

ISSN : 2337-5957 / e-ISSN : 2655-2833



PUSAKA

JURNAL KHAZANAH KEAGAMAAN

Volume 7 Nomor 2, November 2019

BIDANG LEKTUR, KHAZANAH KEAGAMAAN DAN MANAJEMEN ORGANISASI
BALAI PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN AGAMA MAKASSAR

PUSAKA
JURNAL KHAZANAH
KEAGAMAAN

Volume 7

Nomor 2

Halaman
127 - 242

Makassar
November 2019

ISSN : 2337-5957
e_ISSN : 2655-2833

ISSN: 2337-5957 / E-ISSN: 2655-2833

PUSAKA

Jurnal Khazanah Keagamaan

Vol. 7, No. 2, November 2019

ISSN: 2337-5957 / E-ISSN: 2655-2833

PUSAKA

Jurnal Khazanah Keagamaan

Vol. 7, No. 2, November 2019

- PEMBINA : H. Saprillah, M.Si.
- REDAKTUR AHLI : Dr. H. Abd. Kadir M., M.Ag. (Agama, Balitbang Agama Makassar)
- MITRA BESTARI : Dr. Ulfiani Rahman (Kajian Dirasat Islamiyah, Universitas Negeri Alauddin Makassar)
- Dr. Mustolehudin (Kajian Pendidikan Keagamaan, Balai Litbang Agama Semarang)
- Dr. H. Muhaemin (Kajian Pendidikan Agama, Insitut Agama Islam Negeri Palopo)
- Dr. Muhammad Adlin Sila, Ph.D. (Kajian Agama dan Masyarakat)
- Dr. H. Idham, M.Pd. (Kajian Agama dan Tradisi Keagamaan)
- PEMIMPIN REDAKSI : Muh. Subair, S.S., M.P.I.
- DEWAN REDAKSI : Abu Muslim, S.HI., M.HI.
Syarifuddin, S.S., M.Hum.
H. Muhammad Sadli Mustafa, S.Th.I., M.Pd,I
Wardiah Hamid, S.Ag, M.Hum
Drs. Ilham, M.Si.
- KESEKRETARIATAN : Amru Ichwan Alwy, S.IPI.
Darwis, S.Pd.I.
Risma Yuliana Wahab, S.Kom
Nasri, S.Sos.
Bohari
- Lay Out : Nur Arisal
- ALAMAT REDAKSI : Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar
Jl. A.P. Pettarani No. 72 Makassar 90222
Telp. 0411 452952 Fax. 0411 452982
Email: pusakajurnal@gmail.com

PUSAKA

Jurnal Khazanah Keagamaan

Vol. 7, No. 2, November 2019

DAFTAR ISI

Islam Kultural di Sulawesi Selatan: Keselarasan Islam Dan Budaya Abd. Kadir Ahmad	127 - 140
Pesantren dan Kebangsaan Bisri Effendy	141 - 152
Prakarsa Bugis-Mandar dalam Pendidikan Keagamaan di Lalowura Loea Kolaka Timur Sulawesi Tenggara Muh. Yahya dan Muh. Subair	153 - 168
Peran Orang Bugis Mengembangkan Pendidikan Islam di Kota Injil Manokwari Akmal dan Abu Muslim	169 - 188
KH. Ahmad Maruf Biografi dan Perannya Mengembangkan Islam di Baruga Kabupaten Majene Syarifuddin	189 - 202
Nilai-Nilai Luhur dalam Pappasang Masyarakat Mandar Husnul Fahima Ilyas	203 - 218
Relevansi Sejarah dan Budaya Bagi Pembangunan Sulawesi Barat Idham	219 - 234
Pola Interaksi Migran Bugis dalam Pengembangan Pendidikan Agama di Kota Bitung Muhammad Nur	235 - 242

PENGANTAR REDAKSI

PUSAKA Jurnal Khazanah Keagamaan Vol. 7, No. 2, November 2019 sudah menapak akreditasi SINTA 5. Ada banyak catatan untuk perbaikan kualitas jurnal ini dalam aspek teknis dan substansi artikel yang telah diterbitkan. Pengetatan cek plagiasi juga menjadi perhatian yang harus dijalankan dengan konsisten terhadap semua tulisan yang masuk. Artikel yang masuk dengan unsur plagiasi di atas 20% tanpa kompromi harus ditolak dan tidak lagi boleh dimuat.

Pusaka Jurnal Khazanah Keagamaan edisi ini mengetengahkan beberapa artikel dari penulis ternama. Artikel pertama ditulis oleh Abd. Kadir Ahmad yang membahas tentang pertemuan budaya lokal dengan agama Islam di Sulawesi Selatan. Dia mengungkap adanya peran ulama dalam menyeimbangkan proses dialog budaya dan agama dengan menyerap nilai-nilai dari keduanya. Sehingga masyarakat Sulawesi Selatan dapat menikmati perayaan budaya warisan leluhurnya sambil tetap menjalankan ajaran agama dengan perasaan bahagia. Artikel ini bersesuaian dengan nilai luhur dalam pappasang yang ditulis oleh Husnul Fahimah Ilyas, dan peran ulama KH. Ahmad Maruf dalam pengembangan ajaran Islam yang ditulis oleh Syarifuddin. Artikel kedua ditulis oleh Bisri Effendy yang mengulas tentang pesantren dan kebangsaan. Tulisan ini membincang tentang peran Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah dalam pentas sejarah yang diabaikan. Artikel ketiga adalah tulisan tentang migran Bugis-Mandar di Desa Lalowura Kolaka Timur yang ditulis oleh Muh. Yahya dan Muh. Subair. Artikel keempat juga terkait peren migran Bugis dalam pendidikan keagamaan di Manokwari oleh Abu Muslim. Demikian pula artikel kedelapan yang juga terkait dengan migran Bugis di Sulawesi Utara yang ditulis oleh Muhammad Nur.

