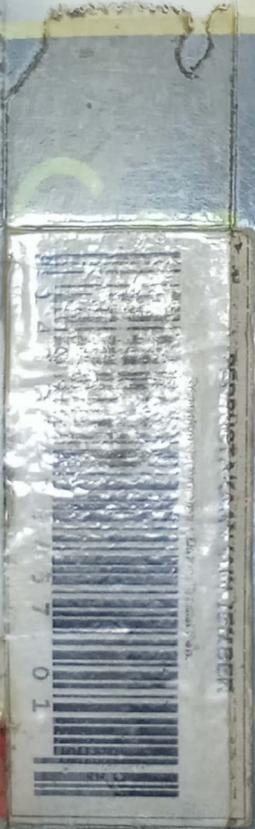


Mustajab, S.Ag., M.Pd.I



Geologi
RACIONALISME
Tradisi Pendidikan Pesantren



Mustajab, S.Ag., M.Pd.I

STAIN PRESS / SUMBANGAN DAN

NAMA : STAIN PRESS
STATUS : Sumbangan
TAHUN : 2014



geneologi
NASIONALISME dalam
Tradisi Pendidikan Pesantren

PERPUSTAKAAN
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER

| | |
|-------------|--------------------------------------------------------------------|
| BUKUAN | 13 - 06 - 2014 |
| INDUK | 2014 0177 |
| KLASIFIKASI | 2x7.391 |
| JUMLAH BUKU | 3 |
| ASAL BUKU | 1. PEMBELIAN 2. SUMBANGAN 3. <u>TUKAR MENUKAR</u> |



GENEOLOGI NASIONALISME

Dalam Tradisi Pendidikan Pesantren

Hak penerbitan ada pada STAIN Jember Press

Hak cipta dilindungi undang-undang

All rights reserved

Penulis:

Mustajab, S.Ag., M.Pd.I

Editor:

Muhammad Ardiansyah, M.Ag

Layout:

Imam Ashari

Cetakan I:

November 2013

Foto Cover:

Internet

Penerbit:

STAIN Jember Press

Jl. Jumat Mangli 94 Mangli Jember

Tlp. 0331-487550 Fax. 0331-427005

e-mail: stainjember.press87@gmail.com

ISBN: 978-602-1640-38-8

Isi diluar tanggung jawab penerbit



PENGANTAR KETUA STAIN JEMBER

Sejatinya, perguruan tinggi bukan sekedar lembaga pelayanan pendidikan dan pengajaran, tetapi juga sebagai pusat penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. STAIN Jember sebagai salah satu pusat kajian berbagai disiplin ilmu keislaman, selalu dituntut terus berupaya menghidupkan budaya akademis yang berkualitas bagi civitas akademiknya, terutama bagi para dosen dengan beragam latar belakang kompetensi yang dimiliki.

Setidaknya, ada dua parameter untuk menilai kualitas dosen. *Pertama*, produktivitas karya-karya ilmiah yang dihasilkan sesuai dengan latar belakang kompetensi keilmuan yang dimiliki. *Kedua*, apakah karya-karya tersebut mampu memberi pencerahan kepada publik –khususnya kepada para mahasiswa, yang memuat ide energik, konsep cemerlang atau teori baru. Maka kehadiran buku ilmiah dalam segala jenisnya bagi dosen merupakan sebuah keniscayaan.

Buku yang ditulis Saudara Mustajab dan para penulis lainnya tentunya akan menambah daftar bahan bacaan untuk ber-

bagai kalangan, khususnya civitas akademika STAIN Jember. Untuk itu, dalam kesempatan ini, saya mengajak kepada seluruh warga kampus untuk memanfaatkan kesempatan menulis buku ini sebagai pintu kreatifitas yang tiada henti dalam mengalirkan gagasan, pemikiran, ide-ide segar dan mencerdaskan untuk ikut memberikan kontribusi dalam pembangunan peradaban bangsa. Siapapun diantara anak bangsa ini memiliki peran dan fungsi masing-masing dalam menata bangunan intelektual melalui karya-karya besar dari kampus Mangli.

Dan tentu saja, karya ini diharapkan akan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat dan atau dunia akademik bersamaan dengan program GELARKU (Gerakan Lima Ratus Buku) yang dicanangkan STAIN Jember dalam lima tahun kedepan. Program GELARKU ini diorientasikan untuk meningkatkan iklim akademis di tengah-tengah tantangan besar tuntutan publik yang menginginkan "*referensi intelektual*" dalam menyikapi beragam problematika kehidupan masyarakat di masa-masa mendatang.

Untuk itu, dalam kesempatan ini, saya mengajak kepada seluruh warga kampus untuk memanfaatkan GELARKU ini sebagai pintu kreatifitas yang tiada henti dalam mengalirkan gagasan, pemikiran, dan ide-ide segar dan mencerdaskan untuk ikut memberikan kontribusi dalam pembangunan peradaban bangsa.

Kepada STAIN Jember Press, program GELARKU tahun pertama ini juga menjadi tantangan tersendiri dalam memberikan pelayanan prima kepada karya-karya tersebut agar dapat terwujud dengan tampilan buku yang menarik, *layout* yang cantik, perwajahan yang elegan, dan mampu bersaing dengan buku-buku yang beredar di pasaran. Melalui karya-karya para

dosen ini pula, STAIN Jember Press memiliki kesempatan untuk mengajak masyarakat luas menjadikan karya tersebut sebagai salah satu refensi penting dalam kehidupan akademik pembacanya.

Akhir kata, inilah karya yang bisa disodorkan kepada masyarakat luas yang membaca buku ini sebagai bahan referensi, di samping literatur lain yang bersaing secara kompetitif dalam alam yang semakin mengglobal ini. Selamat berkarya.

Jember, November 2013

Ketua STAIN Jember

Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE., MM

**Geneologi
NASIONALISME dalam
Tradisi Pendidikan Pesantren**

KATA PENGANTAR

Penulis panjatkan puji syukur ke hadirat Allah SWT. yang telah memberikan rahmat serta taufiq-Nya, sehingga dapat menyelesaikan karya ini. Salawat dan salam semoga tetap terlimpahkan ke haribaan Nabi Muhammad Saw. serta keluarga, sahabat, dan pengikutnya sepanjang masa.

Banyak kesulitan yang penulis hadapi dalam menulis karya ini. Namun, berkat dukungan dan masukan dari rekan-rekan, naskah ini bisa penulis selesaikan dalam waktu yang relatif singkat. Tentu saja tulisan ini masih jauh dari kesempurnaan. Untuk itu, penulis selalu mengharapkan masukan, kritik, dan saran dari para pembaca yang budiman.

Demikian, pengantar ini kami buat, atas perhatian semua pihak, saya sampaikan banyak terima kasih.

