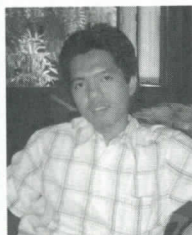


ISLAM NUSANTARA: PERTAUTAN DOKTRIN DAN TRADISI



Ahmad Fawaid Sjadzili
*Menyelesaikan Program Magister di
UIN Syarif Hidayatullah.
Kini Ia sebagai Redaktur Pelaksana
Jurnal Tashwirul Afkar*

Nusantara bisa disambungkan dengan Islam yang ada di Timur Tengah. Jejak-jejak itu bisa dilacak dari pendakwah yang menyebarkan Islam di Nusantara. Meskipun tidak langsung diimpor dari Timur Tengah, melainkan dari beberapa negara yang terislamisasi terlebih dahulu, kehadiran pendakwah Islam di Nusantara sangat menyadari betul tradisi yang berkembang di Nusantara. Oleh karena itu, bukannya memberangus tradisi yang ada, malah merevitalisasinya menjadi medium dakwah yang efektif dalam menyebarkan Islam di bumi Nusantara.

Dalam konteks ini, kita bisa membedakan adanya corak lain dalam Islam yang berkembang di Nusantara yang bukannya merevitalisasi tradisi, malah 'membunuh' tradisi dan menuduhnya sebagai biang pencemaran Islam. Corak keberagaman semacam ini tidak besar, tapi cukup mengganggu harmonitas keberagaman Islam yang begitu ramah terhadap tradisi. Corak keberagaman yang menjadi ciri dan titik temu sekaligus titik pembeda dengan corak keberagaman yang anti tradisi.

Sesungguhnya, Islam Nusantara memiliki kesinambungan tradisi, meski dipilah dan dijeda oleh letak geografis yang berbeda. Jaringan kiai dan guru tempat menimba ilmu, di samping kesamaan kitab rujukan, menjadi 'perekat ideologi' di tengah berkembangnya ideologi lain yang

Term Islam Nusantara mungkin tampak aneh bila dikaitkan dengan labelisasi yang selalu dilekatkan pada kata Islam. Islam Nusantara seolah ingin menegaskan bahwa ada corak Islam lain yang berbeda dengan corak keislaman di wilayah yang berbeda. Sebut saja misalnya Islam Arab, atau Islam yang berkembang di Timur Tengah. Asumsi ini tidak sepenuhnya keliru karena kehadiran Islam selalu berkomunikasi dengan realitas di mana ia hadir. Begitu juga ketika Islam hadir di wilayah Nusantara. Sudah pasti, cara dan corak kehadirannya berbeda dengan corak Islam yang ada di Mekah era awal ketika Nabi Muhammad Saw untuk pertama kali mendakwahkan agama baru ini.

Sungguhpun demikian, Islam hadir di

ada di wilayah masing-masing. Ideologi Aswaja dengan moderatisme dalam pikiran dan tindakan sebagai coraknya mewarnai cara berpikir dan bertindak sejumlah organisasi di sejumlah wilayah di Nusantara. Bekal kesamaan ideologi inilah yang terus merekatkan corak keberagaman dalam Islam Nusantara.

Tulisan berikut hendak mengurai beberapa aspek yang mempertemukan keragaman bentuk dan identitas keislaman di Nusantara dalam satu bingkai yang kemudian dikenal dengan Islam Nusantara. Pertemuan itu mencakup perjumpaan intelektual, bacaan, dan ritual. Singkatnya, tulisan ini hendak menegaskan bahwa ada tautan doktrin dan tradisi yang mempertemukan beragam tradisi yang ada di Nusantara.

Pesantren, Jangkar Intelektualitas Islam Nusantara

Meski belum ada bukti yang meyakinkan mengenai tahun awal keberadaannya, pesantren diperkirakan tersebar di pelbagai tempat sejak meluasnya dakwah sembilan ulama sufi atau biasa

dikenal sebagai Wali Songo¹ pada abad ke-15 M. Ini seiring dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam di tanah Jawa yang lambat laun mulai mengambil alih pengaruh kekuatan Hindu-Budha yang cenderung merosot akibat jatuhnya kerajaan Majapahit. Proses peralihan kekuasaan dari Majapahit ke Mataram ini menjadi faktor determinan dalam proses Islamisasi Jawa. Bahkan, sebagaimana diungkapkan Soebardi, jauh sebelum wilayah pesisir Jawa dikuasai Belanda, lembaga keagamaan ini telah dikenal dengan baik di pedesaan Jawa.² Lebih jauh Soebardi menuturkan bahwa lembaga keagamaan ini telah muncul pada masa Jawa lama (*past Javanese*). Ini terbukti dengan konversi besar-besaran yang dilakukan asketis terkemuka (*guru*) Hindu-Budha kepada agama Islam. Pada mulanya para guru-guru itu mendirikan sejumlah lembaga keagamaan, mirip pesantren, yang mengajarkan kebijakan Hindu-Budha dan pengetahuan mistik. Karena alasan inilah banyak pengamat, di antaranya Karel A. Steenbrink,³ yang menjelaskan bahwa pendidikan pesan-

¹ Pesantren berakar pada prakarsa "Wali Songo" dalam menyebarkan Islam dan mendirikan *ribath* dan *halaqah*. Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 221. Mereka adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Drajat, Sunan Muria, Sunan Kalijaga, dan Sunan Gunung Jati.