Akhirnya, kami ucapkan terima kasih tak terhingga kepada Kepala Balai Litbang Agama Makassar, yang senantiasa memberi dukungan dalam proses penerbitan Jurnal ini. Sehingga dapat terbit dalam versi cetak maupun dalam versi online. Terima kasih kepada semua penulis dan salam hangat kepada semua pembaca....



Pesantren dan Kebangsaan

Pesantren and Nationality

Bisri Effendy

Budayawan Nahdatul Ulama

Email: bisrieffendi@yahoo.com

Info Artikel	Abstract
<p>Diterima 2 Juli 2019</p> <p>Revisi I 2 Agustus 2019</p> <p>Revisi II 1 September 2019</p> <p>Disetujui 22 Oktober 2019</p>	<p>Sulit memang membahas soal pesantren dikaitkan dengan diskursus kebangsaan di negeri ini, karena hampir semua bahasan, analisis, dan laporan mengenai Kongres pertama Boedi Oetomo 1908 dan Kongres Pemoeda ke-2 tahun 1928, dua peristiwa penting sebagai tonggak gerakan kebangsaan, tidak menyebut secara eksplisit pesantren di dalamnya. Jika pada Kongres Pemoeda ke-2, Jong Java, Jong Sumatranen Bond, Jong Islamieten Bond, Sekar Roekoen, Jong Batak, Jong Theosofen Bond, Ambonsche Strudeerenden, Minahasa Strudeerenden, Studieclub Indonesia, Boedi Oetomo, dan Muhammadiyah disebut sebagai peserta resmi, tetapi pesantren, dan NU sebagai lembaga/organisasi resmi sama sekali tidak disebut dan tidak terdaftar, kesertaan pemuda Wahab Hasbullah, Hasyim Asy'ari, dan Wahid Hasyim dalam perhelatan tersebut diakui sebagai perorangan. Entah karena perintah Belanda atau panitia Kongres yang abai terhadap pesantren, kenyataan itu mengundang pertanyaan besar: mengapa? Tulisan ini tak hendak bermaksud menjawab pertanyaan itu, juga tak ingin memberikan sanggahan terhadap "kekhilafan" tersebut dengan seluruh argumen historisnya. Paparan yang tidak terlalu panjang ini hanya akan menganalisis fakta-fakta yang berserak dan terdokumentasi tertulis dari pilihan pesantren menjadi subkultur, kiprahnya dalam <i>community development</i>, hingga pembentukan komite hijaz dan deklarasi Islam nusantara. Dengan analisis itu diharapkan menjadi lebih terang peran pesantren yang sebenarnya jauh lebih tua dari kelahiran Boedi Oetomo maupun Sumpah Pemoeda dalam gerak kebangsaan di negeri ini.</p> <p>Kata Kunci: pesantren, kebangsaan, subkultur, <i>community development</i>, komite hijaz, dan Islam nusantara.</p> <p>It is indeed difficult to discuss about pesantren in relation to the national discourse in this country, because almost all the discussion, analysis and reports on the First Congress of the 1908 Boedi Oetomo and the 2nd Pemoeda Congress in 1928, two important events as the milestone of the nationalist movement, do not explicitly mention pesantren inside it. If at the Second Pemoeda Congress, Jong Java, Jong Sumatranen Bond, Jong Islamieten Bond, Sekar Roekoen, Jong Batak, Jong Theosofen Bond, Ambonsche Strudeerenden, Minahasa Strudeerenden, Studieclub Indonesia, Boedi Oetomo, and Muhammadiyah called official participants, but the pesantren were Islamic boarding schools, and NU as a formal institution/organization is not mentioned at all and is not registered, Wahab Hasbullah youth participation, Hasyim Asy'ari, and Wahid Hasyim in the event were recognized as individuals. Whether due to Dutch orders or a congressional committee that neglected the pesantren, that fact invited a big question: why? This paper does not intend to answer that question, nor does it wish to refute this "error" with all its historical arguments. This not too long exposure will only analyze the scattered and documented facts of the pesantren's choice to become a subculture, its work in community development, to the formation of a Hijaz committee and the archipelago's Islamic declaration. With this analysis, it is hoped that the role of pesantren will be much older than the found of Boedi Oetomo and the movement of Pemoeda in the national movement in this country.</p> <p>Keywords: pesantren, nationality, subculture, community development, Hijaz committee, and archipelago Islam.</p>

SUBKULTUR SEBAGAI BUDAYA TANDING PESANTREN

Ada dua jendela (*entripoint*) yang dapat dipakai untuk melongok dan mengawali perbincangan soal pesantren dan kebangsaan tersebut. *Pertama*, perdebatan seru antara Takdir Alisjahbana dan Dr. Sutomo tentang corak masyarakat dan karakter manusia Indonesia baru yang diinginkan di masa depan. Achadiat (1998) melukiskan bahwa dalam perdebatan yang lebih dikenal sebagai polemik kebudayaan dan meruak sejak tahun 1930-an itu, Sutomo yang dalam perdebatan dasar ideologis pergerakan kebangsaan dikenal kritis terhadap ideologi Islam tidak saja terlihat antusiasme terhadap pendidikan pesantren, tetapi juga gigih membela dan mengampanyekannya untuk mempertahankan di tengah gempuran lawan-lawan polemiknya seperti Takdir Alisjahbana. Beruntung karena Sutomo memperoleh dukungan dari Sanusi Pane dan Ki Hadjar Dewantara, bahkan yang terakhir itu kemudian berusaha mengadopsi sistem pendidikan pesantren untuk diterapkan di Taman Siswa. *Kedua*, lukisan historis pesantren sepanjang setengah abad (1900-1950), seperti yang dibuat sejarawan, memperlihatkan kecenderungannya yang paling kuat untuk terlibat dalam perang gerilya melawan kolonialisme Belanda. Kita ingat bagaimana KH. Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa Resolusi Jihad pada masa perang gerilya. Deskripsi mengenai pesantren kala itu melukiskan bahwa lembaga pendidikan ini “menghentikan aktivitas intelektualnya dan bergerak ke hutan untuk menjadi pasukan perang gerilya melawan Belanda.”