Penulis,

DAFTAR ISI

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| KATA PENGANTAR PENULIS | 2 |
| DAFTAR ISI | 3 |
| PEDOMAN TRANSLITERASI HURUF ARAB KE LATIN | 4 |
| BAB I PENDAHULUAN | |
| A. Latar Belakang | 5 |
| B. Fokus Kajian | 10 |
| C. Pondasi Analisa | 12 |
| D. Sistematika Pembahasan | 13 |
| BAB II DINAMIKA PESANTREN DI TENGAH PERADABAN MASYARAKAT | |
| A. Etimologi dan Terminologi Pesantren | 15 |
| B. Elemen-Elemen Dasar Pesantren | 16 |
| C. Dinamika Pesantren | 19 |
| BAB III LATAR KEBANGKITAN NASIONALISME DI NUSANTARA | |
| A. Nasionalisme: Sebuah Orientasi Dasar | 23 |
| B. Efek Domino Gerakan Nasionalisme Global | 24 |
| C. Aneka Karakteristik Gerakan Nasionalisme | 27 |
| D. Model Nasionalisme di Dunia Islam | 28 |
| BAB IV PESANTREN DAN NASIONALISME DI INDONESIA | |
| A. Pesantren dan Gerakan Awal Nasionalisme di Nusantara | 31 |
| B. Sikap-Sikap Nasionalisme Komunitas Pesantren yang Terartikulasi dalam NU | 37 |
| BAB V GENELOGI GAGASAN NASIONALISME DI LINGKUNGAN PESANTREN | |
| A. Proses dan Komponen Pembentuk Nilai | 45 |
| B. Geneologi dan Komponen Pembentuk Jiwa Nasionalisme di Pesantren | 46 |
| C. Sistem Transmisi Paradigma Pesantren | 51 |
| D. Konstruksi Blok Sejarah Tradisi Intelektual Santri | 52 |
| BAB VI PENDIDIKAN DAN NASIONALISME DI PESANTREN | |
| A. Antagonisme Lembaga Pendidikan Pesantren Versus Pemerintah Kolonial | 62 |
| B. Model Pendidikan Nasionalisme di Pesantren | 64 |
| BAB VII KEDAULATAN NASIONALISME PESANTREN DALAM MEMBENDUNG EFEK NEGATIF GLOBALISASI | |
| A. Globalisasi Sebagai Jalur Imperialisme Gaya Baru | 80 |
| B. Pesantren Menghadapi Globalisasi: Sebuah Strategi | 85 |
| C. Kontekstualisasi Spirit Nasionalisme Pesantren di Era Globalisasi | 87 |
| DAFTAR PUSTAKA | 95 |
| LAMPIRAN-LAMPIRAN | 99 |

PEDOMAN TRANSLITERASI HURUF ARAB KE HURUF LATIN

Secara umum, istilah yang berasal dari bahasa asing (Inggris dan Arab) harus dicetak miring atau digarisbawahi. Namun, khusus nama Arab dan istilah teknis (*technical terms*) yang berasal dari bahasa Arab, di samping dicetak miring atau digarisbawahi juga harus ditulis sesuai dengan pedoman transliterasi (penyalinan huruf) huruf Arab ke huruf latin. Pedoman transliterasi tersebut terdapat beberapa variasi, sehingga antara lembaga yang satu dengan lainnya kadang-kadang tidak sama. Saya menggunakan pedoman transliterasi sebagai berikut:

| | | | | | | | | | |
|---|----------|---|----|---|----|---|----|---|---|
| ا | a | خ | kh | ش | sy | غ | gh | ن | n |
| ب | b | د | d | ص | sh | ف | f | و | w |
| ت | t | ذ | dz | ض | dh | ق | q | ه | h |
| ث | ts | ر | r | ط | th | ك | k | ء | ` |
| ج | j | ز | z | ظ | zh | ل | l | ي | y |
| ح | <u>h</u> | س | s | ع | ' | م | m | | |

â = a panjang

î = i panjang

û = u panjang

Bunyi hidup (*vocalization* atau *harakah*) huruf konsonan akhir pada sebuah kata tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan akhir tersebut. Contoh; *khawâriq al-âdah* bukan *khawâriqu al-âdah*.

Sekalipun demikian dalam transliterasi tersebut terdapat kaidah gramatika Arab yang masih difungsikan, yaitu untuk kata dengan akhiran *ta'marbuthah* yang bertindak sebagai *shifah* ditransliterasikan dengan "ah". Contoh: *sunnah*, *sayyi'ah*. Kata dengan akhiran *ta'marbuthah* yang bertindak sebagai *mudlaf* ditransliterasikan dengan "at". Kata dengan akhiran *ta'marbuthah* yang bertindak sebagai *mudlaf ilayh* ditransliterasikan dengan "ah". Contoh: *Tuhfat al-Thullab*, *Mathba'at al-Istiqamah*.

Kata sandang "al" (alif dan lam/lam *ta'rif*) sebaiknya ditulis dengan huruf kecil, sebab "al" dari sudut gramatika bukan bagian dari kata dimaksud. Kata "al" tetap dinampakkan meski bertemu dengan huruf yang seharusnya di-*idzgham*-kan seperti kata *al-syamsu* (matahari).

Hal-hal lain tetap mengikuti aturan kaidah bahasa Indonesia yang berlaku. Misalnya ketentuan penulisan huruf awal untuk nama diri, tempat, judul buku, lembaga dan yang lain ditulis dengan huruf besar.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Persatuan suku-suku bangsa di Nusantara didorong oleh semangat melawan penindasan bangsa-bangsa penjajah, sehingga terbentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Setelah mengenyam pengalaman kegagalan cukup lama dan berlarut-larut dengan perlawanan yang parsial dan sporadis, maka kemudian muncul ide untuk bersatu dan melakukan perlawanan secara bersama-sama. Adanya penindasan dan musuh bersama kemudian mendorong dan menyuburkan cikal-bakal rasa kesatuan nasib serta kecenderungan untuk bersatu. Inilah alasan praktis-pragmatis Indonesia bersatu.

Maka, *funding leaders* negara ini pada saat itu kemudian mengartikulasikan partisipasi perjuangan kemerdekaan menjadi satu kesatuan dalam kerangka upaya mewujudkan kemerdekaan RI. Tapi, hal itu tidak dapat dilakukan dengan mudah. Membutuhkan *multiple intelligency* pemimpin untuk mempersatukan bangsa Indonesia. Sebab, suku-suku bangsa yang hendak dipersatukan dalam wadah negara Indonesia terdiri dari berbagai macam pluralitas, baik dari sisi agama maupun etnis, yang tentu saja memiliki ide, faham, kultur, dan tradisi yang berbeda-beda. Sedangkan persatuan perjuangan memerlukan kesatuan ide, visi, dan misi dalam menatap masa depan yang dicita-citakan bersama.

Namun demikian, para pemimpin bangsa saat itu mampu mempersatukan bangsa yang tercerai berai itu. Mereka mampu mewujudkan suatu konsep ideal negara kesatuan dengan mengartikulasikan nilai-nilai universal yang berasal dari berbagai macam budaya dan agama. Ini diindikasikan dengan pembentukan negara yang tidak didasarkan pada agama, etnisitas, atau kesamaan kelas tertentu, melainkan negara nasional yang berdasarkan hukum yang dihasilkan sebagai kesepakatan bersama bangsa-bangsa. Ini merupakan kontrak sosial untuk membangun suatu negara baru yang meniscayakan kesederajatan setiap warga negara di depan hukum negara (*civic nation*) sebagai konsensus.