² Soebardi and Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia" dalam Raphael Israeli (Ed.), *The Crescent In the East: Islam In Asia Major*, (London: Curzon Press, 1982), h. 183

³ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta, LP3ES, 1994, h. 20-23. Namun demikian, van Bruinessen membantah anggapan ini. Asumsi bahwa pesantren merupakan kelanjutan dari lembaga pendidikan serupa pada masa pra-Islam tidak ditopang dengan bukti-bukti akurat. Malah sebaliknya, ada alasan kuat untuk mengatakan bahwa corak pesantren yang ada pada abad ke-19 tidak dapat ditemukan sebelum pertengahan abad ke-18. Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 19 (catatan kaki no. 3)

tren, baik dari segi bentuk dan sistemnya, berasal dari India.

Berbeda dengan Steenbrink, Lombard membantah anggapan bahwa pesantren adalah lembaga impor. Ia menegaskan bahwa pesantren adalah kesinambungan (*continuity*) dan modifikasi dari suatu lembaga yang hadir sebelumnya.⁴ Untuk mengukuhkan tesisnya, Lombard menjelaskan bahwa di Jawa kuno, terutama masyarakat bagian timur pulau itu, terdapat jenis lembaga pertapaan para resi. Lembaga-lembaga ini dikenal dengan nama *dharma*, *mandala*, atau *pertapaan*, dan lembaga-lembaga tersebut ternyata memiliki kemiripan dengan struktur pesantren.⁵ Sedikitnya ada tiga persamaan mendasar, *pertama*, lokasinya yang jauh dari keramaian dan jauh dari pusat kekuasaan politik. Memang, dalam sejarahnya pesantren didirikan di daerah pedalaman. Di samping untuk membentengi diri dari penetrasi “dunia luar”, pesantren didirikan di wilayah pedalaman untuk semakin mengonsentrasikan dirinya dalam menggali ilmu pengetahuan.⁶ Baik santri maupun petapa membutuhkan ketenangan untuk merenungi kediriannya.

Kedua, jalinan yang begitu erat antara

murid dan guru, santri dan kiai. Jalinan semacam ini sebenarnya sudah tampak sebagai ikatan pokok pada zaman kerajaan Hindu-Jawa. Dalam perkembangannya, jalinan semacam ini oleh lembaga tarekat diperkenalkan hingga pada tingkat pesantren. Ini disebabkan karena seringkali kiai sebuah pesantren merangkap sebagai syekh tarekat tertentu. Kiai-kiai, sebagaimana syekh-syekh tarekat, mengajarkan latihan-latihan tertentu dan bimbingan spiritual, dan pada saat yang sama si murid atau santri, sebagai imbalannya, menghormati dan mematuhiannya. Hubungan-hubungan khusus semacam ini tetap berlanjut meskipun santri itu telah tamat menyelesaikan pendidikan dan latihannya di lembaga tersebut dan kembali ke habitatnya semula.

Persamaan *ketiga*, sebagai konsekuensi dari persamaan kedua adalah terawatnya kontak dan jalinan antardharma, demikian juga jalinan antarpesantren (antarkiai), serta kebiasaan berkelana untuk melakukan pencarian rohani dan intelektual dari satu pusat ke pusat lainnya. Corak kelana dalam dalam pencarian ini menemukan landasan normatifnya, baik dalam kita suci maupun sunnah nabi.⁷ Pola per-tualangan dan pengembaraan semacam

⁴ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (2)*, (Jakarta: Gramedia, 2005), h.129. Memang, secara historis, pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung “orisinalitas” budaya Indonesia. Lihat Moehammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), h. 157. Bandingkan dengan Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*, (Jakarta: Erlangga, 1992), h. 38

⁵ Denys Lombard, *Nusa Jawa (2)*, h. 130-135

⁶ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1981), h. 616-617

⁷ Lihat surah At-Taubah ayat 122 dan hadis yang populer di kalangan pesantren tentang kewajiban mencari ilmu dari buaian hingga liang lahat.

ini, yang menjadi ciri utama pesantren, telah menyumbangkan adanya kesatuan sistem pendidikan pesantren.⁸ Selain itu, pola terakhir ini semakin diperkuat dengan adanya tradisi di kalangan pesantren untuk mewariskan tongkat kepemimpinannya pada keluarga terdekat ditambah lagi dengan adanya jaringan aliansi pernikahan antara keluarga kiai serta pengembangan transmisi pengetahuan dan transmisi intelektual antar-sesama kiai dan keluarganya.⁹ Dengan cara inilah kontak dan jalinan antar-pesantren bisa terawat dengan baik.