Tetapi mengapa Sutomo begitu semangat membela sistem pendidikan pesantren? Zamahsyari Dhofier (1982) dan Hiroko Horikoshi (1987), keduanya melakukan penelitian pesantren secara antropologis di tempat berbeda (Jawa Timur dan Jawa Barat), menyatakan bahwa pesantren awal selalu memilih posisi geografis di pedesaan atau pinggir kawasan industri sebagai lokasi pesantrennya. Dhofier dan Horikosi menafsirkan bahwa hal itu merupakan tindakan politis, karena dengan menjauh dari pusat kekuasaan, kemungkinan penetrasi kekuasaan politik (Belanda) menjadi lebih kecil, selain untuk menegaskan sikap non-kooperatif terhadap kekuasaan itu. Mungkin justeru lantaran itulah citra pesantren yang paling menonjol dan populer hingga akhir tahun 70-an adalah *ndeso*, tradisional, kumuh, tidak modern, bahkan “kampungan”. Meluasnya stereotip “kaum sarungan” yang riuh dan menjadi polemik di banyak media massa akhir 60-an hingga 70-an menunjukkan betapa pesantren diidentifikasi sebagai *ndeso*, tertinggal, dan marjinal

Tetapi justeru karena tradisionalitas, kampungan, dan kekunoannya itulah pesantren dapat memenuhi kebutuhan paling mendasar proses pembentukan kebangsaan saat itu dan masa depan. Dengan pilihan lokasi pedesaan atau pinggir kawasan industri, pesantren bukan saja menjauh dari pusat kekuasaan politik melainkan juga terhindar dari penetrasi kekuatan luar seperti politik kolonial dan kapitalisme, yang keduanya, menjauh dan terhindar dari kekuasaan, dapat mengantarkan pesantren menemukan identitas diri. Pesantren awal, seperti dituturkan sejarawan Taufik Abdullah (1987) menjadi “pembentuk dunia” dan

realitas pedesaan khususnya di Jawa, sebuah kesimpulan yang juga dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid (1985). Dengan kemampuannya melebur hasrat kebirokrasian yang menguat dalam sistem pendidikan Barat ke dalam suasana kekeluargaan (antara kiai dan santri), dan tidak terpakunya pada penumpukan pengetahuan dan pengasahan otak tetapi juga mementingkan pembentukan kepribadian dan karakter manusia, pesantren berhasil melahirkan generasi intelektual yang berbeda dari “intelektual surau” (intelektual surau adalah istilah yang pertama kali dipopulerkan majalah *Pedoman Masyarakat* dan *Pandji Islam* yang terbit di Medan tahun 30-an dan diasuh oleh Hamka dan Zainal Abidin Ahmad. Istilah ini untuk menunjuk pada pemimpin gerakan pembaharuan Islam atau kaum modernis Islam) dan “intelektual Barat”. Mungkin karena kesuksesan membentuk kepribadian dan karakter itulah yang menarik perhatian para tokoh pergerakan karena memang soal itu yang paling diperlukan saat itu. Bukankah pokok masalah yang diperdebatkan mereka adalah bagaimana corak masyarakat dan karakter manusia yang dikehendaki di masa depan?

Dalam analisis tentang pesantren, pada awal dasawarsa 70-an Gus Dur (panggilan akrab KH. Abdurrahman Wahid) membuat kejutan. Ditengah mulai ramainya penelitian dan diskusi mengenai pesantren oleh antropolog, sosiolog, ilmuwan politik, dan aktivis lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), Gus Dur (2001) mengajukan temuannya yang berbeda bahwa pesantren adalah subkultur di tengah lingkungan masyarakat yang mulai cenderung ke arah modern dan

industrial. Dengan mengangkat kasus Tebuireng yang dirintis oleh kakeknya sendiri, KH Hasyim Asy’ari, Gus Dur berasumsi bahwa pesantren pada awal berdirinya mewujudkan diri sebagai yang berbeda secara kultural dengan kenyataan dan kecenderungan masyarakat sekitarnya.

Masyarakat Tebuireng sendiri, seperti dilukiskan Gus Dur, sebelum dan ketika pesantren didirikan merupakan masyarakat yang bercorak industri kapitalistik hasil bentukan pabrik gula milik Belanda. Sebuah masyarakat yang ia sebut cenderung mengabaikan pertimbangan-pertimbangan manusia dan kemanusiaan, penuh relativisme nilai, tidak ada kepastian hukum, dan hanya yang kuat dalam pengertian fisik dan politiklah yang selalu menang. Peran preman bentukan pabrik sangat menonjol dan berkuasa penuh menjadikan Tebuireng bak seperti rimba yang hanya ditentukan oleh siapa yang kuat, dialah yang menang. Nilai, dalam masyarakat Tebuireng dan sekitarnya waktu itu, menjadi sangat relatif bahkan tergantung pada individu atau kelompok kecil yang kuat secara fisik, ekonomi, dan politik.

Dalam konteks seperti itulah, pesantren Tebuireng hadir untuk menegakkan kehidupan yang manusiawi dengan melawan seluruh tindak kekerasan, diskriminasi dan penindasan oleh para preman dan penguasa pabrik gula. Sebuah kehadiran yang sudah pasti menuai respons keras dari pihak pabrik, tetapi sekaligus mengalirkan simpati sebagian besar warga masyarakat yang memang tertindas. Dan sejak itulah Tebuireng berangsur berubah menjadi desa dimana setiap sendi kehidupan manusia dan kemanusiaan berdiri tegak dan

kehormatan setiap orang dirasakan secara luas. Pesantren Tebuireng memang hadir berbeda, sebagai subkultur dari kultur dominan. Kiai Hasyim yang berasal dari lingkungan pesantren pesisir utara Jawa Tengah, lulusan pesantren Bangkalan, Madura (murid kesayangan KH. Kholil), dan Makkah (Arab Saudi) membangun dan menawarkan kultur santri yang diharapkan menjadi alternatif. Ajaran Islam yang diajarkan kepada dan diamalkan para santri dalam kehidupan sehari-hari merupakan warna dominan kultur tersebut. Dengan demikian, Islamisasi, apapun bentuknya, merupakan bendera yang dikibarkan oleh pesantren.