Sebab itu, pada masa awal kemerdekaan, sikap nasionalisme lebih dilihat sebagai *state of mind* atau perwujudan kesadaran nasioanal dari individu anggota dari suatu bangsa. Beberapa kalangan menyebutnya sebagai *imagined political community*. Dalam hal ini, nasionalisme tumbuh dari faktor eksternal, yaitu kolonialisme, yang selanjutnya

memunculkan kesadaran untuk bersatu di antara komunitas-komunitas yang merasa senasib dan sepenanggungan.¹

Nasionalisme tidak hanya sampai di situ. Ia berkembang mengikuti usianya dan arus zaman. Menurut Organski, sebagaimana yang dikutip Ali Maschan Moesa, perkembangan nasionalisme mengalami empat fase.² Pertama, tahap perkembangan politik kesatuan nasional primitif (*the politics of primitive unification*). Hal ini sangat erat dengan pengaruh eksternal, umumnya kolonialisme. Kedua, tahap perkembangan politik industrialisasi (*the politics of industrialization*). Ketiga, tahap politik kesejahteraan nasional (*the politics of nation welfare*). Yang terakhir, tahap perkembangan politik kemakmuran (*the politics of abundance*). Dalam konteks Indonesia, setelah hampir satu abad merdeka, perjalanan nasionalisme telah berkembang dan memasuki tahap ketiga.

Oleh karena itu, nasionalisme saat ini tidak bisa dipisahkan dengan konsep kewarganegaraan (*citizenship*), yakni persoalan yang berhubungan dengan pengembangan dan pemenuhan hak-hak warga negara, serta penggalakan partisipasi sosial warga negara dalam suatu komunitas sebagai anggota yang sah dengan hak legal penuh.³ Hak-hak ini, di samping juga kewajiban-kewajiban, didasarkan pada prinsip persamaan di depan konstitusi yang merupakan hasil konsensus setiap elemen negara kesatuan.

Merumuskan konsep dan nilai-nilai ideal negara nasional Indonesia sebagaimana diuraikan di atas adalah pekerjaan yang memeras pikiran dan memerlukan tanggung jawab moral yang tidak ringan. Tapi saat ini, konsep dan nilai-nilai ideal tersebut alih-alih kian kokoh dan berakar kuat, malah semakin memudar bahkan lenyap ditelan zaman krisis multidimensi yang mendera harapan.

Terdapat beberapa hal yang dapat dijadikan indikasi kecenderungan tersebut. Pertama, kemampuan dasar kognitif warga negara, khususnya generasi mudanya, mengenai nasionalisme dan hal-hal yang terkait dengan negara bangsa. Kemampuan kognitif ini tidak boleh dipandang sebagai masalah sepele. Sebab, gerakan atau apapun namanya tidak akan serta merta akan muncul dan nyata dalam dunia empiris kalau tidak melalui dunia ide atau kognitif subyektif. Artinya, munculnya nasionalisme, di Indonesia misalnya, selalu didahului dari tataran ide dan dunia kognitif para *funding father* kita.

¹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 30.

² *Ibid.*, 33.

³ Mochtar Mas'ood, "Nasionalisme dan Tantangan Global Masa Kini," dalam Ichlasul Amal dan Armaid Armawi (ed.), *Regionalisme, Nasionalisme, dan Ketahanan Nasional* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 2000), 192.

Dalam konteks Indonesia saat ini, justru hal yang paling mendasar itulah yang semakin tergerus. Persepsi ini salah satunya didasarkan pada hasil penelitian yang dilakukan sebuah komunitas LSM di Yogyakarta pada tahun 2009, yang mewawancarai sejumlah remaja mengenai wawasannya tentang Pancasila dan kebangsaan. Hasilnya sungguh mengejutkan sekaligus mengecewakan. Hampir 60 persen dari anak muda yang tersebar di lima kota besar, yaitu Yogyakarta, Solo, Semarang, Surabaya, dan Malang, tidak hafal teks Pancasila, apalagi penjabarannya. Mereka juga tidak bisa menjawab ketika ditanya tentang wawasan kebangsaan. Padahal, negeri ini bisa disebut NKRI yang berdaulat karena mempunyai Pancasila dan wawasan kebangsaan sebagai spirit kehidupan berbangsa dan bernegara.⁴

Kedua, lunturnya moral nasionalisme kontemporer di Indonesia. Ini dapat dilihat dari proses demokratisasi di Indonesia yang masih tersendat-sendat. Partai politik (partai) sebagai lembaga kaderisasi pemimpin yang peduli bangsa, sudah tidak mampu lagi menghasilkan kader-kader pemimpin yang bisa menyuarakan sesuatu yang lebih besar dari kepentingan golongan atau dirinya sendiri. Para politisi dan pemerintah gagal merumuskan cita-cita bersama, serta mengatasi persoalan kemiskinan, ketertinggalan, korupsi, kesenjangan sosial, iklim politik yang kurang demokratis, dan lembaga peradilan yang gagal menjamin rasa keadilan masyarakat. Bangsa Indonesia saat ini kehilangan pemimpin yang bisa mengartikulasikan kesadaran dan kepentingan bersama dalam semangat nasionalisme.⁵ Semua itu bukan kelalaian bangsa, melainkan kegagalan negara melaksanakan kontrak sosial, yaitu kewajiban konsensus untuk menegakkan konstitusi. Akibatnya, perjuangan dan semangat untuk menjadi Indonesia Raya semakin kabur dan langka.

Negara gagal menjadi teladan karena nilai-nilai moral universal nasionalisme yang mempersatukan bangsa tidak lagi diindahkan oleh kebanyakan pemimpin negara, sehingga masing-masing elemen bangsa merasa gamang menentukan arah pedoman. Kondisi ini dapat memicu kekacauan dan anarkisme tak terkendali, sebagaimana yang terjadi pada Mei 1998.

Ketiga, merebaknya fenomena radikalisme di Indonesia, baik radikalisme keagamaan, etnisitas, ras, maupun kedaerahan. Hal ini merupakan akibat atau respons dari

⁴ Cucuk Suparno, "I Love You Full Indonesia," dalam *Jawa Pos*, 21 Juli 2009.

⁵ Ilham Khoiri & Maria Hartiningsih, "Bangsa yang Belum Selesai di Mata Yudi Latif," dalam *Kompas*, 20 Mei 2007.

lunturnya moral nasionalisme sebagaimana yang disebutkan di atas. Radikalisme ini oleh Yudi Latif kemudian disebut sebagai gerakan “politik identitas”. Yakni, kembalinya elemen kebangsaan menjadi tribus-tribus seperti sejak awal mula, dan individu kembali ke batok budaya, etnis, daerah, dan agamanya masing-masing.⁶

Bahkan hal ini bukan hanya gagasan yang masih terapung dalam batok kepala, melainkan sudah teraktualisasi dalam tataran gerakan beberapa elemen bangsa yang sudah sejak lama merasa tidak percaya pada negara yang diekspresikan dengan keinginan untuk memisahkan diri, sebagaimana maraknya gerakan-gerakan separatis sejak dekade 60-an hingga saat ini. Misalnya, dari gerakan DI/TII di Jawa Barat, PRRI/Permesta, pemberontakan Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan, hingga belakangan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang sama-sama ingin memecah NKRI.

Kekecewaan terhadap negara yang gagal menjadi teladan juga dapat memicu munculnya nilai-nilai tandingan dan menguatkan kembali ingatan masa lalu yang telah terkubur. Yang paling kuat dari gejala ini adalah fundamentalisme keberagamaan sebagai tindakan pamungkas yang masih menyisakan asa. Hal ini misalnya dapat diindikasikan dengan munculnya kembali gagasan memberlakukan kembali Piagam Jakarta di parlemen, serta maraknya kecenderungan untuk memberlakukan perda-perda yang berlandaskan hukum agama di banyak daerah di Indonesia.

