragama yang dipraktikkan masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Meski di antara itu ada pula yang memperlihatkan tantangan moderasi itu sendiri. Salah satunya yang memperlihatkan tantangan atas moderasi beragama, tepatnya moderasi Islam termuat dalam tulisan pertama yang disajikan oleh Muhammad Nurkhoiron: “*Liberalisasi Sebagai Moderasi Islam Dalam Masyarakat Pasca Sekuler.*” Tulisan ini mempertanyakan kemajuan Islam moderat saat ini di tengah gemuruhnya Islam politik yang sedang semangat mencari celah penyatuan agama dan negara.

Sementara itu tulisan Sabara yang menyoal Paradigma dan Implementasi Moderasi Beragama dalam Konteks Kebangsaan menunjukkan kerentanan dari keragaman di Indonesia pasca reformasi. Dengan penelusuran literatur, Sabara mengemukakan keretakan-keretakan dalam kemajemukan kita karena semakin menguatnya politik identitas pasca reformasi. Karena itulah menurutnya, moderasi beragama menjadi alternatif keberagamaan di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang religius-nasionalis ini.

Tulisan selanjutnya dari Syamsurijal mengenai *Santri yang Berdamai dengan Tradisi Lokal*, menyajikan satu fakta yang cukup unik, yakni kenyataan bahwa pesantren *salafi* yang selama ini dituduh konservatif, intoleran dan anti tradisi, malah berjalan sebaliknya di pesantren-pesantren *salafi* di Polewali Mandar (Polman). Melalui kiai atau *Annang Guru*, pesantren *salafi* justru menjadi penjaga tradisi atau tepatnya menjadi semacam *the main connecting link* antara Islam dan tradisi lokal.

Berikutnya ada tulisan Sitti Arafah: *Pengarustamaan Kearifan Lokal dalam Moderasi Beragama; Meneguhkan Kepelbagaian*. Tulisan ini menitik beratkan pentingnya tradisi atau kearifan lokal yang ada di banyak tempat di Indoensia ini dalam menopang kehidupan beragama yang moderat. Kearifan lokal yang bersumber dari ajaran leluhur sejatinya banyak mengandung ajaran tentang moderasi ini. Tinggal kini bagaimana ajaran tersebut kembali direvitalisasi agar tidak kehilangan elang vitalnya dalam kehidupan beragama masyarakat.

Setelah tulisan Siti Arafah, Muh Rais muncul dengan tulisan yang lebih konseptual. Ia menjelaskan konsep moderasi Islam yang disebut dengan *washatiyah*. Tulisan berjudul “*Mengarus Utamakan WasathiyahIslam: Antara Doktrin dan Praksis Sosial*”, berkuat dengan bagaimana Islam memandang *wasatiyah* berdasarkan sumber-sumber yang otoritatif, misalnya pandangan Al-qur’an, Hadist maupun pendapat ulama. Kendati tulisan semacam ini telah banyak ditulis oleh berbagai pakar, tetapi tetap terasa penting, khususnya untuk kepentingan sosialisasi secara masif isu moderasi Islam.

Tulisan yang juga mengemukakan pengalaman moderasi beragama muncul dalam: “*Warung Kopi Jalan Roda; Merekam Ingatan Kolektif dan Merawat Toleransi*”. Tulisan Irfan Syuhudi menunjukkan Warung Kopi bisa menjadi ruang publik tempat perjumpaan berbagai kalangan. Warung Kopi di Jalan Roda di kota Manado telah menjadi ruang semacam itu. Di tempat itulah toleransi disemai dalam bentuk-bentuk diskusi dan dialog-dialog yang konstruktif.

Mimikri untuk edisi kali ini ditutup oleh Paisal yang menulis soal “*Kerukunan Beragama dan Dinamika kebangsaan di Wilayah Perbatasan Indonesia-Papua*.” Tulisannya menunjukkan bahwa masyarakat Papua di daerah perbatasan menjunjung tinggi nilai-nilai kerukunan beragama. Tetapi yang lebih menarik, meski mereka sudah sering melintas batas dan berbaur dengan masyarakat Papua Nugini, tetapi Komitmen Kebangsaannya tidak hilang.

Walhasil, apakah setuju dengan ide-ide yang tercetus dalam tulisan ini atau tidak, itu semua terpulang ke pembaca sekalian untuk menyelami tulisan-tulisan dalam jurnal ini. Pada akhirnya redaksi mengucapkan: “Selamat membaca....!”

MIMIKRI

Jurnal Agama dan Kebudayaan

ISSN: 2476-9320

Vol. 6, No. 1 Juni 2020

DAFTAR ISI

____ **MUHAMMAD NURKHOIRON** ____

LIBERALISASI SEBAGAI MODERASI ISLAM
DALAM MASYARAKAT PASKA SEKULER

Halaman 1 - 16

____ **SABARA** ____

PARADIGMA DAN IMPELEMENTASI MODERASI
BERAGAMA DALAM KONTEKS KEBANGSAAN

Halaman 17 - 35

____ **SYAMSURIJAL** ____

SANTRI YANG BERDAMAI DENGAN TRADISI LOKAL:
MELONGOK MODERASI BERAGAMA
DI LINGKUNGAN PESANTREN SALAFI

Halaman 36 - 57

____ **SITTI ARAFAH** ____

PENGARUSUTAMAAN KEARIFAN LOKAL DALAM MODERASI BERAGAMA;
MENEGUHKAN KEPELBAGAIAN
(SEBUAH PRAKTIK PADA MASYARAKAT PLURAL)

Halaman 58 - 73

____ **MUHAMMAD RAIS** ____

WASATHIYYAH ISLAM: ANTARA DOKTRIN DAN PRAKSIS SOSIAL

Halaman 74 - 95

____ **MUH. IRFAN SYUHUDI** ____

WARUNG KOPI JALAN RODA; MEREKAM INGATAN
KOLEKTIF DAN MERAWAT TOLERANSI

Halaman 96 - 112

____ **PAISAL** ____

KERUKUNAN BERAGAMA DAN KOMITMEN KEBANGSAAN
DI WILAYAH PERBATASAN PAPUA

Halaman 113 - 130

SANTRI YANG BERDAMAI DENGAN TRADISI LOKAL: MELONGOK MODERASI BERAGAMA DI LINGKUNGAN PESANTREN SALAFI

Syamsurijal

Peneliti Balai Litbang Agama Makassar
Jalan AP. Pettarani No. 72 Makassar
Email: bhatijaljol@gmail.com

Abstrak

Pesantren Salafi selama ini banyak dipandang sebagai sarang santri-santri yang berpikiran radikal. Mereka yang bergelut di pesantren ini dianggap sulit menerima perbedaan. Selain itu, pesantren salafi juga dianggap anti terhadap tradisi. Ustaz dan santri yang berkecimpung di dalamnya kerap menganggap tradisi lokal sebagai perbuatan khurafat, takhayul dan bidah. Tetapi, rupanya, pandangan semacam ini hanya muncul di segelintir pesantren salafi. Pesantren salafi yang memang sejak dari dulu berakar di nusantara, sebaliknya malah menjadi penopang dari tradisi lokal. Hal inilah yang ditemukan di pesantren-pesantren salafi di dua tempat di Polewali Mandar. Kedua tempat itu; Campalagian dan Pambusuang, ternyata adalah tempat pesantren-pesantren salafi yang mengajarkan cara berpikir moderat. Yang lebih utama lagi, pesantren-pesantren di dua tempat itu telah menjadi semacam pialang antara Islam dan tradisi lokal. Mereka berhasil mengolah keislaman dan kebudayaan sebagai modal hidup yang guyub dalam masyarakat Mandar dalam konsep *sipamandaq* dan *siballi parri*. Kenyataan ini menunjukkan, pesantren *salafi* tidak bisa dipukul rata sebagai sarang dari kaum radikalisme. Sebaliknya, dari pesantren salafi seperti yang terdapat di Campalagian dan Pambusuang, kita dapat belajar tentang Islam yang moderat, yakni Islam yang menghargai dan toleran terhadap kebudayaan lokal, yang tumbuh dan berkembang di masyarakat.

Kata kunci: Pesantren, salafi, campalagian, pambusuang, moderasi beragama

PENDAHULUAN

Pada 2016, Badan Nasional Penanggulangan Teroris (BNPT) merilis data yang cukup mengentak publik; “19 Pesantren Terindikasi Ajarkan Radikalisme.” Saut Usman Nasution, Kepala BNPT kala itu, menyebutkan, ke-19 pesantren tersebut ke media CNN (*m.cnnindonesia.com*, 2016) sebagai berikut: Pondok Pesantren Muaddib, Cilacap; Pondok Pesantren Al-Ikhlash, Lamongan; Pondok Pesantren Nurul Bayan, Lombok Utara; Pondok Pesantren

Al-Ansar, Ambon, Pondok Pesantren Wahdah Islamiyah, Makassar; Pondok Pesantren Darul Aman, Makassar, Pondok Pesantren Islam Amanah, Poso; Pondok Pesantren Missi Islam Pusat, Jakarta Utara; Pesantren Al-Muttaqin Cirebon; Pesantren Nurul Salam, Ciamis dan sisanya adalah pesantren di Aceh, Solo, dan Serang.