De Graaf dan Pigeaud mencatat bahwa pesantren waktu itu telah berkembang menjadi pusat keagamaan yang sama sekali tidak bisa diremehkan perannya dalam memperkenalkan Islam kepada para penduduk, khususnya di kawasan pedalaman. Dari masjid-masjid yang dibangun di tengah masyarakat pesisir sebagai tempat persemaian pertama, Islam selanjutnya masuk ke pelosok-pelosok pedesaan dan menancapkan akarnya dalam

wujud aktivitas pendidikan agama yang tak lain digerakkan oleh pesantren.¹⁰

Selain Maulana Malik Ibrahim,¹¹ salah satu dari Wali Songo yang paling senior yang dianggap sebagai perintis, Sunan Giri, misalnya, tercatat pernah mendirikan beberapa pesantren, yang bukan hanya dihuni santri-santri asal Surabaya, tetapi juga para perantau dari Madura, Lombok, Makasar, dan Ternate. Pesantren yang didirikan putera Maulana Ishak ini konon bertahan sampai abad ke-17.¹²

Abdurrahman Wahid¹³ dengan sangat tepat menggambarkan akar-akar keilmuan pesantren sehingga membentuk sebuah genre tersendiri. Kuatnya genre *fiqih sufistik*, demikian dia mengistilahkan, di awal masuknya Islam misalnya, di satu pihak dan genre “fiqih murni” pada babakan selanjutnya di pihak lain yang mewarnai keilmuan pesantren hingga kini dapat dilacak pada awal masuknya Islam ke Nusantara, bahkan jauh sebelumnya. Setidaknya ada dua gelombang keilmuan

⁸ Saifuddin Zuhri, *Al-Maghfur-lah K.H. Abdul Wahab Chasbullah Bapak dan Pendiri Nahdlatul-Ulama*, (Jakarta: YAMUNU, 1972), h. 107; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 24

⁹ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 61-62

¹⁰ Mengenai fenomena pesantren di abad ke-15 dan perannya sebagai pusat keagamaan, lihat H.J.De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 34 (catatan kaki no. 18)

¹¹ Menurut Mahmud Yunus, Maulana Malik Ibrahimlah yang mula-mula mendirikan pesantren sebagaimana kita kenal sekarang. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara Sumber Wijaya, 1995), h. 231; Zuhri, *Al-Maghfur-lah K.H. Abdul Wahab Chasbullah*, h. 106

¹² Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23, Marwan Saridjo, dkk., *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1983), h. 22,

¹³ Abdurrahman Wahid, “Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren” dalam *Majalah Pesantren*, Oktober-Desember 1984, h. 7-9. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Mizan: Bandung, 1999).

yang membentuk tradisi dan genre keilmuan Islam di pesantren. Gelombang pertama terjadi bersamaan dengan masuknya Islam ke Nusantara pada abad ke-13 Masehi. Pada gelombang pertama ini, corak keilmuan Islam hadir dalam bentuk tashawuf. Tentu saja tashawuf yang diusungnya tidak lepas dari rambu-rambu syari'ah. Masuknya Islam ke Nusantara pada masa itu sudah membawa bentuk sebagaimana dikembangkan di Persia dan anak Benua India yang memang bernuansa sufistik. Demikianlah, kita jumpai bahwa tashawuf menjadi orientasi keilmuan pesantren yang dominan saat itu. Buku-buku yang menggabungkan antara tasawuf dan fiqh menjadi materi pelajaran yang utama. Sebut saja misalnya *Ihya Ulumiddin* dan *Bidayatul Hidayah* karya Al-Ghazali. Buku-buku tersebut hingga kini masih menjadi konsumsi masyarakat pesantren.

Berbeda dengan gelombang pertama, gelombang kedua yang terjadi sekitar abad ke-19 melahirkan corak keilmuan baru bagi tradisi keilmuan pesantren. Bermula dari dibukanya lahan perkebunan tebu, kopi, dan tembakau di beberapa daerah ternyata berhasil meningkatkan taraf kesejahteraan masyarakat. Meningkatnya akumulasi kekayaan masyarakat inilah mendorong sebagian mereka untuk

mengirimkan anak-anaknya untuk belajar ke Timur Tengah. Pada saat yang sama, dibukanya terusan Suez pada tahun 1869 semakin memperlancar arus transportasi ke negara tujuan. Demikianlah terjadilah massifikasi pengiriman anak-anak muda untuk mendalami keilmuan keislaman di Mekah yang akhirnya berhasil membentuk korp ulama yang demikian solid. Muncullah nama-nama semisal Kiai Nawawi Banten, Kiai Mahfuz Tremas, Kiai Abdul Gani Bima, Kiai Arsyad Banjarmasin, Kiai Abdus Shamad Palembang, Kiai Khalil Bangkalan, Kiai Hasyim Asy'ari, dan sederet nama-nama lain hingga saat ini. Mereka itu telah membawa warna baru bagi corak keilmuan pesantren, yaitu pendalaman ilmu fiqh secara tuntas. Hal ini tampak dari karya-karya mereka seperti *Sabilal Muhtadin* karya Arsyad Banjar,¹⁴ *Nihayatuz Zein* dan *'Uqudul Lujjain* karya Nawawi Banten, dan semacamnya.¹⁵