Jika pada tahun 2003 baru terdapat tujuh daerah yang menerapkan Perda Syariah, maka hingga Maret 2007, Perda Syariah sudah terdapat di sekitar 11 persen daerah dari keseluruhan daerah yang ada di Indonesia. Beberapa waktu lalu, umat Kristen bermaksud menjadikan Monokwari, Papua Barat, sebagai “Kota Injil”. Di Sulawesi Utara dan Nusa Tenggara Timur yang mayoritas penduduknya adalah Nasrani juga muncul wacana akan diberlakukan “Perda Kristen”. Demikian juga di Bali yang sempat ada isu akan diberlakukan “Perda Hindu”.⁷

Keempat, semakin kuatnya pergeseran nilai-nilai dan orientasi ideologis dan gerakan beberapa komunitas pesantren. Ini ironis dan merupakan masalah besar dalam sejarah perkembangan pesantren. Kalangan komunitas pesantren yang, dalam catatan sejarah, sejak awal sangat proaktif dan menjadi elemen penting dalam perjuangan nasionalisme dan NKRI, pada perkembangan selanjutnya juga tidak luput dari

⁶ Lihat Yudi Latif, “Titik Temu Keagamaan dalam Kebangsaan Multikultural”, dalam *Majalah Baitul Muslimin*, No. 01, Juli 2008, 6-10.

⁷ Abdurrahman Wahid [Ed.], *Ilusi Negara Islam; Ekspansi gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: LibForAll, 2009), 137.

kecenderungan beralih saluran, dari moderatisme-nasionalisme ke gerakan fundamentalisme keagamaan yang berpotensi memecah NKRI.

Kecenderungan ini misalnya dapat dilihat dari tendensi disparitas jenis pesantren yang dilansir Martin van Bruinessen. Martin menyebutkan bahwa pesantren sebagai institusi keagamaan yang memiliki “tradisi agung” (*great tradition*) untuk mentransmisikan Islam di Indonesia mengalami polarisasi ke dalam pola tradisional, modernis, reformis, dan fundamentalis, mengikuti aliran-aliran gerakan Islam kontemporer yang berkembang di Indonesia. Sebab itu, pesantren yang selama ini memiliki jaringan terbesar di wilayah Nusantara, sudah bukan lagi menjadi karakter khas kelompok tradisional. Kini, beberapa pesantren sudah dimiliki oleh setiap aliran keagamaan (Islam) di Indonesia, baik yang tradisional, modernis, dan bahkan yang berhaluan radikal.⁸

Oleh karena itu, tidak heran jika terdapat tendensi beberapa pesantren terhadap gagasan islamisme, yang cenderung eksklusif, fundamentalistis, memperjuangkan puritanisme Islam, tidak akomodatif terhadap budaya lokal, dan oleh karena itu memiliki resistensi yang cukup kuat terhadap gagasan dan sistem nasionalisme sebagaimana yang berkembang di Indonesia.

Penyelesaian masalah-masalah yang menggerus semangat nasionalisme di atas merupakan tanggung jawab bersama bangsa Indonesia. Tapi, komunitas pesantren memiliki tanggung jawab yang porsinya lebih besar. Sebab pertama, pesantren adalah lembaga pendidikan tertua yang saat ini tetap eksis yang selama ini dan masa mendatang akan menghasilkan *output*-nya sebagai generasi penerus yang akan menjadi pemimpin bangsa.

Kedua, pesantren adalah “kawah candradimuka” para kiai dan santri yang menggerakkan Nahdhatul Ulama (NU), organisasi kemasyarakatan terbesar yang berbasis Islam tradisional di Indonesia bahkan di dunia yang banyak mempengaruhi konstalasi sosial-kultural nasional bahkan internasional. Ketiga, pesantren menyatu dan tidak bisa dilepaskan dengan dinamika masyarakat pedesaan yang jumlahnya 70 persen dari keseluruhan masyarakat Indonesia.

⁸ Martin van Bruinessen, “Traditionalist and Islamist Pesantren in Contemporary Indonesia”, paper presented at the ISIM workshop on “The Madrasa in Asia”, the Netherlands, 23-24 May 2004. Merebaknya pesantren yang berideologi Salafiyah, seperti pesantren di lingkungan Muhammadiyah, Hidayatullah, dan Ngruki menunjukkan fenomena adanya pesantren “yang lain” dari biasanya, yang mengalami keterputusan geneologi gagasan moderatisme sebagaimana pesantren-pesantren lain pada umumnya. Lihat Azyumardi Azra, “Pesantren, Pluralisme, dan Syariat Islam”, dalam Badrus Sholeh [Ed.], *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2007), 146-153.

Keempat, dalam sejarahnya, komunitas pesantren tercatat sebagai kelompok moderat yang tidak ragu-ragu dalam memperjuangkan tumbuhnya nasionalisme di Indonesia. Sebab itu, pesantren memiliki tanggung jawab sejarah, yakni harus selalu memperjuangkan nasionalisme sebagai wujud dari konsistensi perjuangan pesantren yang berkarakter moderat.

Jadi, komunitas pesantren dituntut mampu merumuskan model nasionalisme masa depan yang terkait erat dengan laju perkembangan era globalisasi yang sangat pesat. Meski demikian, pesantren dituntut untuk tidak tercerabut dari akar tradisi dan historisnya yang menjadi karakter khasnya, khususnya mengenai tradisinya yang intens dalam mengeksplorasi kandungan kitab-kitab kuning.⁹ Di sisi lain, pasca runtuhnya Orde Baru, muncul kecenderungan kuat kebanyakan komunitas pesantren ke arah politik praktis *an sich*, namun tidak banyak memproduksi perubahan di lingkungan pemerintahan,¹⁰ sehingga hal itu juga menjadi sesuatu yang sungguh mengkhawatirkan. Sebab, hal itu juga akan mereduksi konsistensi (*istiqâmah*) pesantren dalam hal politik kebangsaan (penegakan nasionalisme) dan pendidikan dalam rangka melestarikan dan menumbuhkan pembaharuan-pembaharuan pemikiran dalam tradisi keilmuan pesantren.

B. Fokus Kajian

Kenyataan-kenyataan itulah yang mendorong penulis untuk membahas tentang pesantren dan nasionalisme; menakar geneologi gagasan nasionalisme dan pola pendidikan nasionalisme di lingkungan pesantren. Oleh karena itu, tulisan ini berpretensi untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut: Apa hakikat dan dan bagaimana dinamika internal pesantren? Bagaimana peran pesantren dalam perjuangan menumbuhkan nasionalisme dalam sejarah perjalanan NKRI sejak awal perjuangan kemerdekaan hingga zaman reformasi? Apa dan bagaimana dasar geneologi, metode, dan epistemologi gagasan nasionalisme di lingkungan komunitas pesantren? Bagaimana relevansi nilai-nilai luhur pesantren dengan nilai-nilai nasionalisme di dunia globalisasi ini? Bagaimana model pembelajaran dan transmisi gagasan dan paradigma nasionalisme di pesantren? Apa saja yang perlu dilakukan komunitas pesantren dalam rangka mengontekstualisasikan dan melestarikan gagasan nasionalisme di Indonesia pada saat ini dan masa yang akan datang?

⁹ “Kitab kuning” adalah sebutan bagi teks-teks yang menggunakan bahasa dan tulisan Arab yang tidak ada syakalnya, baik karya-karya peninggalan para ulama klasik dan abad pertengahan yang juga disebut *kutûb al-thurâtsiyyah* maupun karya ulama kontemporer yang juga disebut *kutûb al-‘asriyyah*.