Nyaris, seluruh pesantren yang disebutkan BNPT, selama ini dikategorikan sebagai pesantren *salafi*. Dua di antaranya, berada di Makassar.

Data BNPT ini tak pelak mengundang polemik di masyarakat. Ada yang meragukan, tak sedikit yang menganggap informasi tersebut bagian dari cara-cara menyudutkan pesantren *salafi* di Indonesia. Tetapi, jika disandingkan dengan data Kementerian Agama, yang melansir ada 18, bahkan 20 pesantren terindikasi mengajarkan paham radikalisme, dan lagi-lagi dua di antaranya di Indonesia Timur, maka informasi BNPT mungkin bukan isapan jempol belaka.

Data yang menunjukkan tumbuhnya radikalisme di kalangan pesantren, akan semakin menambah daftar kategori yang dilekatkan ke pesantren. Jika sebelumnya telah muncul kategori Pesantren Tradisional dan Pesantren Modern, pemilahan antara Pesantren Kota dan Pesantren Desa, Pesantren Salafi dan Pesantren Khalafi, kini akan muncul kategori baru; Pesantren Radikal dan Pesantren Moderat. Bahkan, boleh jadi, muncul kategori Pesantren Teroris dan Pesantren Damai.

Betulkah membangun kategori tentang pesantren masih harus dipertahankan? Sejatinya, kategorisasi hanyalah alat analisis. Ia dibutuhkan untuk identifikasi dan pemetaan. Kategorisasi, dengan demikian, hanyalah sebuah proses, bukanlah temuan itu sendiri. Kategorisasi adalah cara pandang peneliti dalam melihat hamparan realitas yang kompleks

dan beragam (Bisri, 2005). Sebatas itu, kategorisasi tentu masih sangat dibutuhkan dalam melihat pesantren.

Sayangnya, kategori tentang pesantren ini sering kali menjadi *framing*. Kategori itulah yang menjadi jendela kita menentukan wujud dari sebuah pesantren. Kita pun akhirnya disekat dan dikotakkan oleh kategorisasi ini. Kategori tentang pesantren akhirnya tidak sekadar penanda, tapi juga sekaligus mengarahkan petandanya, membangun konsep baku tentang pesantren berdasarkan kategori itu. Dengan itu kita telah memahat satu identitas tertentu terhadap pesantren. Pandangan semacam ini, tidak hanya serampangan, namun sangat mungkin menyesatkan. Amartya Sen (2004), jauh-jauh hari telah memperingatkan, pembakuan dan penunggalan identitas, bisa jadi sangat merugikan kelompok yang bersangkutan. Itulah yang terjadi ketika Barat melihat Islam. Demikian halnya ketika Barat, intelektual dan sejumlah akademisi tengah mengarahkan tatapannya pada pesantren *salafi*.

Pandangan kita pun terhadap pesantren, khususnya pesantren salafi, akhirnya menjadi tunggal dan baku; hanya mempelajari kitab klasik, literalis, tekstualis, kurang paham dengan dinamika masyarakat yang terjadi, tertutup, cenderung kumuh dan tinggal di pelosok. Tanpa menyelami lebih jauh bagaimana

sejatinya dinamika kiai dan santri dalam mempelajari kitab, apa sebenarnya isi kitab yang dipelajari, bagaimana pesantren *salafi* memandang dunia, akan menyebabkan seseorang terjatuh pada cara pandang yang stereotip terhadap pesantren.

Itulah mengapa banyak di antara kita; peneliti, pengamat, serta akademisi secara sembrono menarik benang merah antara ketradisional, kekumuhan, kejumudan dengan radikalisme dan terorisme. Sehingga, begitu muncul isu ‘terorisme dan radikalisme berkembang di pesantren, lantas mata kita pun buru-buru diarahkan ke pesantren tradisional-salafi.

Karena pandangan yang dibingkai sedemikian rupa tentang pesantren tradisional, menyebabkan berbagai program pemberdayaan dan pengembangan pesantren dilakukan. Sebagian tentunya memang diperlukan, khususnya jika pengembangan itu dilakukan dengan berbasis pada *knowledge capital* dan *culture capital* yang dimiliki oleh pesantren itu sendiri. Namun menjadi soal, jika apa yang disebut dengan pemberdayaan dan pengembangan itu menghilangkan budaya, pengetahuan, dan sistem pendidikan pesantren tradisional.

Dalam banyak hal, pemberdayaan dan pengembangan itu justru menghilangkan kekhasan dan kekayaan khazanah pengetahuan pesantren. Berbagai

isu-isu liberal dan juga program Islam inklusif yang bertujuan mengurangi persoalan radikalisme di kalangan pesantren justru berangkat dari pengetahuan dari luar. Sebutlah, Program Pengembangan Pluralisme di Pesantren oleh beberapa Lembaga Donor dalam rentang 2005-2010 sebagai contoh. Paham-paham baru melalui berbagai program itu, seakan-akan hanya *dicekokin* ke pesantren tanpa melihat kemungkinan adanya basis pengetahuan yang dimiliki pesantren terkait dengan isu tersebut.

Apakah dengan demikian informasi dari BNPT atau pun Kementerian Agama tentang adanya pesantren radikal, tidak benar adanya? Tentu saja bukan di situ soalnya. Temuan dari BNPT ataupun Kementerian Agama tetap diberlakukan sebagai data yang penting. Sebagai data, tentu perlu disikapi oleh pihak-pihak yang terkait dengan dunia pesantren ini. Tetapi tidak karena itu, dengan serta merta, kita membangun kategori tunggal terhadap pesantren salafi, sebagai pesantren radikal.

Berangkat dari hal itulah, tulisan ini justru akan memperlihatkan hamparan realitas berbeda dari pesantren salafi. Jika data-data sebagaimana yang dikemukakan tadi, menunjukkan beberapa pesantren salafi terjatuh dalam kubangan radikalisme, tulisan ini sebaliknya akan membentangkan informasi, bahwa pesantren salafi justru bisa menjadi tempat

belajar moderasi beragama. Mengapa demikian? Salah satunya, karena pesantren salafi itu adalah tempat untuk *taffaqahu fi din* (tempat menggeluti agama). Jika kita meyakini Islam itu adalah agama yang *wasatiyah* (moderat), tempat untuk menggalinya lebih dalam tidak lain adalah pesantren.

Nun di suatu tempat yang bernama Polewali Mandar, Sulawesi Barat, pesantren-pesantren salafi yang mengkaji keislaman secara sungguh-sungguh, bergelut dengan berbagai kita tafsir dengan kiai serta santrinya mendalami ilmu-ilmu agama secara serius, kita dapat belajar soal moderasi beragama ini. Di Polewali Mandar inilah, khususnya di Campalagian dan Pambusuang, hubungan yang damai dan moderat antara Islam dan tradisi lokal berjalan dengan intim.

Kiai, santri, dan pesantren di kedua tempat tersebut, kendati memiliki dunia dan kebudayaannya sendiri, tetapi tetap saja bisa berbaur dengan masyarakat. Pesantren tidak anti terhadap tradisi. Malah, menjadi bagian dari tradisi yang sedang berkembang di masyarakat tersebut. Acara hajatan, ritual selamatan, tradisi khatam Qur'an dengan *saying pattudu*, melibatkan bahkan acap kali dipimpin kyai dan santri dari pesantren tradisional tadi. Di Bonde, santri malahan setelah selesai mengaji, terjun dan berbaur kembali dengan masyarakat. Mereka

dengan senang hati dan tanpa perasaan sungkan terlibat dengan berbagai tradisi di masyarakat.

Tulisan ini akan mengulas soal moderasi beragama di beberapa pesantren salafi di Campalagian maupun Pambusuang. Tentunya, karena moderasi yang ditunjukkan oleh pesantren itu lebih banyak terkait soal perjumpaannya dengan tradisi lokal, maka tulisan ini lebih banyak menguraikan moderasi beragama dari sisi sikap toleransi pemeluk agama terhadap kebudayaan yang berkembang di masyarakat. Tepatnya, tulisan ini akan menggambarkan bagaimana pesantren salafi tersebut bisa berdamai dengan budaya lokal, dan tidak malah sebaliknya, mengambil posisi bersitegang dengan tradisi tempatan.