Dengan demikian, tradisi keilmuan pesantren mewarisi dua kecenderungan dominan ini. Di satu pihak, nuansa fiqh sufistik demikian kentara, dan di pihak lain pendalaman ilmu fiqh tetap menjadi prioritas. Jangan heran apabila kita berkunjung ke pesantren, dominasi buku-buku fiqh, di samping buku-buku tashawuf mewarnai etalase perpustakaannya. Tentu

¹⁴ Penjelasan mengenai karya ini bisa dilihat dalam tulisan Mujiburrahman, "Akidah dan Realitas Keberagamaan Masyarakat Banjar" dalam edisi ini.

¹⁵ Penjelasan lebih lanjut mengenai sosok dan karya Kiai Nawawi Banten bisa dilihat dalam tulisan Faqihuddin Abdul Kodir, "Syekh Nawawi Banten (1230 H/1813 M-1314 H/1897 M) dan Pembaruan Tradisi di Pesantren" dalam edisi ini.

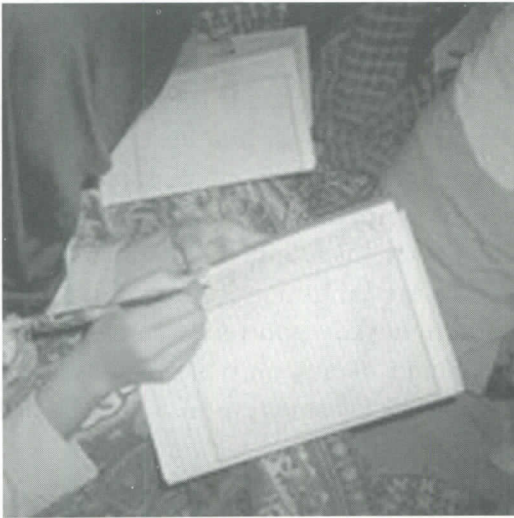
saja, kita tidak menafikan sejumlah kitab-kitab ilmu bantu, semisal ilmu bahasa Arab, Nahwu, Sharraf, dan Balaghah yang juga memenuhi lemari perpustakaan.

Demikianlah tashawuf dan fiqih berjaln berkelindan. Tashawuf sendiri menggambarkan suatu pedoman etis kehidupan yang terkait dengan usaha mendekatkan diri kepada Allah secara intensif dalam rangka menggapai hakikat transendental, sekaligus menuai kebahagiaan jiwa yang disertai oleh meningkatnya kesadaran ilahiah dan kepuasan mental spiritual. Inti ajarannya terletak pada anjuran untuk menjauhkan hati, pikiran, dan perbuatan dari segala macam hawa nafsu serta orientasi-orientasi duniawi yang dikhawatirkan dapat mengurangi kualitas moral keagamaan seseorang dan menghambat jalan penda-

kian ruhaninya menuju puncak. Sementara fiqih mengajarkan pedoman dan panduan praktis dalam kehidupan sehari-hari, baik menyangkut ibadah, muamalah, dan jinayah.

Contoh pengaruh tashawuf dalam praktik keagamaan dan tradisi keilmuan pesantren ini tampak misalnya dari kebiasaan para santri melakukan amalan tertentu di luar amalan wajib, semisal puasa sunnat, shalat rawatib, dan kebiasaan wirid dan zikir setiap kali selesai melaksanakan shalat. Kebiasaan semacam ini di kalangan pesantren di kenal dengan tarekat. Jadi tarekat tidak selalu mengambil bentuk lembaga atau organisasi tertentu sebagai mediumnya, tetapi juga melalui amalan-amalan dan praktik-praktik harian semacam itu. Dalam tradisi pesantren, tarekat dipahami sebagai suatu kepatuhan secara ketat kepada aturan-aturan syariah dan mengamalkannya dengan sebaik-baiknya, baik yang bersifat ritual maupun sosial.¹⁶ Selain itu, meningkatnya lembaga-lembaga tarekat juga menjadi faktor lain pengaruh tasawuf di kalangan masyarakat pesantren. Bahkan tidak jarang kiai pesantren juga pada saat sama berprofesi sebagai guru tarekat.