¹⁰ Lihat Abdur Rozaki, “Pemilu 2004 di Madura: Pertarungan Ideologi Kiai, Kerabat, dan Uang”, Ire’ Sinsight Working Paper, Yogyakarta: *Institute for Research and Empowerment (IRE)*, 2008.

Dengan membahas dan menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, secara teoritis kajian ini akan bermanfaat memberikan gambaran dan sumbangsih pemikiran mengenai pola-pola gerakan dan upaya-upaya yang dilakukan komunitas pesantren dalam menumbuhkan semangat nasionalisme dan mempertahankan NKRI. Secara praktis, tulisan ini dapat menjadi bahan refleksi bagi komunitas pesantren yang sudah mulai lengah dan terputus dari tradisi keilmuannya yang asli dan kurang apresiatif terhadap gagasan nasionalisme.

Karakter kajian ini merupakan *deskriptif analitis* yang didasarkan pada kajian teks dan pengamatan terhadap fenomena komunitas pesantren, khususnya yang berkaitan dengan bela tanah air atau politik kebangsaan sepanjang sejarah berdirinya negara Indonesia. Hal ini sangat dibutuhkan dalam rangka menggali data, fakta, serta teori yang mengantarkan pada pemahaman mengenai persoalan yang sedang dibahas.

Metode pengumpulan data dalam tulisan ini menggunakan metode sejarah, yaitu cara pengambilan fakta yang bertolak pada pemaknaan perkembangan dalam kaitan waktu di masa lampau yang dapat dihubungkan dengan kondisi perkembangan saat ini. Dalam membahas hal itu, tulisan ini menggunakan pisau analisis yang bertolak pada teori konstruksi realitas sosial yang dikonsepsikan oleh Peter L Berger dan konsep geneologi Foucauldian. Dalam teori tersebut, Berger menggunakan elemen-elemen dialektik yang ia sebut sebagai eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi.¹¹ Sedangkan konsep geneologi melakukan orientasi secara diakronik sekaligus sinkronik.

Selain itu, pendekatan Weberian juga terasa sangat membantu dalam kajian ini. Pendekatan ini lebih banyak menyentuh seputar persoalan relasi-relasi di antara faktor-faktor model keberagamaan, termasuk ide, praktik, institusi, bentuk otoritas, dan proses-proses sosial. Relasi-relasi semacam inilah yang ditelusuri Max Weber dalam menguji hubungan fundamental antara etika-etika Protestan dan spirit kapitalisme.¹² Dengan begitu, sangat dimungkinkan untuk mengurai aspek-aspek model keberagamaan dan tradisi intelektual komunitas pesantren, khususnya yang berkaitan dengan nasionalisme atau sikap politiknya yang moderat dan akomodatif. Dari uraian tersebut, kita akan dapat dengan mudah menemukan alternatif-alternatif penyelesaian masalah-masalah pesantren dan diskursus nasionalisme saat ini.

C. Pondasi Analisa

¹¹ Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan* (Jakarta: LP3ES, 1990).

¹² Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles, 1958), 50-57.

Dalam studi mengenai genealogi nasionalisme di lingkungan pesantren, perlu dipertegas mengenai konsep genealogi yang akan dipakai dalam kajian ini. Ini penting sebab konsep ini akan menjadi pisau analisis yang akan memandu pembahasan kajian. Dalam persepektif antropologi tradisional, genealogi bisa didefinisikan sebagai studi mengenai evolusi dan jaringan dari sekelompok orang sepanjang beberapa generasi.

Teori genealogi ini bisa membantu mengorientasikan kajian pada realitas-realitas diakronik sekaligus sinkronik dalam lintasan sejarah. Diakronik adalah pendekatan terhadap suatu bahasan yang terkait dengan perkembangan suatu entitas dengan melihat perkembangannya menurut waktu yang panjang dan linier dan bersifat historis. Sedangkan sinkronik adalah pendekatan pada suatu bahasan dengan melakukan orientasi secara serentak dan paralel pada beberapa entitas dalam suatu waktu yang pendek dan yang diperhatikan lebih merupakan fenomena sewaktu.

Yudi Latif dalam disertasi doktoralnya menggunakan konsep genealogi yang mencakup pendekatan sinkronik sekaligus diakronik ini. Menurutnya, konsep genealogi ini berguna untuk memperhatikan gerak perkembangan diakronik dan rantai intelektual antar-generasi serta hal-hal yang berubah dan tetap dalam suatu komunitas.¹³

Dalam perspektif Foucauldian, genealogi merupakan orientasi sejarah yang ditulis dalam kesadaran dan kejelian semangat masa kini, untuk memenuhi kebutuhan masa kini. Bukan untuk kembali ke masa lalu. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa masa kini adalah akumulasi efek dari masa lalu yang konstruksinya disesuaikan dengan kebutuhan masa kini yang dikuasai oleh “penguasa” masa kini. Penguasa masa kini tentu saja tidak tunggal. Di zaman globalisasi dan arus informasi yang sangat deras ini tentu kekuasaan tidak terpusat pada satu titik.

Oleh karena itu, konstruksi masa lalu menjadi “rebutan” karena ia merupakan kekayaan (khazanah) yang memengaruhi atau bahkan menentukan konstalasi dan kondisi masa kini. Jadi sejarah sampai kapan pun tidak akan pernah “obyektif” karena ia tidak bisa lepas dari kooptasi perspektif yang dipengaruhi oleh motif-motif subyektif. Dalam koteks ini, Yudi Latif menegaskan bahwa genealogi tak berpretensi untuk “menghamba” ke masa lalu dengan tujuan untuk memulihkan sebuah kontinuitas yang tak terputus, melainkan berusaha mengidentifikasi hal-hal yang menyempal (*accidents*), mengidentifikasi penyimpangan-penyimpangan yang kecil (*the minute deviations*). Genealogi diarahkan

¹³ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012), 6.

pada retakan-retakan, kondisi-kondisi sinkronik dan pada tumpang tindihnya pengetahuan yang bersifat akademis dengan kenangan-kenangan yang bersifat lokal.¹⁴ Di samping, mengkonstruksikan sisi linieritas waktu yang bersifat diakronik.

Pembahasan dalam kajian ini menggunakan *frame* geneologis, yakni dengan cara menguraikan keadaan-keadaan sinkronik (perubahan pada saat-saat tertentu) dalam kerangka waktu yang diakronik (lama-sinambung). Di sisi lain, tidak mungkin struktur-struktur yang bersifat sinkronik akan bisa ditelaah tanpa merujuk kepada arus ruang dan waktu diakronis. Dengan demikian, maka dapat ditelusuri dinamika, transformasi, kontinuitas dan diskontinuitas dalam gerak perkembangan historis dari gagasan nasionalisme di kalangan komunitas pesantren dalam ruang dan waktu.