Moderasi Beragama dalam Islam

Moderasi beragama menjadi tawaran cara beragama di tengah maraknya gerakan radikal yang mengatasnamakan agama saat ini. Sayangnya, moderasi beragama sering kali salah dipahami sebagai cara beragama yang mencari gampangnya saja, tidak sungguh-sungguh dalam beragama dan tidak konsisten menjalankan apa yang diajarkan agamanya. Beberapa yang lain menyamakan antara moderasi beragama dengan liberalisasi beragama. Pandangan yang terakhir menyebutkan, moderasi

beragama adalah proyek kaum liberal dalam mengampanyekan kebebasan beragama tanpa mengindahkan kaidah-kaidah agama secara benar.

Padahal moderasi beragama, sebagaimana diuraikan dalam buku Moderasi Beragama Kementerian Agama (2019), bukanlah cara beragama yang tidak konsisten, apalagi cara beragama yang mengompromikan keyakinan teologis yang berbeda. Sebaliknya, moderasi beragama adalah sikap percaya diri dan sungguh-sungguh menjalankan prinsip ajaran agama, khususnya menyangkut keadilan dan sikap yang berimbang. Moderasi beragama juga adalah kesiapan menerima dan berbagi kebenaran, sejauh menyangkut tafsir keagamaan, serta bisa menerima, mau mendengar, terbuka dan bisa bekerja sama dengan penganut agama, suku dan etnis yang berbeda.

Islam sendiri adalah agama yang identik dengan moderasi. Dalam Islam, sikap moderat disebut *wasathiyah*. Istilah ini berasal dari kata *wasatha*, yang bermakna yang dipilih, yang terbaik, bersikap adil, rendah hati, moderat, Istiqamah, mengikuti ajaran, tidak ekstrem, baik dalam hal-hal yang berkaitan dengan duniawi atau akhirat. Juga, tidak ekstrem dalam urusan spiritual atau jasmani, melainkan tetap seimbang di antara keduanya.

Adalah Ibn Jarir Atthabari, yang menyebut arti kata *wasatha*, ini sebagai yang terbaik. Sementara *wasatha*, yang bermakna adil, dikemukakan oleh banyak ulama. Salah satunya, Al-Razi. Arti kata lainnya seperti keseimbangan dan bersikap toleran (*tasamuh*), juga muncul dalam pengertian beberapa ulama (Quraissy Syihab, 2019).

Washatiyah, dengan demikian, adalah sikap atau perilaku yang baik dengan mengambil posisi di tengah-tengah, seimbang dan tidak ekstrem berada pada satu posisi (Tim Penyusun Kementerian Agama, 2019). Dalam konteks hubungannya dengan suku, etnis atau pun agama yang berbeda, sikap moderasi beragama adalah praktik beragama yang bisa menerima keberadaan agama dan suku lain, serta mampu menempatkan kelompok yang berbeda itu secara adil dan proporsional.

Berdasarkan pengertian di atas, *washatiyah* atau moderasi dalam Islam, sejatinya mengandung tiga prinsip, yakni: Keadilan (*al-adl*), Keseimbangan (*tawazun*), dan Toleransi (*tasamuh*) (Muchlis Hanafi Dkk, 2012). Jika ketiga prinsip tersebut dilakukan secara konsisten oleh pemeluk agama Islam, itulah yang akan mengantarnya menjadi umat yang terbaik. Dengan kata lain, makna *wasathiyah* yang mengandung arti umat

yang terbaik baru bisa dicapai jika menjalankan ketiga prinsip tadi.

Dalam tulisan ini, tiga hal prinsip dalam moderasi beragama tersebut, tidak akan digunakan serentak dalam melihat pesantren salafi. Yang akan banyak digunakan adalah bagaimana prinsip toleransi dalam pesantren salafi itu diterapkan. Karena relasi pesantren salafi di dua lokasi yang saya tuliskan ini, lebih banyak dalam bentuk sikap pesantren salafi tersebut dalam memandang kebudayaan atau tradisi lokal yang hidup di masyarakat, maka titik tekan toleransi yang dimaksud adalah pada hubungan pesantren dengan tradisi lokal.

Moderasi beragama memang sebaiknya tidak diletakkan sebagai semata-mata anti tesa dari radikalisme, tetapi merupakan satu jalan untuk membangun hubungan yang lebih kondusif satu agama dengan berbagai hal. Termasuk, dalam hal ini, sejauh mana agama bisa menerima kebudayaan atau tradisi yang berkembang di masyarakat.

Pesantren sebagai Subkultur

Pesantren sebagai subkultur adalah istilah yang sudah eminen. Abdurrahman Wahid sejak lama telah menulis pesantren sebagai subkultur. Meskipun istilah ini telah cukup lama, tetapi dalam membaca pesantren hingga hari ini, istilah pesantren sebagai subkultur terasa tetap relevan.

Istilah tersebut menunjukkan, pesantren memiliki dunia kebudayaan sendiri yang tidak persis sama dengan lingkungan sekitarnya. Chris Barker (2007), misalnya, juga telah menyebutkan, subkultur ini adalah komunitas tersendiri yang memiliki tatanan dan perilaku yang tidak persis sama dengan kebudayaan *maistream* atau kebudayaan induk. Perbedaan itu mungkin terjadi karena persoalan etnisitas, kelas sosial, religi, persoalan *aesthetic* dan juga karena persoalan gender.

Pesantren, sebagaimana diamati Abdurrahman Wahid, memang memiliki kebudayaan tersendiri yang tidak selalu sama dengan kebudayaan umum di sekitarnya. Salah satu contoh menarik adalah pesantren memiliki pemahaman tentang waktu yang berbeda dari kebudayaan yang lazim. Misalnya, aktivitas pesantren banyak dilakukan di malam hari dan subuh. Sementara pagi sampai siang lebih banyak digunakan untuk istirahat. Jika kita amati dari berbagai varian pesantren saat ini, pesantren salafi itulah yang memiliki ciri khas semacam ini.

Bagaimana dengan cara hidup pesantren salafi di Campalagian atau pun di Pambusuang? Dalam banyak hal, seperti dikatakan Abdurrahman Wahid, mereka memiliki cara hidup sendiri. Pesantren Assalafy di Parappe Campalagian, misalnya, kehidupan santrinya lebih

banyak bergelut dengan kitab kuning. Di kelas pada pagi hari juga tidak belajar sebagaimana lazimnya sekolah yang lain. Mereka tetap mempraktikkan *mangaji tudang* (istilah ini akan dijelaskan kemudian) dan yang dipelajari adalah kitab kuning. Sementara malam harinya, pada waktu-waktu kosong, kadang digunakan untuk mencuci pakaian.

Secara singkat, Abdurrahman Wahid (2001), menunjukkan tiga elemen dasar pesantren sebagai subkultur, yakni: cara hidup yang dianut, pandangan hidup, serta tata nilai yang diikuti, dan hierarki kekuasaan internal yang ditaati sepenuhnya. Cara hidup sendiri, antara lain, dalam memanfaatkan waktu yang tidak sama dengan orang luar. Pandangan hidup dan tata nilai adalah pandangan yang disusun dalam pesantren tersebut. Tentu nilai-nilai tersebut didasarkan pada ajaran Islam, tetapi di saat yang sama, biasanya juga mengadopsi dari nilai-nilai di lingkungan sekitar pesantren yang dianggap baik. Ada pun, hierarki kekuasaan internal, sepenuhnya dikendalikan oleh Kyai. Kyailah yang menentukan bagaimana pola hubungan dibangun antara sesama Kyai, antara Kyai dan santri dan antara pesantren dengan masyarakat di sekitarnya. Kyai diposisikan sebagai sentral dalam kepemimpinan pesantren, karena Kyai ini diyakini sebagai ulama. Ulamalah yang memiliki otoritas

terhadap ilmu agama sebab Ia adalah pewaris para nabi. Ulamalah yang punya kemampuan dan otoritas menafsir sumber-sumber otoritatif dalam Islam, misalnya Al-Quran dan Hadis.

Pesantren sebagai subkultur tidak hanya menekankan perbedaan budayanya dengan budaya umum di masyarakat. Akan tetapi, kebudayaan pesantren bisa menjadi budaya tanding atau *alternative culture* terhadap kebudayaan yang terjadi di masyarakat. Pesantren sering kali muncul dengan kebudayaan yang berbeda di satu tempat, sebagai alternatif lain dari kebudayaan yang berkembang di masyarakat. Kendati demikian, dalam perjalanan pesantren sebagai subkultur, tidak selalu harus menantang kebudayaan yang ada di masyarakat. Dalam banyak kasus, pesantren menawarkan alternatif kulturalnya dengan terlebih dahulu berinteraksi dengan kebudayaan yang umum di masyarakat.