Kenyataan seperti itu sebenarnya bukan monopoli Tebuireng. Pesantren Darul Hikam Bendo, Pare (Kediri) dan Darussalam Blok Agung (Banyuwangi) keduanya di Jawa Timur menabur kisah seperti Tebuireng, KH. Khozin dari pesisir utara Jawa Tengah setelah menamatkan ngajinya di Bangkalan sengaja memilih desa Bendo sebagai tempat pesantrennya. Bendo, sebuah desa dimana terdapat sebuah pabrik gula penuh dengan buruh pabrik yang sampai tahun 1965 menjadi konsentrasi partisan partai komunis. Hubungan santri dengan penduduk sekitar bukan saja tak saling menyapa, tetapi bahkan sangat tegang; saling mengejek dan mengolok-olok antara keduanya masih tersisa hingga awal 70-an.

Demikian pula KH. Muchtar Syafaat dari Yogyakarta. Sesudah menyelesaikan pengajiannya di Jalen, Genteng (Banyuwangi), ia sengaja memilih, konon atas petunjuk gurunya, KH. Ibrahim, desa Blok Agung untuk pesantren yang akan ia dirikan. Sebuah desa terletak di sebelah barat daya kota Banyuwangi (atau biasa disebut:

Banyuwangi selatan), berada di pinggir pegunungan dan Alas Purwa, atau kawasan perkebunan jati dan kopi milik Belanda yang setelah dinasionalisasi tahun 50-an dikuasai negara kemudian Perhutani.

Meski secara resmi sebagian besar penduduknya menganut Hindu-Budha, namun yang nampak terlihat adalah corak abangan dalam pengertian C. Geertz, mereka tidak memperlihatkan konsistensinya menganut agama tertentu. Bahkan desa-desa sekitar Blok Agung, pada tahun 50-an hingga tahun 65 dikenal sebagai basis penting partai komunis di Banyuwangi. Seperti umumnya kawasan perkebunan, kehidupan sehari-hari masyarakatnya bercorak industrial kapitalistik, didominasi para mandor yang dikendalikan oleh pemilik perkebunan. Penindasan dan diskriminasi terjadi meluas kepada kaum buruh yang jumlahnya jauh lebih besar, sehingga polarisasi dan segmentasi mewarnai kehidupan sehari-hari. Seperti yang terjadi di Tebuireng dan Bendo, pesantren kiai Muchtar sangat kontras dengan penduduk dan lingkungan budaya sekitarnya. Ketegangan dan konflik selalu mewarnai hubungan antara pesantren terutama dengan para mandor bentukan pemilik perkebunan.

Kasus serupa itu juga terjadi di Sengkang, Wajo, Sulawesi Selatan. Gurutta H. As'ad yang bukan orang Bugis (konon berasal dari pesisir utara Jawa Tengah) setelah berguru cukup lama di Makkah, Arab Saudi "terdampar" di Sengkang. Mungkin, tanpa niat mendirikan pesantren di sana dan lantaran bersedia mengawini mantan isteri temannya (meninggal di Makkah) yang diantarnya pulang ke ibukota Wajo itu, ia kemudian menetap

di sana. Niat untuk mengembangkan keislaman pun lalu tumbuh yang akhirnya mengantarkan terbangunnya pesantren yang kemudian hari diberi nama: As'adiyah (nisbat pada namanya).

Di Wajo maupun di tatar Bugis-Makassar sendiri waktu itu keberagaman Islam sudah semarak, karena hampir seluruh tanah Bugis-Makassar ini, terlepas dari variasi yang ada, Islam telah dianut cukup lama bahkan menjadi agama resmi kerajaan (Gowa, Luwu, Bone, Wajo, dan Soppeng). Tetapi ternyata akibat perkawinan Islam dan adat yang berlangsung lama menyebabkan keislaman bugis dan keislaman yang diusung Gurutta H. As'ad cukup berbeda. Hal ini terlihat dari berbagai respon muslim Bugis terhadap usaha-usaha Islamisasi yang dilancarkan Gurutta H. As'ad.

Khususnya di Wajo sendiri, demikian cerita Gurutta Abdul Malik Muhammad, berkembang sangat kuat polarisasi kekuatan (kekuasaan) ke dalam penguasa-penguasa (pemimpin-pemimpin) kecil yang tersebar luas di berbagai tempat. Dengan menggunakan kekuatan legitimasi ilmu agama dan kekuatan-kekuatan supranatural yang tak nampak kasat mata, kekuatan-kekuatan lokal itu saling berkontestasi dalam memperebutkan pengaruh, bahkan harus dengan mengorbankan penduduk dalam rengkuhan kekuasaannya. Mayoritas penduduk menjadi pertaruhan sekaligus korban persaingan antara penguasa-penguasa lokal tersebut, selain, tentu saja, disintegrasi tak terelakkan.

Di tengah-tengah masyarakat seperti itulah pesantren As'adiyah berdiri dan mulai mengepakan

sayapnya mendakwahkan Islam yang berbeda. Rekonsiliasi antar penguasa lokal dilakukan, unjuk kekuatan supranatural dikikis, dan masyarakat kecil yang terpojok dilindungi. Maka Gurutta H. As'ad dan pesantrennya pun lalu dipandang sebagai ancaman, selain karena dianggap mengingkari corak dan keislaman yang telah ada, juga karena mengancam eksistensi mereka sebagai penguasa lokal. Ambo Dalle yang selama ini menjadi salah satu penguasa lokal, kata H. Abdul Malik, berhadapan *vis a vis* dengan Gurutta As'ad.