Selain itu, dalam kajian ini, pada tingkat-tingkat tertentu, juga menggunakan teori Konstruksi dan Transformasi Sosial. Teori konstruksi ini digagas oleh Berger dan Luckman (1990). Untuk memahami teori konstruksi sosial, maka yang harus dilakukan adalah: pertama, mendefinisikan tentang kenyataan dan pengetahuan. Kenyataan sosial adalah sesuatu yang tersirat di dalam pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi lewat bahasa, bekerjasama lewat bentuk-bentuk organisasi sosial dan sebagainya. Sedangkan pengetahuan mengenai kenyataan sosial berkaitan dengan penghayatan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya. Kedua, kenyataan sosial yang intersubjektif dipahami dengan menggabungkan dua teorinya Weber dan Durkheim. Menurut Berger, keduanya, subjektif dan objektif, tidak dapat dipisahkan, karena dalam kehidupan bermasyarakat terdapat subjektifitas dan objektivitas.¹⁵

Hubungan yang terjadi antara individu dan masyarakat adalah hubungan dialektik. Manusia mampu berperan untuk mengubah struktur sosial dan, pada saat bersamaan, manusia dipengaruhi dan dibentuk oleh struktur sosial masyarakatnya. Hubungan manusia dengan masyarakat merupakan hubungan dialektis yang terdiri dari tiga momentum: eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Melalui Eksternalisasi, manusia mengekspresikan dirinya dengan membangun dunianya. Melalui eksternalisasi ini masyarakat menjadi realitas objektif bagi manusia, artinya masyarakat merupakan kenyataan yang terpisah dari dan berhadapan dengan manusia. Proses ini disebut objektivasi. Selanjutnya masyarakat diserap kembali oleh manusia melalui proses

¹⁴ *Ibid.*, 7.

¹⁵ Ahmad Salehudin, *Dilema Pesantren Salaf di Tengah Penetrasi Pasar dan Pragmatisme Masyarakat (Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Jember Jawa Timur)*, Laporan Penelitian untuk Kemenag, 2009.

internalisasi. Dengan kata lain, melalui eksternalisasi masyarakat menjadi kenyataan yang diciptakan oleh manusia, melalui objektivasi masyarakat menjadi kenyataan sendiri berhadapan dengan manusia, dan melalui internalisasi, manusia menjadi kenyataan yang dibentuk oleh masyarakat.¹⁶

D. Sistematika Pembahasan

Rencana pembahasan dalam buku ini akan dibagi menjadi tujuh bab. Bab pertama membahas desain penulisan buku ini. Dalam bab ini terurai pembahasan mengenai signifikansi, relevansi, pondasi analisa, dan fokus kajian yang akan diangkat. Fungsi pembahasan ini adalah navigasi yang mengarahkan dan mengantarkan kajian pada sebuah gagasan yang original.

Bab kedua berisi uraian hakikat dan dinamika internal pesantren. Bab ini dimaksudkan untuk mempertegas realitas bahwa betapapun pesantren sering disebut sebagai satu-satunya lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia, pesantren sangat plural, baik dilihat dari segi jenis, ukuran, orientasi, dan aspek lainnya. Sebab itu, setiap pesantren memiliki dinamika internal masing-masing yang juga terkait dengan dinamika pergerakan peradaban masyarakat dalam sejarah perkembangannya. Bab ketiga membahas masalah nasionalisme dalam konteks global dan *frame* Islam.

Bab selanjutnya difokuskan pada penggalian data mengenai peran serta pesantren dalam perjuangan membangun dan menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hal ini penting lantaran hingga saat ini peran pesantren dalam perjuangan melawan penjajah dan pembangunan bangsa sangat jarang diangkat; di samping hal itu juga dapat dijadikan bukti bahwa sikap, paradigma, dan semangat nasionalisme di kalangan masyarakat pesantren sungguh matang dan menggebu.

Dalam bab lima, penulis berpretensi mendeskripsikan mengenai alasan logis mengapa gagasan nasionalisme itu sangat kental dalam masyarakat pesantren. Untuk itu, penulis perlu menelusuri tradisi intelektual dan karakter gerakan yang menjadi rujukan utama di pesantren. Di sini akan disinggung mengenai apa dan bagaimana dasar geneologi, metode, dan epistemologi gagasan nasionalisme di lingkungan komunitas pesantren. Dalam hal ini penulis sulit menghidar untuk tidak membahas kecenderungan paradigma para ulama dan aktivis Ahlussunnah wal Jamaah dalam sejarah Islam hingga sampai pada tradisi keilmuan dan intelektual pesantren di Indonesia.

¹⁶ *Ibid*, 8.

Dalam bab enam, penulis akan mencoba mengeksplorasi relevansi nilai-nilai luhur yang dilestarikan dan dikembangkan di pesantren dengan nilai-nilai nasionalisme yang sangat diperlukan saat ini untuk mempertahankan eksistensi bangsa Indonesia ini di dunia global. Di bab enam penulis akan memberikan gambaran bagaimana geneologi gagasan nasionalisme itu ditransmisikan di pesantren. Bab ini mencakup proses dan model pendidikan nasionalisme *a la* pesantren.

Pembahasan mengenai apa saja yang perlu dilakukan komunitas pesantren dalam rangka mengontekstualisasikan dan melestarikan gagasan nasionalisme di Indonesia pada saat ini dan masa yang akan datang akan diuraikan pada bab terakhir, yaitu bab tujuh.

BAB II

DINAMIKA PESANTREN DI TENGAH PERADABAN MASYARAKAT

A. Etimologi dan Terminologi Pesantren

Tidak banyak referensi yang menjelaskan mengenai kapan pondok pesantren pertama berdiri dan bagaimana perkembangannya awalnya. Tidak hanya itu, istilah *pondok pesantren*, *kiai* dan *santri* pun masih sering menjadi bahan perdebatan. Hal ini dapat dipahami bahwa betapapun disepakati pesantren merupakan lembaga pendidikan tertua di Nusantara, namun kemunculan dan perkembangannya masih terjadi silang-sengkarut dengan perkembangan Islam di Nusantara. Kondisi ini juga mendatangkan banyak teori dari banyak sejarawan dan peneliti mengenai awal dan bagaimana masuknya Islam di Nusantara. Kenyataan ini juga berpengaruh pada bervariasinya bangunan teori tentang apa dan bagaimana pesantren. Sebab, pesantren adalah lembaga pendidikan khas Islam Nusantara di mana para dai Islam awal melakukan dakwah.

Namun demikian, konsep dan teori tentang apa dan bagaimana pesantren dapat dipahami dengan meneropong karya-karya peneliti yang intens memperhatikan lembaga pendidikan Islam Nusantara. Misalnya, Zamakhsyari Dhofier dan Manfred Zeimek berpendapat bahwa secara bahasa, kata "pesantren" berasal dari kata "santri" yang mendapatkan awalan "pe" dan akhiran "an".¹⁷ Kemudian menjadi "pesantrian" yang dalam serapan Bahasa Jawa selanjutnya diucapkan dengan kata "pesantren". Penambahan awalan dan akhiran ini mengimplikasikan dua makna, yaitu sebagai tempat di mana santri tinggal dan beraktivitas,¹⁸ serta proses membangun pengetahuan dan kepribadian santri. Sebagai tempat tinggal, kata "pesantren" mendapat penegasan di awalnya, yaitu kata "pondok" yang berasal dari kata Bahasa Arab, yakni "*funduqun*" yang memiliki arti hotel, asrama, dan penginapan.¹⁹

Sedangkan kata "santri" sendiri sering disebut berasal dari Bahasa Sansekerta, yaitu kata "sastri". Maknanya adalah "melek huruf". Mungkin karena itu, Nurcholis Madjid menyatakan bahwa kaum santri adalah kelas *literary* bagi orang Jawa yang berusaha mendalami agama melalui kitab-kitab bertuliskan dan berbahasa Arab. Ada juga yang

¹⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1985), 18.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir*, 1073.

mengatakan bahwa kata "santri" berasal dari Bahasa Jawa, yaitu "cantrik" yang berarti seseorang yang selalu mengikuti seorang guru ke mana guru itu pergi menetap.²⁰

Kata santri kadang juga dianggap sebagai gabungan dari kata "sant" (manusia baik) dengan suku kata *tra* (suka menolong), sehingga kata "pesantren" dapat berarti tempat pendidikan manusia-manusia yang baik. Sedangkan menurut Clifford Geertz, kata "santri" merupakan derivasi dari kata "shastri" (Bahasa India) yang artinya ilmuan hindu yang pandai menulis. Jadi, dapat disimpulkan bahwa pesantren adalah tempat bagi orang-orang yang pandai membaca dan menulis.