Dalam kasus di Campalagian dan Pambusuang, pesantren salafi sebagai subkultur, justru tidak menantang tradisi yang berkembang di masyarakat. Dalam beberapa hal, malah pesantren mengakomodasi bahkan ikut lebur dalam tradisi masyarakat tersebut. Memang, dalam beberapa hal, pesantren juga terlibat dalam melakukan transformasi kebudayaan di masyarakat, tetapi tanpa harus bersitegang dengan tradisi lokal

yang sudah hidup di masyarakat tersebut. Dalam hal ini, pesantren menjadi semacam, *cultural broker*, seperti diistilahkan Geertz. Pesantren menjadi penyambung antara ajaran Islam dengan tradisi yang ada di masyarakat. Dalam posisinya sebagai pialang budaya, pesantren tidak hanya bertindak sebagai penghubung, tetapi kadang-kadang juga menjadi semacam *culture filter* (penyaring kebudayaan). Said Aqil Siradj (2006), memberi catatan, dalam fungsi pesantren sebagai *culture filter*, pesantren menjadi semacam institusi yang menyaring kebudayaan yang berasal dari luar, yang akan masuk ke masyarakat, sekaligus menjadi penyaring kebudayaan yang hidup di masyarakat (yang patut dan yang tidak pantas).

Campalagian dan Pambusuang; Dua Kampung Pesantren

Dua daerah yang menjadi pusat pesantren di Polewali Mandar (selanjutnya disebut Polman) adalah Campalagian dan Pambusuang. Di Campalagian terdapat dua desa, yaitu Bonde dan Parappe, yang menjadi tempat santri belajar ilmu-ilmu agama dan belajar membaca kitab-kitab kuning yang tidak memiliki baris.

Campalagian adalah daerah santri dengan orientasi fiqih yang sangat menonjol. Aementara di Pambusuang, para Kyai dan santrinya lebih cenderung

mendalami ilmu-ilmu tasawuf. Kekhasan dua kecamatan ini sebagai pusat pendidikan Islam berupa pesantren terlihat jelas dari data ulama, mubalig, dan khatib, di mana kedua tempat itulah yang memiliki ulama terbanyak. Dalam data BPS disebutkan, ulama di Campalagian berjumlah delapan orang, sedangkan di Balanipa berjumlah 6 orang. Di kecamatan lainnya, jika ada ulama, hanya tercatat sekitar dua sampai tiga orang. Demikian halnya kedua tempat itu memiliki mubalig dan khatib yang cukup banyak.

Di Campalagian, model pesantren ada dua bentuk, pesantren pertama yang terdapat di Bonde. Pesantren di tempat ini lebih banyak dilakukan dengan cara mengaji di rumah-rumah Annang Guru (Kiai). Istilahnya *mangaji tudang*, yakni santri datang duduk di depan Annang Guru di rumah Annang Guru tersebut. Tidak ada pondok khusus. Bagi santri yang berasal dari Bonde dan sekitarnya, mereka tinggal di rumah masing-masing. Beberapa orang yang berasal dari luar Campalagian, apalagi dari luar Polman, akan menempati rumah-rumah penduduk yang memang disediakan untuk tempat mereka menginap beberapa waktu. Di rumah-rumah tersebut mereka mengurus diri mereka masing-masing.

Di Bonde inilah mula-mula muncul pembelajaran mengaji kitab, belajar nahwu-saraf, dan belajar ilmu agama

secara umum. Kendati proses pembelajaran tidak seperti pesantren pada umumnya, karena tidak memiliki pondok. Kalau kita mengikuti pandangan Zamakhsyari Dhofir (1983), yang menyatakan ciri ciri pesantren antara lain memiliki kiai, santri, masjid, mengaji kitab dan pondok, maka di Bonde kita tidak akan menemukan ciri-ciri tersebut. Yang ada hanya kiai atau di tempat ini disebut Annang Guru, santri dan tradisi mengaji kitab. Tidak ada pondok dan karena ketiadaan pondok, tidak ada juga masjid sebagai pusat kegiatan.

Namun, KH Zaifuddin Zuhri (2007), yang belajar mengaji kitab dan belajar agama di kampungnya tanpa pondok yang jelas, hanya belajar pada kiai-kiai tertentu, telah menganggap, bahwa kampung itulah pesantrennya. Dengan demikian, Bonde juga dapat dikatakan sebagai satu bentuk pesantren. Kampung Bonde itulah sendiri pondok pesantrennya. Di dalamnya ada masjid dan ada banyak *Annang Guru* tempat mengaji kitab. Sementara penduduk di tempat itu, termasuk beberapa pendatang yang sengaja datang belajar adalah para santrinya.

Selain Bonde, di Campalagian juga ada kampung Parappe. Di tempat yang terakhir ini ciri pesantrennya seperti yang digambarkan oleh Zamakhsyari Dhofir, antara lain, memiliki pondok. Para santri

tinggal dan menetap dalam asrama-asrama. Salah satu pesantren di Campalagian bernama pondok Assalafy. Pondok pesantren ini merupakan salah satu pesantren salafi di daerah Polewali Mandar.

Di desa-desa lain di Campalagian, tentu juga ada Pesantren. Misalnya, di Kenje ada Pesantren Salafi Kenje atau juga di Lampoko, juga terdapat Pesantren Al-Ikhsan. Namun, dua tempat inilah (Parappe dan Bonde), awal sejarah kemunculan Pesantren di Campalagian.

Daerah selanjutnya sebagai salah satu pusat pesantren salafi adalah Pambusuang. Daerah ini terdapat di Kecamatan Balannipa dan masih bisa dianggap daerah tetangga Campalagian. Di Pambusuang, pesantrennya juga kebanyakan dalam bentuk *mangaji tudang* di rumah Annang Guru. Selain itu, pengajian juga digelar di masjid setiap selesai Magrib. Yang membawakan pengajian adalah beberapa *Annang Guru* dengan masyarakat Pambusuang sebagai santrinya.

Kedua tempat ini merupakan cikal bakal munculnya pesantren-pesantren salafi di Polman. Hal ini tentu tidak mengejutkan. Sebab, Islam pertama kali muncul di daerah Balannipa. Penganjur Islam awal di daerah ini adalah, yaitu sekitar Abad ke XVI. Abdurrahim Kamaluddin pertama-tama mengislamkan

Cunang Maradia Pallis, dan setelah itu Raja Balannipa IV, yang disebut Daetta Tommuane juga memeluk Islam (Ali Parman dkk, 2010).

Versi lain menyebutkan, di Kerajaan Balannipa dikenal penganjur Islam yang bernama Abdurrahman Al-Adiy atau guru Gaqde. Model Islamisasi yang dilakukan cukup unik, karena ia lebih banyak melakukan dialog dengan masyarakat Mandar yang dikenal memiliki ilmu-ilmu mistik. Dialog itu tidak bermaksud menyudutkan pengetahuan yang dimiliki oleh orang-orang Balanipa dan Tinambung saat itu, tetapi mencoba melihat adanya irisan-irisan pemahaman. Inilah yang menyebabkan Islam berkembang di daerah ini dalam nuansa mistik-tasawuf. Kelak, cucu dari guru Gaqde ini yang bernama Muhammad Nuh, mengembangkan Pesantren di daerah Pambusuang. Pesantren yang dikembangkan pun banyak mengajarkan kitab-kitab tasawuf pula.⁶

⁶ Ada beberapa versi yang menceritakan tentang masuknya Islam di daerah Mandar. Lontara Balannipa menyatakan melalui Abdurrahman Kamaluddin di Balannipa, Lontara Gowa menyebut dikembangkan oleh Tuanta Salama (Syekh Yusuf) pada 1608, ada juga versi Guru Ga'de ini, jika Anwar Sewang tertarik menelisik ini untuk menentukan siapa yang pertama kali membawa ajaran Islam di tanah Mandar, Arifuddin Ismail justru melihatnya sebagai tahapan dan periodisasi penyebaran Islam. Namun yang menarik ulasan-ulasan itu menunjukkan, bahwa kerajaan Balannipa saat itu yang menjadi tempat pertama kali didatangi para penganjur ajaran Islam tersebut. Lihat, Ahmad Sewang, *Etnografi Budaya Masyarakat Mandar*.

Dua tempat ini, yaitu Campalagian (Bonde-Parappe) dan Balannipa (Pambusuang), sudah terkenal sejak dulu (1883-1889) sebagai tempat menimba pengetahuan agama dengan sistem kepesantrenan. Tentu, pesantren di sini tidak harus dilihat dalam pengertian Imam Zarkasih, yaitu sebagai pendidikan Islam dengan sistem asrama di pondok dengan kyai sebagai sentralnya, masjid sebagai pusat kegiatan yang menjiwai dan pengajaran agama Islam di bawah bimbingan kyai, dan diikuti santri sebagai kegiatan utama (Amir Hamzah, 1996).