Kisah masuknya Ambo Dalle muda (kelak menjadi pendiri dan pemimpin pesantren DDI) ke pesantren H. As'ad bukan dengan niat tulus menimba ilmu agama, tetapi justru untuk menguji seberapa jauh kehebatan dan kemampuan H. As'ad. Meskipun akhirnya, setelah mengetahui dan menyaksikan sendiri kemampuan H. As'ad, ia menjadi *sam'an wa tho'atan* dan belajar banyak pengetahuan keislaman dari Gurutta H. As'ad yang kemudian sangat berarti ketika ia harus mendirikan DDI di Pare-Pare, Mangkoso, dan Pinrang dan mengasuhnya. Ambo Dalle, lanjut Gurutta Abdul Malik, seperti Umar Bin Khatthab di zaman nabi yang menjadi penentang utama Nabi Muhammad, tetapi setelah masuk Islam, justru dia menjadi pembelanya yang terdepan.

Ada dua makna pesantren sebagai subkultur. *Pertama*, bahwa sebagai yang hadir berbeda di tengah *mainstream*, pesantren mewujudkan diri sebagai kekuatan tandingan yang melalui kontestasi yang panjang, akhirnya mampu mengimbangi kemudian mengungguli kultur dominan dengan kultur ciptaannya yang bertolak

belakangan dengan kultur dominan sebelumnya. Kehidupan yang penuh dengan diferensiasi sosial, masyarakat tersegmentasi dan terpolarisasi sedemikian rupa, hubungan antara kelompok sosial yang satu dengan yang lain hegemonik dan diskriminatif diubah menjadi masyarakat bersatu dengan tetap menyadari perbedaan, sebuah masyarakat di mana pertimbangan-pertimbangan manusia dan kemanusiaan diutamakan.

Kedua, setelah melalui proses yang tidak sebentar selama menjadi subkultur, pesantren berangsur-angsur mengalirkan simpati sebagian besar warga masyarakat yang memang terkungkung pada posisi yang tidak menguntungkan. Kenyataan sosial di mana setiap sendi kehidupan manusia dan kemanusiaan berdiri tegak dan kehormatan setiap orang bisa rasakan secara luas yang ditawarkan pesantren membuahkan dukungan yang terus mengalir kepada pesantren yang sekaligus menunjukkan kemampuan pesantren dalam mengawal perubahan. Sebuah kemampuan yang membuat terkesima banyak ilmuwan sosial dan aktifis LSM dari dalam dan luar negeri. Mereka sepakat bahwa kiai dan pesantren mempunyai kemampuan dalam mengawal perubahan sosial atau transformasi sosial masyarakat. Tidak mengherankan jika desa di mana pesantren berada menjadi berwajah santri, seperti yang dapat kita saksikan hingga sekarang di Tebuireng, Blok Agung, Bendo, Guluk-Guluk, dan Sengkang. Pesantren tak lagi berdiri sebagai subkultur yang keberadaannya sejajar dengan kultur-kultur lain di sekitarnya, tetapi telah menjadi warna dominan dan kekuasaan yang sangat sentral bagi penduduk yang mengitarinya.

Peran penting pesantren itu kemudian mengantarkan kiai pemimpinnya menempati posisi strategis, sentral, dan menentukan tersebut tampaknya masih terlihat nyata hingga awal 70-an ketika riset-riset mengenai peran pesantren gencar dilakukan. Dhofier (1982), Horikoshi (1987), Nurcholish Madjid (1971) yang memusatkan risetnya di Bogor dan Manasurnoor (1990) yang melakukan penelitian di Madura berkesimpulan sama, betapa kiai dan pesantren menjadi sentral dan agen penting mengawal perubahan. Dalam surveinya tentang kepemimpinan di Madura pada 1978, LP3ES mendapatkan kesimpulan yang serupa: 70,20% responden memilih kiai pesantren sebagai pemimpin yang paling dekat, paling dihormati dan paling dipatuhi; 16,40% memilih pemimpin partai non-kiai dan dukun; dan sisanya (10,40%) memilih pemimpin formal: pejabat birokrasi selanjutnya (Tim Peneliti, 1978).

COMMUNITY DEVELOPMENT: PERUBAHAN PERAN PESANTREN

Bagaimana pun pesantren tetaplah sebuah institusi sosial yang, seperti institusi-institusi lain, tak mungkin terhindar dari perubahan. Keberadaannya di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang terus berubah, menyebabkan pesantren merasa selalu tertantang untuk juga berubah baik akibat dari dinamika internal maupun penetrasi kekuatan eksternal. Rekaman kesaksian (pengalaman) sejumlah kiai, antara lain, Kiai Wahid Zaini (Probolinggo), Kiai Muchtar Syafaat (Banyuwangi), Kiai Abdul Basith (Sumenep, Madura), Kiai Hayat al-Makki (Bendo, Pare, Kediri), Gurutta Ambo Dalle (Pinrang,

Sulawesi Selatan), Gurutta Farid Wajdi dan Wahab Zarkasyi (Mangkoso, Barru, Sulawesi Selatan), ajengan Tontowi Musyaddad (Garut, Jawa Barat), Abah Hoed (Babakan Ciwaringin, Cirebon), Kiai Adib Masruha (Mranggen, Semarang), dan Kiai Dawam Amar (Bekasi, Jawa Barat) menjelaskan betapa dilematis kehidupan pesantren terutama ketika modernitas dikibarkan secara besar-besaran di negeri ini. Selaku pemimpin pesantren, mereka merasa terdesak ke dalam situasi sulit, terayun-ayun dalam pilihan antara idealisme dan pragmatisme, antara pembentukan karakter manusia dan pemenuhan pengetahuan dan ketrampilan **(Rekaman wawancara, 1990).**