Substansi dari pembentukan pesantren paling awal di Indonesia bercorak kosmopolit, sebagaimana digambarkan Agus Syafi'I sebagai berikut:

Akulturasi budaya Islam dengan budaya sebelumnya nampak pada berkembangnya pesantren (pondok pesantren). Budaya Yunani mengenal *pondokheyon*, yakni asrama atau penginapan bagi orang-orang yang sedang menuntut ilmu pengetahuan. Kata *pondokheyon* ini kemudian pindah ke Arab menjadi *funduq* (sekarang artinya hotel). Pada masa kejayaan Islam, asrama bagi orang-orang yang menuntut ilmu, terutama ilmu hikmah (tasawwuf) disebut *zawiyah* (padepokan sufi), *ribath* (di Afrika) dan *khaniqah* (masa Al-Ghazali). Di Jawa, agama Hindu dan Budha mempunyai lembaga pendidikan yang disebut padepokan, dimana didalamnya ada unsur shastri-(guru) dan cantrik (murid). Nah ketika zaman kerajaan Islam, konsep lembaga pendidikan yang dikembangkan mengadopsi konsep pondokheyon, konsep zawiyah dan konsep padepokan Hindu Budha, menjadi bernama Pondok Pesantren. Pondok berasal dari konsep pondokheyon, pesantren berasal dari pecantrikan juga dengan unsur *kiyahi* (dari konsep *shastri*) dan santri (dari konsep *cantrik*). Jadi konsep pesantren sesungguhnya merupakan hasil dari dialog peradaban.²¹

B. Elemen-Elemen Dasar Pesantren

Meskipun pesantren-pesantren di Nusantara memiliki tingkat keragaman yang amat tinggi, berdasarkan hasil pengamatannya di banyak pesantren, Zamakhsyari Dhofier menyimpulkan bahwa pesantren secara keseluruhan memiliki elemen-elemen dasar yang antara pesantren yang satu dengan yang lain memiliki kesamaan. Dia menyebutkan ada lima elemen dasar pesantren. Pertama, kiai atau pengasuh pondok pesantren yang merupakan elemen yang sangat esensial bagi suatu pesantren. Nyaris semua pesantren yang berkembang di Jawa dan Madura menempatkan kiai sebagai sosok sentral, sehingga kiai begitu sangat berpengaruh, kharismatik, berwibawa, dan amat disegani oleh masyarakat di lingkungan pesantren. Hal ini tidak mengherankan karena kiai merupakan penggagas dan pendiri dari pondok pesantren yang bersangkutan itu sendiri. Oleh

²⁰ Lewa Karma, "Pengembangan Pendidikan Pesantren" dalam Amin Haedari, *Pesantren sebagai Pusat Peradaban di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2010).

²¹ Agus Syafi'I, *Budaya Kosmopolitan di Pesantren*, dalam <http://mubarak-institute.blogspot.com>. Diakses 10 Agustus 2010.

karenanya, sangat wajar jika pertumbuhan dan perkembangan pesantren sangat bergantung pada peran seorang kiai.²²

Dengan keunggulannya dalam bidang pengetahuan agama (Islam) dan keluhuran moralnya, tidak jarang kiai dilihat sebagai orang yang senantiasa dapat memahami keagungan Tuhan dan rahasia alam, hingga dengan demikian mereka dianggap memiliki kedudukan yang tak terjangkau, terutama oleh kebanyakan orang.²³ Kiai pun menjadi rujukan masyarakat sekitarnya dalam kerangka menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat. Tidak hanya dalam masalah agama Islam, melainkan juga masalah-masalah umum yang lainnya, seperti masalah sosial, budaya, ekonomi, ritual, dan personal.²⁴

Kedua, pondok atau asrama tempat penginapan santri. Pada umumnya, santri di pondok pesantren berasal dari tempat yang jauh. Sebab, rata-rata mereka adalah *râhilah ilmi* (pelancong ilmu). Mereka umumnya adalah pencinta dan pemburu ilmu hingga ke tempat-tempat yang jauh. Oleh karena itu, asrama atau tempat penginapan sangat dibutuhkan dalam sebuah pesantren. Asrama untuk para siwa tersebut berada dalam lingkungan kompleks pesantren di mana kiai tinggal.

Kemasyhuran seorang kiai dan kedalaman pengetahuannya tentang Islam sering menarik “wisatawan ilmu” dari jauh. Untuk dapat menggali ilmu dari kiai tersebut secara teratur dan dalam waktu yang lama, para santri tersebut harus meninggalkan kampung halamannya dan menetap di dekat kediaman kiai. Maka, diperlukanlah asrama atau tempat penginapan. Di samping itu, mayoritas pesantren berada di pedesaan di mana tidak tersedia perumahan (akomodasi) yang cukup untuk dapat menampung santri-santri. Selain itu, alasan yang paling substansial dalam alam pikiran dan tradisi orang-orang pesantren adalah bahwa hubungan kiai dan santri sama dengan hubungan orangtua dan anak. Sikap ini kemudian menimbulkan perasaan tanggung jawab kiai untuk dapat menyediakan tempat tinggal bagi para santri. Sebaliknya, dalam jiwa para santri tumbuh perasaan pengabdian kepada kainya.²⁵ Hikmah dari sistem pondok ini juga menopang perkembangan dan paradigma dan karakter jiwa santri. Sistem ini menyediakan “media pembelajaran”

²² Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas* (Jakarta: IRD PRESS, 2005), 28.

²³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Yogyakarta: LP3ES, 1982), 56.

²⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Ibid*, 60.

²⁵ Amin Haedari, dkk, *Ibid*, 32.

mengenai cara-cara dan strategi santri dalam beradaptasi dan bertahan di lingkungan sosial yang baru.²⁶

Elemen yang ketiga adalah masjid atau *mushallâ*. Elemen ini tidak dapat dipisahkan dengan pesantren. Sebagai lembaga pendidikan yang berlandaskan Islam, lembaga pendidikan pesantren meniscayakan integrasi antara ilmu dan amal sebagai ibadah kepada Allah. Jadi, masjid selain tempat ibadah ritual juga dijadikan tempat belajar. Dan masjid dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam salat lima waktu, khutbah, salat jumat, dan mengajarkan kitab-kitab klasik. Ruangan masjid yang luas dan longgar sangat memungkinkan untuk melaksanakan metode dan sistem pengajaran di pesantren, seperti *halaqah*, *bandongan*,²⁷ dan *sorogan*.²⁸

Dengan kata lain, kedudukan masjid sebagai pusat pendidikan dalam tradisi pesantren merupakan manifestasi universalisme dari sistem pendidikan tradisional Islam. Dapat dikatakan juga bahwa proses belajar di masjid merupakan kesinambungan sistem pendidikan Islam yang berpusat pada masjid sejak Masjid Qubba didirikan di dekat Madinah pada masa Nabi Muhammad SAW. Demikian juga masjid-masjid lain yang didirikan oleh Rasulullah SAW dan kaum muslimin umumnya telah menjadi pusat pendidikan Islam. Tak hanya itu, kaum muslimin selalu menggunakan masjid sebagai tempat pertemuan, pusat pendidikan, aktifitas administratif dan kultural.