Tentu saja, kyai yang di daerah ini disebut *Annang Guru*, beserta santri, yang selalu ada dalam proses transmisi keagamaan di dua tempat itu. Sementara pondok, dalam arti ada tempat yang jelas untuk transmisi ilmu tidaklah penting. *Annang Guru* saat itu, seperti *Annang Guru Kayyang*, Hasan Yamani, Imam Lapeo, dan lainnya melakukan proses transmisi ilmu keagamaan di kolong rumah atau di dalam kamar, di tengah hutan dan di pinggir pantai.

Prosesnya bisa dalam bentuk *halaqah* (ramai-ramai), bisa juga dalam bentuk *sorogan* (*mangaji tudang*). Keduanya bisa dianggap sebagai *talqin bil mubasyarah*. Inti dari pesantren saat itu

mustarimula.blogspot.com. Juga, Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2012

adalah ada keinginan dari para santri itu untuk *Attudang guru*, yaitu komitmen kuat untuk belajar pada *Annang Guru*. Komitmen itu ditunjukkan dengan ketaatan dan sikap *muhakah* (meneladani) serta siap untuk mengamalkan pengetahuannya. Cara semacam inilah yang dianggap sebagai kesungguhan untuk mencari ilmu agama untuk mendapatkan *barakka* (berkah/kemuliaan) dalam belajar.

Suasana belajar-mengajar atau *liqa* ala pesantren betul-betul hidup di kedua tempat itu, hingga semua masyarakat di daerah terlibat sebagai santri. Tentu ada santri yang terlibat secara langsung dalam *talqin bil mubasyarah*, ada juga yang hanya sebagai pendengar (*mustami*) bahkan banyak di antaranya yang hanya menjadi pengamal dari ajaran para *Annang Guru*, meski tidak tahu bahwa itu berasal dari ajaran pesantren.

Dengan suasana semacam ini, maka antara rakyat biasa dan santri, luluh dalam satu kebudayaan. Tidak ada lagi perbedaan antara santri dan *abangan* (jelata yang tidak mengerti agama). Mereka satu dalam kehidupan, sebagai rakyat sekaligus sebagai santri.

Model pesantren seperti yang saya gambarkan ini, tentu juga berbeda dari pesantren salafi pada umumnya, yang kebanyakan telah memiliki pondok. Karena itu, titik tekan pengertian pesantren *salafi* dalam tulisan ini, karena model-

model pengajian di dua tempat tersebut, yakni di Campalagian dan Pambusuang menggunakan cara-cara *salafi*. Di samping itu, kitab-kitab yang dikaji adalah kitab-kitab yang dikenal selama ini sebagai kitab ulama-ulama salaf.

Moderasi Beragama Bermula dari Mangaji Tudang

Pembelajaran di pesantren sering kali distigma sebagai sumber konservatisme. Kitab-kitab klasik yang dipelajari dianggap berkontribusi membangun ortodoksi dalam Islam. Tidak kurang, pemikir-pemikir garda depan Islam kontemporer, semacam Arkoun, Nashr Hamid Abu Zeyd, al-Asymawy hingga Abed Al-Jabiri memfokuskan perhatiannya untuk mengkritik bangunan pemikiran Islam klasik, atau lazim disebut pemikiran kaum salaf. Kritik terhadap pemikiran klasik itu, dimaksudkan agar Islam bisa keluar dari kungkungan ortodoksi.

Memang, tidak dikemukakan secara terang benderang bahwa pemikiran ulama-ulama klasik (salaf) ini ikut menyumbang cara-cara berpikir radikal di kalangan muslim, tetapi bahwa pemikiran klasik Islam tersebut ikut membantu munculnya konservatisme Islam telah banyak dikemukakan oleh para pembaharu Islam. Padahal, jika kita telisik, kecenderungan konservatisme dan

puritanisasi Islam tersebut, baru muncul belakangan ketika munculnya para pemikir pembaharu Islam. Perdebatan mengenai relasi negara dan agama, yang muncul belakangan setelah para pemikir modernis ini tampil di panggung, justru membuat diskursus keislaman terjerembap pada situasi puritanisme ini.

Pesantren salafi, yang dianggap salah satu *homegrown terrorism*, salah satunya karena memang ada fakta, bahwa beberapa terorisme berasal dari sana. Tetapi, munculnya cara berpikir secara radikal dari beberapa santri yang menjadi cikal bakal teroris itu, saya kira bukan karena pengaruh mengaji kitab-kitab para ulama salaf. Tetapi lebih dari pengaruh-pengaruh guru-guru mereka di pesantren tersebut, yang telah terpengaruh dengan pikiran kaum Islamisme.

Kitab-kitab ulama salaf, dengan demikian, tidak serta-merta akan mengantar orang pada puritanisme, apalagi terjerembap menjadi radikalisme. Tergantung, bagaimana para ustaz-ustaz di pesantren itu memanfaatkan kitab-kitab dari ulama salaf itu. Sebab, bagaimana pun tekstualnya pemikiran ulama salaf itu, tetap saja kandungan dari teks-teks hasil karya mereka mengandung makna yang *multi-vocal*. Itu semua tergantung siapa yang akan menyuarakannya.

Di pengajian pesantren-pesantren di dua tempat di Polman, yakni

Campalagian dan Pambusuang, yang terjadi justru sebaliknya. Pengajian kitab-kitab dari ulama-ulama salaf itulah yang justru membangun semangat moderasi beragama para santrinya. Di pesantren Assalafy Parappe yang model pondokan, pesantren 'kolong rumah' di Bonde, dan kampung pesantren Pambusuang, adalah contoh-contoh Pesantren *Salafi-Tradisional* dengan model dan materi pengajaran yang justru mendorong santrinya untuk menghargai keragaman, sikap *tawasun* (seimbang) dan tidak ekstrem dalam satu pendapat.

Sikap moderat dari santri-santri di beberapa tempat tadi diawali dari ajaran guru-gurunya, yang pikirannya juga rata-rata moderat. Latar belakang guru-gurunya memang berhaluan Ahlusunnah wal Jamaah, bahkan sebagian besarnya adalah ustaz atau kiai muda dengan latar belakang organisasi atau bertradisi Nahdlatul Ulama. Di pesantren Assalafy Parappe, beberapa ustaz yang mengajarkan membaca kitab, berasal dari pesantren-pesantren di Situbondo dengan latar belakang NU yang sangat kuat.

Sebagaimana kita pahami bersama, Ahlusunnah wal Jamaah adalah aliran dalam Islam yang memang mengambil posisi moderat dalam soal teologi, fiqih, maupun tasawuf. Prinsip *tawazun* (keseimbangan), *tasammuh* (toleran), *tawasuth* (moderat), dan *al-adl* (adil),

menjadi bagian tak terpisahkan dari ajaran Ahlusunnah wal jamaah. Paham inilah sejatinya yang menjadi dasar moderasi beragama dalam Islam. Prinsip dan nilai-nilai inilah yang tertanam di ustaz atau kiai-kiai pesantren salafi di Campalagian maupun di Pambusuang. Selanjutnya, nilai-nilai tersebut ditransmisikan ke santri-santri melalui cara pengajaran kitab. Bagaimana cara transmisi nilai tersebut melalui pengajaran kitab?

Metode pengajian, baik di Parappe maupun Bonde, bahkan juga di Pambusuang, menggunakan cara *mangaji tudang*. Sistem pengajian semacam ini di Pesantren Assalafy Parappe dikembangkan oleh *Annang Guru* Abd Latief Busra (Pendiri Pesantren). Pada mulanya, pengajian tersebut diadakan oleh AG Abd Latif Busra di kolong rumahnya. Model pengajiannya mengikuti cara-cara yang sudah dilakukan oleh para *Annang Guru* sebelumnya di desa Bonde. Pengajian awal itu disebut dengan *mangaji qoro'an* dan *mangaji kitta'*. *Mangaji qoro'an* adalah belajar membaca Alquran secara baik lengkap dengan tajwidnya. Sementara *mangaji kitta'* adalah mengaji kitab-kitab kuning, khususnya saraf dan nahwu serta kitab-kitab fiqih.

Sementara di Pambusuang, sistem *Mangaji Tudang* ini telah ada sejak 1720 M, sedang di Campalagian sekitar 1883 (Syarifuddin, 2014). Istilah ini memang

istilah Bugis, karena ulama-ulama awal yang mengembangkan sistem pembelajaran Islam semacam ini adalah orang-orang dari Bugis. Seperti dicatat Arifuddin Ismail, di antaranya adalah Abdul Karim yang bergelar Syech Balekko dan “Puangkali Tomadzio” Abdul Hamid dari Pulau Salemo Pangkep (Arifuddin, 2012). Demikian halnya Arsyad Maddapungang, yang dianggap memperkenalkan sistem pengajian ini juga berasal dari Bugis (Syarifuddin, 2014).