Dalam wujud awalnya yang masih pesantren, seluruh transfer keilmuan dan proses pembentukan karakter dilakukan dengan tatapan individual melalui “ritus” yang dikenal dengan *sorogan*, sebuah proses transfer yang memungkinkan sang kiai atau guru dapat mengontrol setiap perkembangan keilmuan seorang santri secara tepat, disamping nasehat dan saran-saran dapat disalurkan lebih mengena. Akan tetapi dengan semakin meningkatnya jumlah murid di satu sisi dan terbatasnya jumlah guru di sisi yang lain, *sorogan* kemudian berubah menjadi pengajian kolektif atau *balagh* (seorang kiai atau guru membaca kitab tertentu dan mengartikannya kata demi kata di mana pada saat yang bersamaan santri peserta pengajian menggoreskan makna-makna itu di sela baris kitabnya masing-masing. Tidak ada pertanyaan atau diskusi dalam pengajian model ini, juga tidak pengujian-pengujian yang dicobakan pada murid, sehingga sang guru pun, dan ini bedanya dengan *sorogan*, tidak dapat mengontrol

perkembangan keilmuan para peserta pengajian secara personal. Perkembangan berikutnya adalah mulai masuknya sistem madrasah (klasikal) di dunia pesantren. Tercatat yang mengawali sistem ini pesantren Tebuireng, Jombang kemudian disusul berturut-turut pesantren Tremas, Pacitan, Jawa Timur, pesantren Annuqoyah Sumenep dan diikuti oleh hampir seluruh pesantren di Indonesia seperti yang kita saksikan sekarang.

Peta perubahan pendidikan pesantren yang dibuat Karl Steenbrink (1974), sangat menarik. Pesantren mengalami perubahan dari model pesantren dengan seluruh kekhasannya hingga sekolah yang tidak berbeda dari sekolah-sekolah di luar pesantren. Konsekuensinya, selain harus dipenuhinya seluruh prosedur birokrasi pendidikan, pesantren kehilangan peran pentingnya melahirkan generasi intelektual yang khas. Tuntutan masyarakat, biasa disebut tuntutan zaman, memang bisa saja menjadi faktor mengapa perubahan itu dipilih oleh pesantren, tetapi sebenarnya sentralisasi pendidikan nasional, semakin merosotnya independensi pesantren, dan keterpanaan pesantren akan modernitas dalam pengertian sederhana secara simultan menjadi sebab yang menentukan.

Entah ada hubungan kausalistik atau tidak, beriringan dengan perubahan pendidikan itu terjadi pula perubahan-perubahan penting lain yang menentukan. Orientasi kiai dan pesantrennya pada problem-problem kehidupan masyarakat terutama lapis bawah secara pelan tapi pasti semakin memudar, yang pada gilirannya berimplikasi balik pada merosotnya simpati dan dukungan masyarakat terhadap pesantren. Wibawa dan

karisma kiai yang sebelumnya nyaris sempurna menjadi menurun, bahkan pada beberapa kiai menjadi sirna. Dalam kondisi seperti itu, banyak kiai yang kemudian lebih tertarik untuk menekuni soal-soal struktural makro seperti partai politik bahkan jabatan-jabatan birokrasi tertentu. Dengan sangat menarik KH. Bisri Musthofa (ayah KH. Musthofa Bisri) dari Rembang, Jawa Tengah melukiskan sekaligus mengkritik kenyataan ini dalam novelnya yang terbit 1969. Begitu banyak kiai, demikian novel itu melukiskan, mulai terbiasa menjalani ritme hidup yang berbeda: seminggu di kampung dan 2-3 minggu di Jakarta, yang akhirnya mengantarkan mereka berpangku imajinasi global dan terasing dari realitas lokal. Senada dengan itu, Horikoshi (1987) menyatakan: peran kiai dan pesantrennya di Cipari, Garut, Jawa Barat sangat penting, dan kesadarannya akan posisi dan status sekaligus memungkinkan ia untuk memanipulasi pahlawan tanpa pamrih, tetapi pada saat yang sama ia juga bertindak sebagai politisi yang bergairah dan penuh kepentingan.

Pada awal 70-an, diawali oleh LP3ES (Lembaga Penelitian, Pengembangan dan Penerbitan Ekonomi dan Sosial) Jakarta, kemudian diikuti oleh beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang lain seperti P3M dan LAKPESDAM semuanya di Jakarta menggelontorkan program *community development* (pengembangan masyarakat) melalui pesantren dengan tujuan, selain anti tesis terhadap model pembangunan *topdown* yang dikembangkan orde baru, untuk mencoba mengembalikan peran kiai dan pesantrennya sebagai pengawal masyarakat dalam

menghadapi pembangunan yang semakin tidak memihak “wong cilik”. Banyak pihak berharap, waktu itu, bahwa proyek ini akan berimplikasi bukan saja mengikis kemiskinan, membangun keswadayaan masyarakat lapis bawah, dan mengubah orientasi pesantren ke arah yang lebih kontekstual, tetapi juga agar peran pesantren dalam kehidupan masyarakat yang lebih luas dapat direaktualisasi (Tim Peneliti, 1989). Terlepas dari kritik yang diajukan oleh beberapa pengamat, antara lain oleh Pradjarta Dirdjasanyoto (1999), Rois Aam Syuriah PBNU (waktu itu), KH. Ahmad Siddiq dari Jember, merespons perkembangan ini, bahkan berharap akan munculnya ulama pesantren ahli pengembangan masyarakat yang dinilainya sama penting dengan ulama ahli agama.

Perhatian pada pengembangan masyarakat kecil sekitar pesantren itu, bibitnya telah disemai oleh kiai-kiai pesantren pada tahun 40-an ketika mereka mendirikan *Nahdlatut Tujjar* pada tahun 40-an di Jombang, Jawa Timur (Adien, 2008). Entah ada hubungannya dengan tawaran Bung Hatta tentang sistem koperasi atau tidak, sekitar 24 kiai di Jawa membangun lembaga itu dengan mengumpulkan dana untuk membantu modal usaha masyarakat sekitar pesantren. Abdurrahman Wahid (2008) menyebut bahwa dengan *Nahdlatut Tujjar*, para kiai pesantren hendak mewujudkan dedikasinya memajukan ekonomi rakyat terutama kalangan bawah yang sebagian adalah para santri yang terhimpit dominasi dan monopoli imperialisme dan kapitalisme Belanda. Tetapi, karena dilihat sebagai ancaman serius oleh Belanda, lembaga ekonomi pesantren yang mulai tumbuh itu

kemudian tidak memperoleh izin, dihalang-halangi, bahkan dibubarkan secara paksa oleh pemerintah Belanda.