Di pihak lain, meningkatnya kuantitas jamaah haji, di samping meningkatnya santri yang mendalami ilmu di Timur Tengah, menjadi "sistem komunikasi" efektif antara umat Islam di Nusantara dengan Timur Tengah. Sistem



www.buntetpesantren.org

¹⁶ Dhafier, *Tradisi Pesantren*, h. 136

komunikasi ini terbangun baik melalui jamaah haji atau santri yang belajar di Timur Tengah. Memang, di pengujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, jumlah jamaah haji Indonesia meningkat mencapai 10 sampai 20 persen dari seluruh jamaah haji asing.¹⁷ Meningkatnya jamaah haji ini dapat dipahami karena beberapa tahun sebelumnya orang Indonesia tidak bisa melaksanakan ibadah haji akibat proteksi yang dilakukan pemerintah Hindia Belanda,¹⁸ di samping juga karena sulitnya arus transportasi. Sebagaimana digambarkan Sartono Kartodirdjo, meningkatnya jamaah haji, di samping meningkatnya jumlah pesantren dan lembaga-lembaga sufi, menandai era kebangunan agama.¹⁹ Era ini ditandai dengan meningkatnya pertumbuhan ortodoksi Islam di Indonesia. Ortodoksi Islam ini lambat laun menggeser dan mengambil alih pengaruh mistisisme yang diwarisi dari tradisi sebelumnya. Lembaga-lembaga

pendidikan yang semula kental nuansa sinkretiknya, maka dengan hadirnya para kyai yang terlatih di Mekah dan kemudian mendirikan pesantren, secara perlahan tapi pasti melunturkan nuansa sinkretik yang begitu kuat mengakar di masyarakat. Pesantren yang merupakan pusat kebudayaan santri ini semakin berkembang dalam arti sesungguhnya. Pusat-pusat kebudayaan yang dikembangkan para haji inilah yang oleh Benda disebut sebagai “mikrokosmos Timur Tengah (Arab/Islam)”.²⁰

Posisi sentral pesantren dalam menyebarkan Islam memang tidak dengan serta merta dapat dijadikan alasan untuk menafikan kontribusi para juru dakwah yang bergerak secara perorangan ke tempat-tempat yang jauh dari kota pelabuhan, yang tentu tidak selalu memilih pendidikan sebagai satu-satunya media dalam menjalankan misi keagamaannya. Sebagaimana juga lembaga tarekat yang tidak mungkin dipungkiri peran

¹⁷ Bruinessen, *Kitab Kuning.*, h. 41

¹⁸ Misalnya melalui pengeluaran resolusi 1825 yang bertujuan membatasi jumlah jamaah haji. Segera setelah Belanda mencabut resolusi-resolusi tahun 1825, 1831 dan ordonansi tahun 1859, jumlah jamaah haji melonjak. Jamaah haji yang telah kembali ke tanah air itulah yang kemudian menjadi guru-guru Islam dan kemudian mendirikan sejumlah pesantren. Dhafier, *Tradisi Pesantren*, h. 13. Di samping itu, pembatasan dalam melakukan ibadah haji juga diterapkan pemerintah Hindia Belanda karena beberapa kekhawatiran. Pengalaman gerakan Paderi di Minangkabau pada sekitar tahun 1804 membangkitkan ingatan mereka bahwa gerakan tersebut terjadi setelah pemimpin-pemimpinnya pulang dari Mekkah, di samping kenyataan bahwa sejumlah pemberontakan yang terjadi di tanah air dipimpin oleh mereka yang telah menyelesaikan ibadah haji. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 30-31

¹⁹ Hal ini dijelaskan secara detail dalam Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984), khususnya Bab V, “Kebangunan Agama”, h. 207-225

²⁰ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 37

pentingnya dalam menyebarkan dan mengembangkan agama Islam setelah kedatangannya yang pertama di sekitar abad ke-7 melalui jalur perdagangan.²¹ Lebih dari itu, lembaga yang mengkonsentrasikan dirinya pada pengorganisasian kegiatan-kegiatan sufistik ini, yang tak jarang menunjukkan adanya gejala saling kait mengkait dengan komunitas pesantren,²² memiliki andil cukup besar dalam proses transformasi dan penyebaran Islam. Namun yang pasti, kehadiran pesantren tidak bisa dilepaskan dari upaya pemaparan “tradisi agung” (*great tradition*), sebagaimana diistilakan van Bruinessen, melalui pendidikan. Pada saat yang sama, pesantren juga menjadi semacam medium “pengendalian ideologis” demi memampukan keyakinan *ahlussunnah wal jamaah* dan sarana pengamanan diri dari penetrasi ajaran kolonialis dan paham-faham kelompok anti-madzhab. Keputusan memilih desa dan wilayah pedalaman sebagai lahan untuk membina dan mengembangkan Islam bukanlah tanpa alasan, melainkan lebih dipengaruhi oleh

kebencian mereka terhadap penjajah.²³

Dengan demikian, keberadaan pesantren di masa awalnya merupakan bagian integral dari medium dakwah Islam di masyarakat melalui sarana dan metode yang tidak menghapus seluruh sendi-sendi yang ada di masyarakat. Di samping tentu sebagai ‘wadah pertemuan’ intelektual Islam Nusantara. Lahirnya intelektual Islam Nusantara tidak bisa dilepaskan dengan keberadaan pesantren yang menjadi ‘jangkar intelektual’ yang menghubungkan rangkaian intelektual di Nusantara ini. Di sinilah pondok pesantren atau Pondok Bantan dalam istilah Thailand memainkan peran penting, tidak saja mengamankan tradisi Islam Nusantara, melainkan lebih dari itu adalah melangsungkan transmisi intelektual Islam Nusantara.