Mangaji Tudang sendiri, sebagaimana dijelaskan Arifuddin Ismail, adalah:

“Mangaji” bermakna belajar atau melakukan kajian, sedang “Tudang” bermakna duduk bersila. Jadi, orang yang “Mangaji Tudang” adalah orang yang belajar melakukan pengkajian Ilmu KeIslaman melalui pembacaan “Kitab Kuning” dengan duduk bersila dibawah bimbingan guru/ustaz atau annangguru” (Arifuddin, 2016).

Mangaji Tudang, dengan demikian, sama dengan sistem pengajian secara *halaqah* atau Bandogon, di mana murid-murid duduk bersila dan kyai memberikan penjelasan. Bisa juga, santri secara perorangan menghadap langsung ke kyai. Di Jawa disebut dengan metode *Sorogan*. Tentang istilah yang terakhir yaitu pengajian dengan metode Sorogan, Abu Bakar Aceh pernah memberikan penjelasan menarik;

“Guru atau kyai duduk di atas sajadah atau sepotong kulit kambing dengan sebuah atau dua buah bantal dan beberapa jilid kitab disampingnya yang diperlukan. Sementara santri duduk disekitarnya mengelilingi sang kyai. Ada yang bersimpul, ada yang bertopang dagu, bahkan ada yang bertelungkup sesuka-sukanya, mereka mendengar lembar kitab yang di baca oleh Kyai, nanti pada gilirannya mereka akan menghadapkan bacaannya” (Aboe Bakar Aceh, 1966).

Ciri pengajian semacam ini adalah ciri khas di semua pesantren salafi. Dengan demikian, bukan pada cara mengajinya yang duduk bersama ini yang akan membentuk corak berpikir pada santrinya, tetapi pada hal yang lain. Hal-hal yang lain itu, antara lain :

Pertama, sistem pengajian *mangaji tudang* ini tidak bersifat doktrinal. Para santri tidak dipaksa untuk memahami atau hanya disuguhkan satu pendapat saja. Contohnya di Pesantren Assalafy-Parappe, santri diajarkan untuk mengetahui berbagai pendapat yang berbeda. Meski penekanannya pada Fiqih dengan basis *syafiiyah*, namun tetap saja mereka sejak semula telah diperkenalkan tradisi perbedaan pendapat dalam Islam. Mereka sudah mengenal, bahwa satu mazhab saja, misalnya, Mazhab Syafii, perbedaan pendapat telah muncul di dalamnya.

Sejak awal, para santri telah diajarkan untuk tidak buru-buru

mengambil kesimpulan terhadap satu persoalan, harus memiliki pandangan lebih luas dan meneliti terlebih dahulu berbagai pandangan yang ada. Seorang ustaz dari Pesantren Assalafi, Anto Widjaya, menuturkan:

“Tak bisa kita menghukumi seseorang, hanya karena membaca lembaran pertama dari sebuah kitab, bukanlah lembaran berikutnya. Jika masih buram masalahnya, galilah lagi pada syarahnya, mungkin di sana semuanya menjadi terang. Hanya dengan cara itulah kita bisa merasakan betapa luasnya khazanah pengetahuan dari pesantren.

Akhir-akhir ini, munculnya sikap radikal atau kebiasaan melakukan ujaran kebencian terhadap yang lain, tidak lain karena seseorang biasanya memandang pendapat atau praktik keagamaan yang berbeda hanya dengan menggunakan satu kacamata saja. Tidak usah jauh-jauh, dalam internal Islam saja, begitu mudah umat saling menuduh kafir, hanya karena melihat kelompok lain mempraktikkan satu amalan yang berbeda dengan yang dilakukannya. Ini bisa diibaratkan; “Ia hanya melihat lembar depan satu kitab dan belum melihat sampai pada halaman terakhir, tetapi sudah berani menjatuhkan vonis.”

Cakrawala yang sempit dalam memandang satu persoalan, memudahkan munculnya prasangka. Ibaratnya Anda

memandang dari jendela yang sempit, maka horizon pandangan pun terbatas. Kita hanya sanggup memahami satu hal secara sempit, karenanya mudah muncul prasangka terhadap hal-hal tertentu yang tidak sanggup kita jangkau dalam cakrawala pemikiran.

Santri-santri di pesantren di Campalagian atau Pambusuang, sejak dari awal diberi kesempatan untuk menanggapi keragaman pandangan dari ulama salaf. Itulah sebabnya, sebelum memasuki lembaran bab per bab dari kitab kuning, para santri terlebih dahulu diberikan ilmu alat. Mereka belajar nahwu dan saraf, sebagai kunci untuk dapat berselancar dalam lautan kitab kuning. Dengan memiliki ilmu alat itu, para santri bisa mengakses berbagai kitab-kitab lain, selain yang diajarkan secara formal di pesantren.

Di beberapa pesantren *salafi*, yang selama ini dianggap melahirkan santri-santri dengan pikiran-pikiran radikal, pengajian semacam ini tidak ditemukan. Mereka lebih banyak mengalami proses indoktrinasi dan ideologisasi, dibanding diperkaya khazanah intelektualnya. Pendapat ulama-ulama salaf yang disampaikan tunggal dan cenderung ditafsirkan secara ideologis. Pendapat-pendapat tersebut tidak ditempatkan sebagai khazanah pengetahuan untuk memahami ajaran Islam.

Kedua; selain santri sejak semula diberikan pemahaman tentang beragam pendapat dalam Islam, serta diberi ilmu alat (nahwu-saraf), mereka juga diajarkan membaca barzanji dan membiasakan diri melakukan ziarah kubur. Dua hal yang diajarkan ini, adalah jembatan yang efektif bagi para santri untuk terlibat dalam berbagai acara di masyarakat, baik berupa acara keagamaan maupun acara-acara yang berbau tradisi. Dengan adanya hal tersebut, santri sudah diajarkan untuk mengenal masyarakat dengan berbagai tradisinya. Mereka telah diperkenalkan bagaimana menyatu dan hidup guyub dengan masyarakat.

Santri setelah diberi pelajaran yang menyangkut kepesantrenan, juga diberi pemahaman tentang lingkungan, adat istiadat, dan tradisi yang berkembang di masyarakat. Barzanji dan tradisi ziarah kubur menjadi semacam *social bridging*-nya. Melalui barzanji, para santri sering dipanggil di acara-acara masyarakat yang bersangkutan paut dengan berbagai ritual dalam siklus manusia. Para santri terlibat dalam acara akikah, *maulidan*, penamatan Al-Qur'an, dan ritual selamatannya. Di tempat itulah, santri mengalami perjumpaan dengan tradisi masyarakat. Mereka berkenalan, memahami, dan bahkan menjadi bagian di dalamnya. Sementara melalui ziarah kubur, mereka juga mengalami perjumpaan dengan

masyarakat yang juga terbiasa melakukan ziarah kubur. Dalam ziarah kubur itu pula, mereka menyaksikan bagaimana masyarakat juga mempraktikkan tradisi lokalnya dalam berziarah kubur.

Melalui barzanji dan ziarah kubur sebagai jembatan, santri berkenalan dengan tradisi, yang kemudian menjadikan para santri tersebut terhindar dari apa yang disebut Oliver Roy (2005) sebagai *deculturalization religion*, yaitu suatu sikap keengganan untuk meleburkan Islam dengan kultur di mana mereka berada. Sikap *deculturalization religion* membentuk perilaku muslim ‘murni’ tanpa harus ada embel-embel tradisinya. Oliver Roy menyaksikan itu pada beberapa muslim puritan dan santri-santri puritan. Hal ini juga terlihat pada sosok semacam Imam Samudra, ketika ia sudah berkenalan dengan pelajaran agama dari ustaz-ustaz yang cenderung anti tradisi masyarakat, ia mulai menjauhi berbagai tradisi tersebut. Sikap ini akhirnya semakin membuat dirinya jauh dari masyarakat dan mendorong dirinya mencari teman-teman yang sepaham.

Pesantren salafi di Pambusuang maupun Campalagian, meskipun memiliki kekhasannya sehingga seperti pesantren pada umumnya bisa disebut subkultur. Namun, dengan perantaraan barzanji dan ziarah kubur, tetap saja merupakan bagian

dari masyarakat. Hal ini sejalan dengan yang dikatakan K.H. Saifuddin Zuhri;

“Bahwa Pesantren adalah warga masyarakat kita juga, mereka telah berbuat untuk bangsanya...mereka bukanlah segolongan manusia yang mengasingkan dirinya, karena Pesantren bukanlah suatu benteng tertutup (Saifuddin Zuhri, 2007-xi).”