Perkembangan pesantren kaitannya dengan problem-problem riil masyarakat yang melibatkan sejumlah pesantren dari Jawa-Madura, NTB, dan Sumatera bagian Selatan pada tahun 70-an itu memang menarik. Beberapa pesantren terlihat mampu menegaskan orientasi dan peran baru dalam kiprahnya di tengah-tengah masyarakat sekitar, rata-rata di pedesaan yang, terhegemoni bahkan ter subordinasi. Pesantren Annuqoyah, Guluk-guluk (Sumenep, Madura) menarik diilustrasikan sebagai contoh disini. Di bawah kepemimpinan Kiai Abdul Basith Sadjad, pesantren yang dicitrakan petani tembakau ini menegaskan perannya sebagai pengawal (agen) perubahan sosial ekonomi, politik, dan kebudayaan. Dengan mengubah fungsi jamaah-jamaah (tahlil, yasinan, dan diba'an) yang bertebaran di Sumenep, bahkan Madura dari upacara ritual menjadi *bek rembek* (forum rembukan, diskusi, dan musyawarah), sebagai langkah awal, Kiai Basith berhasil mengantarkan masyarakat termasuk kelas bawah sekalipun menjadi subjek, bukan objek, perubahan. Keswadayaan, dalam arti sesungguhnya, pun segera tercipta di kalangan masyarakat Guluk-guluk dan sekitarnya.

Dengan kedua proyek itu, pesantren Annuqoyah menegaskan peranannya sebagai agen perubahan sosial yang dramatis. Pengairan sawah lahan tembakau yang tadinya selalu mengalami kekeringan menjadi lancar sehingga panen tembakaunya melimpah, dan harga tembakau pun yang tadinya mencekik petani dapat dinegosiasi secara langsung, makmur dan sejahtera. Sungguhpun demikian,

Kiai Basith hingga kini tidak terbuai oleh mobilitas vertikal, tidak tertarik pada panggung-panggung popularitas. Bahkan, ia memilih tidak hadir ketika diundang ke istana untuk menerima Kalpataru pertengahan tahun 80-an. Ia lebih memilih istiqomah di Guluk-guluk bersama santri-santri dan masyarakat sekitar pesantren. Perkembangan selanjutnya, pesantren juga mulai hadir dalam masyarakat Kota yang plural bahkan di mana muslim menjadi minoritas, seperti Pesantren Pondok Karya Pembangunan di Mando (Subair 2019).

KOMITE HIJAZ DAN ISLAM NUSANTARA

Di awal abad kedua puluh berdentung dan menderu sangat kuat arus yang dikenal kosmopolitanisme dan universalisme Islam yang di Indonesia dikibarkan oleh kaum modernis Islam. Gerakan yang diprakarsai kaum Wahabi di Arab Saudi ini hendak menyatu-padukan Islam sejagat, tanpa mempertimbangkan bahkan tak mau mengakui varian-varian atau paham-paham keagamaan Islam lokal yang sangat plural. Ketegangan dan konflik antara kaum yang dikenal tradisional dengan modernis Islam pun berkembang meluas di seluruh wilayah nusantara. Hal itu diperkeruh pula oleh politik “belah bambu” yang sudah lama dikembangkan kolonial Belanda.

Dalam konteks seperti itulah, 11 kiai pengasuh pesantren di Jawa, pada tahun 1924 (dua tahun sebelum Nahdlatul Ulama (NU) lahir), membentuk *Komite Hijaz*, sebagai manifestasi pembelaan terhadap keaneka-ragaman bangsa. Komite yang dideklarasikan di Surabaya ini memang secara khusus untuk memperjuangkan

penafsiran-penafsiran dan praktik-praktik keberagaman Islam kontekstual, inklusif, pluralistik, dan sesuai dengan kodrat ekologisnya, yang saat itu terancam kekuatan wahabi yang ditegakkan sebagai satu-satunya kebenaran. Namun secara umum, pembentukan komite ini pun mengartikan bahwa pesantren menunjukkan apresiasinya terhadap ragam artikulasi kebudayaan dan persoalan-persoalan lokalitas yang lebih human ketika berhadapan dengan gerakan kosmopolitanisme dan universalisasi yang hanya memberikan otoritas kepada sentral dan tidak memberikan ruang akses sedikit pun pada varian-varian yang berkembang secara kreatif dan manusiawi.

Tampaknya gerakan kosmopolitanisme dan universalisme Islam tak juga surut hingga sekarang. Justeru di era reformasi yang membuka ruang kebebasanlah, gerakan, yang kini lebih dikenal sebagai gerakan radikal-intoleran dengan payung *khilafah islamiyah* atau secara lebih halus sebagai gerakan transnasional (*wahabi, salafi, ikhwanulmuslimin, khilafah islamiyah*) semakin marak dan tersebar luas di banyak daerah, bahkan beberapa pesantren disinyalir mulai terpengaruh olehnya. Sebuah hasil penelitian yang dihimpun dalam *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia (2009)* menyebut betapa luas pengaruh gerakan transnasional itu di Indonesia dalam berbagai bentuk dan melalui berbagai saluran dari yang kultural hingga organisasi dan paham ideologi yang diusung oleh HTI, *Salafi* hingga PKS.