Kitab Kuning, Kurikulum Universal Islam Nusantara

Dalam tradisi pesantren, kitab kuning merupakan ciri dan identitas yang tidak bisa dilepaskan. Sebagai lembaga kajian

²¹ Dalam penelitiannya, Mustopo menyimpulkan bahwa Islamisasi di Jawa karena faktor perdagangan. Barulah setelah itu para penyebar yang terdiri dari para ulama itu melakukan tugasnya setelah komunitas muslim tumbuh. Ini berarti bahwa penyebar Islam yang dikenal dengan Wali bukanlah pendiri kekuasaan komunitas Islam. Mereka melakukan dakwahnya setelah komunitas Islam itu tumbuh. Lihat Moehamad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*, h. 139

²² Pesantren dan tarekat merupakan lembaga yang memiliki misi yang sama, yaitu menyampaikan dan melestarikan tradisi Islam dari generasi yang satu ke generasi berikutnya. Kalau pesantren lebih mengkhususkan misinya pada transmisi tradisi Islam di kalangan generasi muda agar mereka siap mengambil peran-peran aktif dalam masyarakat tanpa mengabaikan tujuan jangka panjangnya, mencari keselamatan dunia dan kebahagiaan di akhirat, maka tarekat lebih mengutamakan transmisi tradisi Islam di kalangan tua agar mereka siap menghadapi hidup di akhirat kelak di saat usianya menjelang. Lihat A.G. Muhaimin, “Pesantren and Tarekat in The Modern Era: An Account on The Transmission of Tradisional Islam in Java” dalam *Studia Islamika*, Vol. 4, No. 1, 1997, h. 6

²³ Laode Ida, *Anatomi Konflik: NU, Elit Islam, dan Negara*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), h. 13

dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, pesantren menjadikan kitab kuning sebagai identitas yang inheren dengan dunia pesantren. Bahkan, sebagaimana ditegaskan Martin van Bruinessen, kehadiran pesantren malah hendak mentransmisikan Islam tradisional sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab kuning itu.²⁴

Istilah kitab kuning sebenarnya dilekatkan pada kitab-kitab warisan abad pertengahan Islam yang masih digunakan pesantren hingga kini. Kitab kuning selalu menggunakan tulisan Arab, walaupun tidak selalu menggunakan bahasa Arab.²⁵ Dalam kitab yang ditulis dalam bahasa Arab, biasanya kitab itu tidak dilengkapi dengan harakat. Karena ditulis tanpa kelengkapan harakat (*syakl*), kitab kuning ini kemudian dikenal dengan 'kitab gundul'. Secara umum, spesifikasi kitab kuning memiliki format yang unik. Di dalamnya terkandung *matn* (teks asal) yang kemudian dilengkapi dengan komentar (*syarah*) atau juga catatan pinggir (*hasyiyah*). Biasanya, penjilidannya pun tidak maksimal, bahkan disengaja diformat secara *korasan* sehingga mempermudah dan memungkinkan pembaca untuk membawanya sesuai dengan bagian

yang dibutuhkan.²⁶ Dalam konteks ini, kitab kuning bisa dicirikan sebagai berikut: a) kitab yang ditulis atau bertulisan Arab, b) umumnya ditulis tanpa syakal, bahkan tanpa tanda baca semisal titik dan koma, c) berisi keilmuan Islam, d) metode penulisannya yang dinilai kuno, dan bahkan ditengarai tidak memiliki relevansi dengan kekinian, e) lazimnya dipelajari dan dikaji di pondok pesantren, c) dicetak di atas kertas yang berwarna kuning.²⁷

Namun demikian, ciri semacam ini mulai hilang dengan diterbitkannya kitab-kitab serupa dengan format yang lebih elegan. Dengan dicetak di atas 'kertas putih' dan dijilid secara *lux*, tampilan kitab kuning yang ada sekarang relatif menghilangkan kesan "klasiknya". Namun bukan di sini persoalannya, karena secara substansial tidak ada perubahan yang berarti dalam penulisannya yang masih tetap tak ber-*syakl*. Karena wujudnya yang tak berharakat inilah pembaca dituntut untuk memiliki kemampuan keilmuan yang maksimal. Setidaknya, pembaca harus menguasai disiplin ilmu Nahwu dan Sharraf di samping penguasaan kosa kata Arab.

Dalam tradisi pesantren, kitab kuning

²⁴ Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 17

²⁵ Dalam tradisi intelektual Islam Nusantara, penggunaan huruf Arab menjadi kecenderungan umum dalam karya intelektual Islam Nusantara. Karya-karya itu tidak melulu ditulis dalam Bahasa Arab, tetapi juga dalam bahasa lokal ulama yang menulis karya itu. Apa yang disebut tulisan Arab Pegon ini menjadi identitas kultural dalam ranah intelektualitas Islam Nusantara.