Ketiga; khusus untuk pesantren yang berkembang di Pambusuang, selain santri belajar ilmu nahwu-saraf, fiqh dan tafsir, mereka juga menerima pengajian-pengajian tasawuf. Mereka terbiasa mengaji Kitab *Insanul Kamil*, *Al-Hikam*, dan *Jawahirul Bihar*. Kitab-kitab tersebut mengulas persoalan tasawuf. Mereka bahkan belajar *Iqdu Al-Nafs*, kitab langka mengenai penghalusan jiwa. Kitab yang terakhir ini mengajarkan bagaimana seseorang menghilangkan sifat sifat sombong, amarah, gampang menyalahkan orang lain, dan seterusnya.

Belajar tasawuf jelas akan sangat memengaruhi jiwa seorang muslim menjadi lebih toleran, moderat, dan tidak gampang menyalahkan orang lain. Kebiasaan mengaji kitab-kitab tasawuf membuat santri Pambusuang sama sekali tidak mempersoalkan silang-pendapat tentang agama. Mereka sangat bisa menerima pemahaman-pemahaman keagamaan orang lain, meskipun pemahaman itu tidak lazim. Itulah

sebabnya, meski tidak ada aliran tarekat tertentu yang menonjol di daerah Pambusunag, namun semua tarekat hidup dan dipelajari. Satu orang *Annang Guru* bahkan bisa mempelajari atau berkecimpung dalam beberapa tarekat. Meski demikian, untuk pribadi masing-masing santri, *Annang Guru* justru mengajarkan menjalankan syariat dan ajaran agama secara disiplin. Dalam laku tasawuf, hal ini lazim disebut *dlabth al-nafs*, *tadbîr al-nafs*, dan *muhâsabah al-nafs*, yaitu perilaku mendisiplinkan diri atau mengontrol jiwa dalam menyembah Allah SWT. Karena itu, laku ibadah mereka, berupa puasa dan salat, bisa lebih berat dari mereka yang tidak menjalankan laku tasawuf. Dengan demikian, para sufi biasanya toleran dalam memandang orang lain, namun sangat disiplin terhadap dirinya dalam menjalankan ajaran agama.

Pesantren dan Perjumpaan dengan Tradisi *Sipamandaq* dan *Sibali parri*

Salah satu alasan pentingnya moderasi Islam atau moderasi beragama secara umum di Indonesia adalah kenyataan bahwa Indonesia adalah negara multikultur. Dalam negara multikultur adalah satu keniscayaan untuk menerima keragaman budaya, etnis, agama, dan ras. Umat beragama tidak hanya harus menerima keniscayaan keragaman agama, tetapi juga harus menerima adanya

keragaman budaya yang berkembang di masyarakat. Karena itu, salah satu wujud dari moderasi beragama itu adalah kesiapan untuk menerima budaya yang hidup dan berkembang di masyarakat.

Dalam Islam, fikih sejatinya telah membuka pintu agar kebudayaan ini bisa diakomodasi dalam cara beragama. Kaidah fikih menyebutkan, "*Al-Adatu Muhakkamun*" (*Adat bisa menjadi hukum*). Kebudayaan yang hidup di masyarakat dan memberikan kebaikan pada kelangsungan hidup masyarakat yang bersangkutan dapat menjadi landasan bermasyarakat. Bahkan, hukum adat bisa menjadi hukum Islam atau setidaknya menjadi bagian dari hukum Islam.

Pesantren di dua tempat di Polman ini, juga mengalami perjumpaan dengan tradisi lokal tersebut. Dan, di sinilah praktik moderasi beragama itu diterapkan. Sebab, alih-alih menyangkal tradisi atau budaya yang berkembang di masyarakat, pesantren-pesantren di Campalagian dan Pambusuang, malah merangkulnya.

Pesantren dengan aktor utamanya, yaitu *Annang Guru* berhasil memerankan, dalam istilah Geertz, *cultural brokers*, dalam menghubungkan Islam dengan kultur masyarakatnya (Geertz, 1960). Peran ini dilakukan agar Islam sampai ke masyarakat tanpa menghancurkan tatanan lokal apalagi konsep hidup bersama yang ada di masyarakat. Pesantren-pesantren

yang ada, adalah *the main connecting link* (Geertz, 1960), atau mata rantai utama dalam menghubungkan universalitas Islam dengan kekhasan lokal tanah Mandar, khususnya di Campalagian dan Pambusuang.

Pesantren-pesantren di Campalagian, baik di Parappe maupun di Bonde, menjadikan barzanji dan ziarah kubur untuk menjadi penghubung dalam melebur dengan budaya *sipamandaq* dan *sibali parri* ini. Apa itu *sipamandaq* dan *sibali parri*? *Sipamandaq* adalah konsep kebudayaan yang melihat seluruh masyarakat Mandar yang berbeda-beda sebagai satu keluarga. Konsep *Sipamandaq* ini selalu menjadi resolusi dalam konflik-konflik yang terjadi di Mandar dan Polman pada khususnya. Konflik-konflik antara kerajaan di *Pitu babanna Binanga* dan *Pitu Ulunna Salu*, senantiasa menjadikan *sipamandaq* ini sebagai sarana untuk merekatkan kembali hubungan. *Sipamandaq* menjadi basis masyarakat Polman untuk membangun masyarakat yang guyub berdasarkan kekeluargaan di tengah perbedaan etnis, agama dan perbedaan lainnya.

Sementara *Sibali parri*, meski saat ini lebih banyak dimaknai sebagai sistem pembagian kerja dalam rumah tangga antara suami-istri, namun pada dasarnya konsep ini juga mendorong kerja sama yang lebih luas dalam masyarakat. Kerja

sama ini bermakna saling meringankan beban, atau membangun usaha bersama untuk kesejahteraan bersama.

Untuk melebur dalam budaya *sipamandaq* dan *sibali parri*, pesantren-pesantren menjadikan barzanji sebagai salah satu jembatannya. Melalui barzanji, mereka terlibat dalam berbagai upacara siklus hidup manusia atau upacara-upacara terkait pertanian. Tentu saja, barzanji hanya jembatan, tetapi sebelumnya para santri sendiri sudah memahami bahwa kebudayaan atau tradisi di masyarakat tidak bisa disingkirkan. Kisah-kisah *Annang Guru* yang terkenal, semacam Imam Lapeo, sering disampaikan kepada para santri. Di Pambusuang, misalnya, cerita tentang Imam Lapeo yang juga menghormati adat dan budaya Mandar diceritakan berulang-ulang kepada para santri.

Selain itu, pesantren-pesantren di Campalagian dan Pambusuang menyadari sepenuhnya, bahwa dalam upacara-upacara selamatan, khususnya upacara terkait siklus hidup manusia, ikatan sosial masyarakat diperkuat. Kerja sama, suasana kekeluargaan, dan membangun hidup guyub, dimekarkan kembali. Hampir semua antropolog satu pendapat, bahwa upacara selamatan yang dilakukan tidak sekadar menciptakan kerumunan orang, namun merupakan sarana untuk membangun semangat kekeluargaan dan

gotong royong. Dalam upacara semacam ini, kata Van Genneep, semangat kehidupan sosial diregenerasi atau dibaharui kembali (Van Genneep, 1960).

Selain melalui barzanji sebagai jembatan penghubung terhadap tradisi lokal, khusus di Pambusuang, sebagaimana telah dijelaskan di muka, menjadikan pula tasawuf sebagai jembatan perjumpaan tersebut. Pesantren di Pambusuang bisa berbaur dengan mudah dalam kehidupan masyarakat lokal, karena Islam yang mereka perkenalkan adalah Islam Tasawuf. Melalui tasawuf mereka meramu ajaran Islam sesuai dengan identitas masyarakat lokal Pambusuang. Terkadang ajaran Islam melalui tasawuf itu diselaraskan dengan ajaran mistik lokal.

Banyak kalangan yang mengakui, bahwa melalui perantara para sufi (ahli tasawuf) Islam lebih mudah dalam perjumpaannya dengan budaya masyarakat Nusantara. Elizabeth Sิริyyeh menganggap, kaum muslimin sampai abad kedua puluh masih yakin, bahwa Islam dengan cara-cara tasawuflah yang sampai kepada mereka (Siriyyeh, 2004). Dengan cara itu, baik langsung maupun tidak langsung, kedatangan Islam mampu menyatu dengan baik dalam kehidupan masyarakat. Tatanan hidup rukun dan guyub tidak dihancurkan, namun tetap dipelihara dengan baik.