Dengan menggunakan corong NU, kiai-kiai pesantren memaklumkan penolakannya terhadap ideologi

transnasional. Ketua Umum PBNU (waktu itu), KH. Hasyim Muzadi disambung beberapa intelektual muda NU, dengan penuh semangat mengampanyakan penolakan terhadap “ideologi” transnasional baik kaitannya dengan agama dari Timur Tengah maupun liberalisme dari Barat. Bahkan secara eksplisit, NU Online 24-25 April 2007 menyerukan agar masyarakat berhati-hati menghadapi gerakan transnasional karena gerakan itu dinilai potensial menghancurkan ideologi Negara Pancasila, UUD 45, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Walaupun “ideologi” transnasional sebenarnya tidak terbatas hanya menyangkut soal [pemikiran] keagamaan, seruan NU tersebut nampaknya lebih terarah pada soal keislaman baik menyangkut ideologisasi agama maupun berpikir liberal yang diimpor dari Barat.

Jauh sebelum itu pada tahun 1980-an, dengan bahasa yang berbeda, Abdurrahman Wahid (1983), melalui berbagai bentuk dan media (antara lain, Duta Masyarakat, Risalah NU, Aula, Tempo, dan Prisma) meluncurkan wacana gerakan pribumsasi Islam yang kemudian diikuti dan dikembangkan oleh kalangan muda NU. Sebuah wacana gerakan yang disusun dari kerisauan Gus Dur terhadap keganjilan dan kegagalan gerakan Islam transnasional yang ia lihat melalui spektrum dari gerakan-gerakan itu sendiri, di mana di satu pihak ia mempunyai kecenderungan membangun sebuah “kerajaan Tuhan” di muka bumi, dan di pihak lain, ia mencukupkan hanya dengan memperbaiki keadaan yang telah diterima bentuk dan bangunannya secara tuntas. Suatu arah yang hanya mengesankannya sebagai gerakan

mesianisik dan millenarianistik yang akhirnya memunculkan, pinjam jargon marxis, “sikap reformis” yang tak bakal mampu menyusun masyarakat baru berwatak egalitarian yang menurut Gus Dur hanya bisa dicapai bila gerakan-itu mempunyai elan revolusioner. Dengan dialektika terbalik, Gus Dur menyatakan bahwa cita-cita akhir gerakan-gerakan keagamaan transnasional untuk mendirikan “kerajaan Tuhan” di bumi justru hanya mengantarkannya ke arah kebalikan, menegakkan “Republik Bumi” untuk dilestarikan hingga di akhirat.

Sekarang, gerakan pribumisasi Islam ala Gus Dur itu – dan juga Komite Hijaz – telah muncul kembali dengan rumusan dan nama yang berbeda, Islam nusantara, sebuah gerakan yang diprakarsai NU, dikembangkan kaum mudanya, bahkan menjadi bidang studi khusus di universitas-universitas NU yang bakal dikaji secara akademis dan dikembangkan terus-menerus.

Paparan singkat tentang subkultur, *community development*, komite hijaz, pribumisasi Islam, dan Islam nusantara tersebut membuahkan kesimpulan bahwa peran pesantren dalam gerak kebangsaan, meski tidak terdaftar dalam Kongres Pemoeda ke-2, sangat penting, paling kurang, di dua lorong. *Pertama*, di dalam penegasan dan penguatan kesadaran plural, kemajemukan, keaneka-ragaman, dan ke-bhineka-an sebagai realitas sekaligus tiang kebangsaan. Pesantren, meski telah ada yang mulai terimbas oleh ideologi transnasional, namun sebagian terbesarnya masih konsisten dengan keragaman sosio-kultural, ekonomi, dan politik. Gerakan Islam nusantara yang disebarkan dan disosialisasi akhir-akhir ini merupakan

contoh bagaimana pesantren – dan NU – tetap teguh pada pendiriannya seperti ketika ia mendeklarasikan komite hijaz tempo dulu. *Kedua*, di dalam penegakan identitas kebangsaan. Pesantren, meski agak tertatih-tatih bahkan kelelahan menghadapi pragmatisme politik, ekonomi, dan kebudayaan sebagai dampak globalisasi seperti yang terlihat dalam menyikapi RUU pesantren yang baru saja diketok-palu menjadi Undang-undang beberapa hari lalu, tetap konsisten dalam penegasan identitas kebangsaan terutama dalam konteks keberagaman. Pribumisasi Islam dan Islam nusantara berhadapan dengan Islam transnasional adalah representasi dari penegasan dan penegakan identitas ke-Indonesia-an, suatu penegasan dan penegakan yang dahulu ia tampilkan ketika menghadapi kolonialisme, dan ketika ia sebagai subkultur, *community development*, dan komite hijaz.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. 1987. “Pesantren Dalam Perspektif Sejarah.” In *Islam Dan Masyarakat, Pantulah Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Achadiat, K. Mihardja. 1998. *Polemik Kebudayaan*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Adien. 2008. *Menggerakkan Nahdlatut Tujar*. Jakarta: PMPI.
- Dhofier, Zamahsyari. 1982. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Dirdjasanyoto, Pradjarta. 1999. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar*. Yogyakarta: LKiS.

- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- Madjid, Nurcholish. 1971. *Profil Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Mansurnoor. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Steenbrink, Karl. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah*. Jakarta: LP3ES.
- Subair, Muh. 2019. "IDEOLOGI KEBANGSAAN DALAM PEMBELAJARAN KITAB KUNING DI PESANTR-EN PKP MANADO." *Al-Qalam*. <https://doi.org/10.31969/alq.v25i1.696>.
- Tim Peneliti. 1978. *Kepemimpinan Di Madura*. Jakarta: LP3ES.
- . 1989. "Pesantren Dan Potensi Pengembangan Masyarakat." Jakarta.
- Wahid, Abdurrahman. 1985. "Kebangkitan Kembali Peradaban Islam: Adakah Ia." In *KH. Wahid Hasyim, Mengapa Memilih NU, Pendidikan Dan Politik*. Jakarta: Inti Sarana Aksara.
- Wahid, Abdurrahman. 1983. "Republik Bumi Di Surga." *Prisma*, 1983.
- . 2001. "Pesantren Profil Sebuah Subkultur." In *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara Press.
- . 2008. "Kesejahteraan Bermula Dari Kebangkitan Ekonomi." In *Menggerakkan Nahdlatut Tujar*. Jakarta: PMPI.