²⁶ Masdar F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning" dalam Dawam Rahardjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (Jakarta: P3M, 1985), h. 55

²⁷ Tholchah Hasan, "Masalah dan Prospek Kitab Kuning di Indonesia" dalam *Majalah Aula*, Februari 1986, h. 29.

dianggap sebagai kitab standar dan referensi baku dalam disiplin keilmuan Islam, baik dalam bidang syariah, akidah, tashawuf, sejarah, dan akhlak. Kitab kuning bisa dikatakan sebagai sumber informasi keilmuan Islam sekaligus sebagai kekayaan kultural (*tsarwah tsaqafiyah*) yang dimiliki pesantren. Menariknya, keberadaan kitab kuning di pesantren memiliki kesamaan bahan ajaran dengan pesantren yang lain, bahkan juga di beberapa wilayah di Asia Tenggara. Kenyataan ini seolah menunjukkan bahwa kitab kuning menjadi 'kurikulum universal' dalam tradisi Islam Nusantara.²⁸

Adanya 'keseragaman' kurikulum ini di samping karena jaringan intelektual ulama pesantren, juga karena adanya kesamaan guru dan visi dalam menyebarkan ajaran yang tertuang dalam kitab kuning itu. Bingkai ideologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah menjadi muara perjumpaan literatur yang berkembang di dunia pesantren. Ini menunjukkan bahwa masing-masing ulama tersebut mewarisi tradisi dan sumber intelektual yang sama dalam menyebarkan ajaran-ajaran

Islam di wilayahnya. Hasilnya, kitab-kitab rujukan yang disampaikan pada para santrinya pun memiliki variasi yang sama, tidak saja dalam jenis kitabnya, tapi juga muatan ideologinya.

Muatan ideologi dominan dalam literatur fiqih adalah madzhab Syafi'i, dalam bidang akidah adalah faham Asy'ari dan Maturidi, dan dalam bidang akhlak adalah etika yang dikembangkan Al-Ghazali. Jamak diketahui bahwa ritual keagamaan yang tersebar dalam tradisi agama masyarakat Muslim di Nusantara ini menemukan titik jumpanya pada madzhab Syafi'i sebagai acuan beribadah dan bermu'amalahnya. Berkembangnya madzhab di Nusantara sebenarnya bermula sejak pemerintahan kerajaan Samudera Pasai. Meskipun mulanya nuansa Syiah



www.buntetpesantren.org

²⁸ Lihat survey yang dilakukan Martin antara literatur kitab kuning yang berkembang di Indonesia dan Malaysia. Lihat Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 112 dan seterusnya.

begitu dominan dalam kekuasaan ini, namun sejak pemerintahan Mearah Silu (Sultan Malikus Shaleh) seiring kedatangan Syekh Ismail as-Shiddiq dari Mekah kemudian menggantinya dengan Madzhab Syafi'i.²⁹ Sejak era itulah madzhab Syafi'i menjadi madzhab yang menyebar di Nusantara. Selain itu adalah melalui para ulama pesantren yang belajar di Mekah sebelum ideologi wahabi berkembang. Ulama-ulama itulah yang menyebarkan ideologi Sunni dengan ragam literatur-nya ke Nusantara, dan dikembangkan di berbagai pesantren. Oleh karena itu, tidak salah jika kitab kuning yang berkembang di Nusantara seolah membentuk 'kurikulum universal' yang diajarkan baik di sekolah formal, maupun di pengajaran-pengajaran informal.

Sementara itu, kuatnya kecenderungan pada madzhab Syafi'i dan Al-Ghazali tidak disangsikan lagi memperkuat nuansa Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang menjadi prinsip dasar keyakinan masyarakat pesantren. Keterikatan penuh dengan tradisi fiqih di satu pihak, yang direpresentasikan dengan figur imam madzhab yang empat, khususnya Syafi'i (lebih tepatnya Syafi'iyah) dan tradisi tashawuf, terutama ajaran Al-Ghazali, di pihak lain menunjukkan jalinan yang kuat dunia pesantren dengan Timur Tengah. Sebagaimana diakui van Bruin-

nessen, berdasarkan penelitian Drewes, kitab-kitab yang dipelajari di Jawa sama sekali tidak menunjukkan spekulasi metafisis dan sinkretisme yang begitu sering disandingkan dengan ciri Islam Jawa. Mereka, tambah Bruinessen, mencerminkan tradisi ortodok (fiqih Syafi'i, doktrin teologi Asy'ari, dan anjuran-anjuran moral Al-Ghazali) tanpa pengaruh tradisi lokal.³⁰ Sebaliknya, tradisi lokal itu yang kemudian dimuati ajaran-ajaran sebagaimana tertuang dalam kitab kuning.

Transnasionalisme dan Diaspora Ideologi

Asal-usul tradisi intelektual Islam Nusantara yang menjadikan Timur Tengah sebagai pusat konsentrasinya, dalam perkembangannya ditranfer dalam lingkungan keilmuan di Nusantara. Meskipun di kalangan mereka saling belajar, namun perbedaan 'prinsip' agama yang diyakini menjadi pembeda cara berpikir mereka. Oleh karena itu, tidak heran jika dalam perkembangannya cara berpikir itu demikian beragam berkembang di Nusantara ini.