Di nusantara, kita kenal beberapa ulama yang mencoba meleburkan Islam Tasawuf dengan ajaran atau kepercayaan lokal. Di antaranya, Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan Sunan Punggung (Noor Huda, 2014). Dalam perjumpaan itu, terkadang ajaran Jawa dipertahankan, namun mengganti nilai atau tokohnya. Sebagai misal, seperti dikemukakan A.H. Johns, yang dikutip Sartono, yaitu cerita Bimasuci yang diganti dengan Hikayat Syekh Magribi (Sartono, 1992). Marwati menyebut contoh lain. Misalnya, cerita tentang Sumarah, Pangestu ataupun Dharma (Marwati, 1990).

Di Pambusuang-Polman, ulama-ulama sufi yang terkenal, antara lain, Sayyid Alawy, *Annang Guru* Saleh, dan Imam Lapeo sendiri. Imam Lapeo dalam hal ini berupaya untuk mendialogkan tasawuf dengan kepercayaan masyarakat yang terkait dengan laut. Mengapa dengan laut? Karena masyarakat Pambusuang dan beberapa tempat lainnya di Mandar, menjadikan laut sebagai salah satu tempat yang sangat penting dalam kehidupan mereka. Laut bagi masyarakat Pambusuang adalah "*sasi tuqu atuo-tuoatta*", demikian ditulis Arifuddin Ismail dalam bukunya *Agama Nelayan* (Arifuddin, 2012).

Kesadaran pesantren untuk menerima dan bertoleransi dengan

kebudayaan lokal yang berkembang di Mandar, tidak hanya menunjukkan bagaimana pesantren-pesantren tersebut telah menggambarkan sikap moderasi beragama, tetapi juga telah menunjukkan bahwa kebudayaan masyarakat perlu dijaga. Pada upacara-upacara dan selamatan yang dikemas dengan budaya setempatlah *Sipamandaq* dan *Sibali parri* menemukan lahan suburnya untuk tetap bisa tumbuh dan berkembang. Para *Annang Guru* dan Pesantren, tidak pernah berusaha untuk menghilangkan nilai ini. Mereka yakin, nilai *Sipamandaq* dan *Sibali parri*-lah yang bisa menjaga hidup bersama di daerah ini. Jika pun ada yang akan dipersoalkan pada beberapa tradisi terkait dengan dua nilai tersebut, maka tindakan yang dilakukan oleh para *Annang Guru* adalah *al-Muhafazah* dan *al-ahzu*, yaitu menjaga yang baik dan mentransformasi yang kurang tepat dengan nilai yang lebih pantas.

Pesantren sebagai *the main connecting link* atau sebagai *cultural broker*, tentu tidak sebatas mempertahankan saja. Pada titik tertentu, pesantren tidak kehilangan sifat khasnya sebagai subkultur, ia tetap bisa menjadi alternatif kultur dari kebudayaan yang berkembang di masyarakat, apalagi jika kebudayaan itu dipandang merugikan. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Bikhu Parekh (2008), bahwa kebudayaan

yang hidup di masyarakat tertentu harus dihargai dan kekhasannya tidak boleh disangkal, tetapi di saat yang sama harus pula disadari, bahwa tak ada kebudayaan yang tidak mungkin berubah. Budaya tidak tumbuh secara murni (*sue generis*) dengan diriya sendiri. Ia baru bisa tumbuh setelah bersentuhan dengan kebudayaan lainnya.

Pesantren dalam hal ini telah melakukan proses *Al-Mukhafadzatu ala alqadimi shalih wal ahzu bil jadidi al-aslah* (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Kebudayaan lokal atau ajaran lokal sebagai kekhasan masyarakat Campalagian atau Pambusuang diakui dan dijaga, namun sekaligus juga komunitas bersangkutan diperkenalkan dengan nilai-nilai yang baru, yaitu ajaran Islam yang universal.

Cara seperti ini memberikan penghargaan terhadap kekhasan budaya lokal, namun tidak memperkecil keberadaan nilai-nilai yang esensial dari Islam. Gusdur dengan terang menjelaskan hal ini, ketika menjelaskan Pribumisasi Islam;

“Pribumisasi Islam bukanlah Jawanisasi (Buginisasi, Makassarisasi dst) atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa menambah hukum itu sendiri. Juga bukan upaya meninggalkan norma demi budaya, tapi agar norma itu menampung kebutuhan

budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash dengan tetap memberikan peranan pada ushul fiqih dan qaedah fiqih. (Abdurrahman Wahid, 2001)

PENUTUP

Tulisan ini menunjukkan, pesantren *salafi* yang dianggap eksklusif dan puritan, ternyata terbukti sebaliknya dalam kasus pesantren *salafi* Campalagian dan Pambusuang. Pesantren-pesantren tersebut ternyata mempraktikkan moderasi beragama dengan sangat baik. Hal ini dimulai dari pemahaman keagamaan *Annang Guru* (Kiai) dan ustaz yang rata-rata moderat ditambah dengan pengajian pesantren yang menengahkan keragaman pendapat.

Sistem pendidikan model *mangaji tudang* di Campalagian dan Pambusuang selain memberikan rasa kebersamaan dan hidup yang guyub, juga mengajarkan bagaimana seseorang bisa menerima perbedaan pendapat. Cara ini justru telah membenamkan pemahaman yang moderat pada benak para santri dalam menghadapi keberagaman dalam konteks masyarakat yang lebih luas.

Selain cara berpikir yang moderat, yang patut dipelajari dari pesantren-pesantren *salafi* di Campalagian dan Pambusuang, adalah sikap toleransi mereka terhadap kebudayaan lokal yang berkembang di masyarakat. Tidak seperti

diasumsikan oleh kalangan Islam puritan, bahwa tradisi lokal adalah sesat, bidah, dan khurafat, pesantren di dua tempat ini justru menjadi penopang budaya lokal yang hidup di masyarakat. Pesantren dengan aktor utama *Annang Guru*, menjadikan barazanji dan tasawuf sebagai jembatannya. Dengan dua hal tersebut, pesantren tidak kesulitan untuk menjaga prinsip hidup bersama yang telah dikenal di masyarakat Mandar dengan istilah *Sipamandaq* dan *Sibali parri*.

DAFTAR PUSTAKA

- Aqil Siradj, Said. 2006, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial, mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan.
- Atjeh, Aboebakar, 1966. *Pengantar ilmu Tarekat*. Jakarta: FA.HM.Tawi & Son.
- Barker, Chris. 2011. *Cultural Studies*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Dhofir, Zamakhsyari. 1983. *Tradisi pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3S.
- Effendi, Bisri. 2005, *Melawan Lupa*. Majalah Desantara Edisi 2.
- Geertz, Clifford. 1960, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker; Cmparati ve studies in society and History." Vol 2 Issue 2, Januari.
- Hamzah Wiryosukarto, Amir.1996. *Biografi KH Imam Zarkasih ; Dari Gontor Merintis Pesantren Modern*. Ponorogo ; Gontor Press.

- Hanafi, Muchlis. Dkk. 2012, *Moderasi Islam*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushab Al-Qur'an.
- Ismail, Arifuddin, 2012. *Agama Nelayan; Pergumulan Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.
- Kartodirdjo, Sartono. 1992, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*. Jil I. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nor Huda. 2014, *Islam Nusantara*. Depok: Ar-Ruzz Media.
- Parekh, Bikhu. 2008, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Yogyakarta: Kanisius.
- Parman, Ali dkk, 2010, *Sejarah Islam di Mandar*. Jakarta: Balitbang & Diklat Kementerian Agama.
- Roy, Oliver, 2005, *Debates on Islam in Europe: A Class of cultures or a Debate on Europe's Values*. ISIM Review 15.
- Sen, Amartya. 2006, *Identity and Violence*. New York . London: W.W. Norton & Company, 2006.
- Sewang, Anwar, *Etnografi Budaya Masyarakat Mandar*. mustarimula.blogspot.com.
- Shihab, M. Quraisyh, 2019, *Wasathiyyah; Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sirriyeh, Elizabeth, 2004, "Sufi Thought and it's Reconstructions", dalam Suha Taji Farouk and Basheer M Nafi (ed), *Islamic Thought in Twentieth Century*. London: IB Tauris & Co Ltd.
- Syarifuddin, 2014, "Arsyad Maddapungan, Puang Panrita Pencetak Para Panrita." *Jurnal Al-qalam*: Vol-20, No-1.
- Tim Penyusun Kementerian Agama. 2019, *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Van Gennep, Arnold. 1960, *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wahid, KH Abdurrahman. 2001, *Pribumisasi Islam dalam Pergulatan Negara, agama dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wahid, Abdurrahman, *Pesantren sebagai Subkultur*. <http://fahdiahmadyahocoid.blogspot>. 2015, di unduh pada 4 Desember 2016.
- Zuhri, KH. Saifuddin. 2007, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.