Dalam konteks ini pula dapat dikatakan bahwa kesamaan guru tidak meniscayakan bahwa sang murid melanjutkan faham yang sama dengan gurunya. Ini pula yang terjadi dengan generasi ulama

²⁹ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka kementerian Pendidikan Malaysia Kuala Lumpur, 1990), h. 119

³⁰ Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 27

yang sebelumnya belajar di Timur Tengah.³¹ Pada era kekuasaan Turki Usmani, Mekah tetap menganut madzhab Syafi'i meskipun faham kekuasaan mendukung madzhab Hanafi. Hanya baru pada abad ke-19 dan awal abad ke-20 berlaku revolusi hasil gerakan wahabi di Hijaz, maka madzhab yang menjadi pegangan berganti madzhab Hanbali.³²



www.buntetpesantren.org

Fakta ini menunjukkan bahwa para ulama yang mengembangkan Islam di Nusantara yang *ngelmu* di Mekah lebih banyak dipengaruhi oleh guru-guru yang bermadzhab Syafi'i. Berbeda dengan generasi baru Muslim Indonesia yang belajar ke Mekah yang lebih bernuansa wahabisme. Ini karena dominasi gerakan wahabi setelah berhasil merebut Hijaz pada awal abad ke-20. Bergesernya kecenderungan ini tentu saja berpengaruh pada corak keberagaman di tanah air. Corak keagamaan yang semua toleran dengan tradisi lokal dan meng-*insert* unsur Islam di dalamnya, berganti corak beragama yang formalistik yang cenderung menuduh tradisi lokal sebagai

tidak Islam dan harus diubah secara *kaffah*.

Tidak saja ke Mekah, tujuan pendidikan orang-orang Nusantara seiring dengan keberhasilan ekonomi orang Nusantara di masa lalu di samping faktor revolusi sistem transportasi pada akhir abad ke-19 tidak hanya ke Mekah, tapi ke wilayah Timur Tengah lainnya, termasuk Mesir. Meskipun tidak banyak, para pencari ilmu dari Nusantara ke Mesir menghimpun dalam komunitas Jawi atau *Jawi Riwaq*.³³ Namun dalam perkembangannya, dimulai sejak abad ke-20, minat mahasiswa Nusantara ke Mesir kian meningkat. Kedatangan mereka ke Mesir meskipun tujuan pokoknya mempelajari

³¹ Kajian mengenai orang Nusantara yang belajar di Mesir dan mentransfer beragam variasi faham tampak dalam penelitian Mona Abaza. Lihat Mona Abaza, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, (Jakarta: LP3ES, 1999),

³² Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara*, h. 45

³³ Abaza, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi*, h. 31

agama, namun dalam perjalanan pulang mereka dipengaruhi oleh detail kehidupan sehari-hari masyarakat Mesir. Mulai dari musik yang didengarnya, buku yang dibacanya,³⁴ bahkan ragam ideologi yang berkembang di negara seribu menara itu. Oleh-oleh inilah yang dibawa ke Nusantara sehingga melahirkan identitas, corak, dan kecenderungan beragama yang berbeda dengan komunitasnya di wilayahnya.

Pergeseran inilah yang mengubah warna lokal Islam dengan segala keunikannya. Apa yang saya sebut sebagai 'diaspora ideologi' ini meniscayakan tersebarnya ideologi yang diperolehnya dari 'rantau' dan disebarluaskan di wilayah asalnya. Ekspresi Islam dalam wujudnya yang utuh—baik tradisi maupun ideologinya—adalah yang diimpor ke tanah air. Tidak jarang, gagasan yang diimpor ini tidak melalui proses 'kontekstualisasi'

dengan kebudayaan lokal. Diaspora ideologi, dalam konteks ideologi Islam, inilah yang kemudian melahirkan apa yang disebut Islam Global (*Global Islam*) yang memiliki wajah dan karakter Timur Tengah³⁵ dengan menepis karakter kenusantaraannya. Tidak jarang model keberagamaan ini harus memusuhi tradisinya sendiri atas dasar keyakinan agama yang diperolehnya dari 'rantau'. Apa yang oleh Imdad disebut dengan gerakan Islam baru ini kian nyata dalam perkembangan akhir-akhir ini. Dan atas dasar itu, Islam Nusantara yang menjadi karakter unik Islam di Nusantara ini, tidak terkecuali Indonesia, harus diselamatkan dari rongrongan keberagamaan jenis ini. Dan Jangkar Islam Nusantara, Islam yang toleran, apresiatif terhadap budaya lokal, dan peduli terhadap nasib masyarakat setempat sebagaimana diingatkan Mun'im DZ harus dikukuhkan.³⁶ ❀

³⁴Abaza, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi*, h. 30

³⁵M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 79

³⁶Lihat tulisan Abdul Mun'im DZ, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara" dalam edisi ini.