Keempat adalah santri. Dalam realitasnya, terdapat dua kategori santri, yaitu santri mukim dan santri kalong. Santri mukim adalah murid-murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kompleks pesantren. Santri mukim yang menetap paling lama tinggal di pesantren tersebut biasanya diberi wewenang atau tugas oleh kiai untuk memegang tanggung jawab mengurus kepentingan pesantren sehari-hari. Selain itu, mereka juga diberi tugas mengajar atau menularkan ilmunya kepada santri-santri muda mengenai cara baca Al-Qur`ân yang baik dan benar, belajar kitab-kitab dasar dan menengah. Sedangkan santri kalong adalah murid-murid yang berasal dari desa-desa di sekitar pesantren. Mereka biasanya tidak menetap dalam pesantren. Mereka tinggal di rumahnya sendiri. Dalam tingkat-tingkat tertentu, komposisi santri kalong dan mukim ini

²⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, ibid*, 44.

²⁷ *Bandongan* sering juga disebut *wetonan*, yaitu pengajian yang inisiatifnya berasal dari kiai sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu, maupun lebih-lebih kitabnya.

²⁸ Sedangkan *sorogan* adalah pengajian yang merupakan permintaan dari seorang atau beberapa orang santri kepada kiai untuk diajarkan kitab-kitab tertentu.

sering dijadikan ukuran tentang besar kecilnya suatu pesantren. Pesantren kecil akan memiliki lebih banyak santri kalong dari pada santri mukim.²⁹

Dalam dunia pesantren, selain dua kategori santri di atas, terdapat juga istilah “santri kelana”. Santri kelana adalah santri yang berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya, hanya untuk memperdalam ilmu agama. Santri kelana ini akan selalu berambisi untuk memiliki ilmu dan keahlian tertentu dari kiai yang dijadikan tempat belajar atau dijadikan gurunya. Dalam sejarah islamisasi Nusantara, Walisongo pada umumnya adalah santri kelana.

Bahkan, hampir semua kiai atau ulama di Jawa yang memimpin sebuah pesantren besar merupakan santri kelana, yang memperdalam pengetahuan dan memperluas penguasaan ilmu²⁰agamanya dengan cara mengembara dari pesantren ke pesantren. Sejarah mencatat bahwa proses modernisasi pesantren telah mengikis tradisi *rihlah ilmiah* ini di kalangan santri kelana.³⁰

Kelima, pengajaran kitab kuning. Kitab kuning merupakan salah satu variable wajib yang menjadi ciri khas pesantren. Artinya, lembaga pendidikan Islam tradisional tidak bisa disebut pesantren jika di dalamnya tidak mengajarkan kitab kuning. Dalam konteks sejarah lembaga pendidikan Islam tradisional Nusantara, pesantren adalah lembaga pendidikan yang paling getol mengajarkan materi ilmu yang ada dalam kitab kuning, khususnya karangan-karangan para ulama Mazhab Syafi’iyah. Adapun bidang-bidang ilmu yang dipelajari di pesantren antara lain adalah tauhid, akhlak, tasawwuf, ushul fiqh, fiqh, tafsir, hadits, sejarah, humaniora, dan lain sebagainya. Untuk bisa menggali makna-makna dan mendalami materi-materi itu, maka seorang santri dituntut untuk bisa menguasai “ilmu alat” memahami kitab-kitab tersebut, yakni dengan cara mengembangkan keahlian dalam berbahasa Arab (Nahwu, Sharaf, dan Balaghah).

C. Dinamika Pesantren

Kendati banyak peneliti berbeda pendapat mengenai permulaan keberadaan pesantren, namun hampir semua sepakat bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan keagamaan Islam tradisional yang paling tua di Nusantara. Hal itu terkait dengan awal

²⁹ Zamakhsyari Dhofier, *ibid*, 52.

³⁰ Amin Haedari, dkk, *ibid*, 37.

mula masuknya Islam ke Nusantara, khususnya di Pulau Jawa yang dimotori oleh Walisongo sekitar abad ke XV-XVI Masehi.³¹

Sedangkan Said Aqil Husein Al-Munawar (2005: 205) menyatakan bahwa model lembaga pendidika *a la* pesantren telah hidup dan berada dalam budaya bangsa Indonesia sejak zaman pra-sejarah yang kemudian dilanjutkan pada masa Hindu-Budha dan diteruskan hingga masa kejayaan Islam.³²

Berbeda dengan Said Aqil Husein yang memperhatikan bentuk dan sistem pesantren, Steenbrink dan Nurcholish Madjid berpendapat bahwa pesantren berasal dari India. Sistem pesantren sudah digunakan secara umum sebagai wadah pengajaran agama Hindu Jawa. Setelah Islam tersebar di Jawa, sistem itu kemudian diambil alih dan dikembangkan oleh Islam. Artinya, pesantren di Jawa dan Nusantara pada umumnya tumbuh dan berkembang seiring dengan tumbuh dan berkembangnya agama Hindu.³³ Dalam tradisi Islam di Mekkah tidak dikenal sistem penyerahan tanah oleh negara untuk kepentingan agama. Sistem ini hanya dikenal di India, sehingga Wahjoetomo³⁴ misalnya menyimpulkan bahwa sistem pendidikan pesantren berasal dari tradisi Hindu-India yang ditransmisikan ke Nusantara.

Namun demikian, pandangan ini disanggah oleh Mahmud Yunus yang menyatakan bahwa asal-usul pesantren dapat ditemukan dalam tradisi pendidikan di Baghdad pada saat menjadi pusat peradaban Islam. Di sana pada saat itu, tradisi menyerahkan tanah untuk kepentingan agama sesungguhnya telah tergambarkan secara jelas dalam bentuk wakaf.³⁵

Dalam banyak literatur lain tentang pesantren, Maulana Malik Ibrahim dianggap sebagai perintis berdirinya pesantren. Menurut catatan Saifudin Zuhri, Maulana Malik Ibrahim menjadikan pesantren sebagai pusat dakwah dan pembelajarannya. Model dakwah dan pembelajaran *a la* Maulana Malik Ibrahim ini juga diadopsi oleh para Walisongo yang lain, sehingga selain menjadi lembaga pendidikan tertua, pondok pesantren juga menjadi

³¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 44.

³² Said Aqil Husein Al-Munawar, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 205.

³³ Miftah Arifin, *Wacana Pengembangan Pesantren di Era Globalisasi*, dalam *Jurnal Edu-Islamika*, Vol. 3 No. 1 Maret 2012, 17-42.

³⁴ Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 3.

³⁵ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), 31.

lembaga pendidikan Islam yang banyak bermunculan di pelosok-pelosok Nusantara.³⁶ Terdapat sumber lain yang menyatakan bahwa model lembaga pendidikan pesantren pertama kali diadopsi oleh Syaikh Siti Jennar.³⁷

Abdurrahman Mas'ud menyatakan bahwa islamisasi Jawa yang dilakukan oleh Walisongo itu kemudian dilanjutkan dengan pendekatan yang berkesinambungan. Yaitu, dengan cara melakukan proses institusionalisasi pesantren yang dipelopori oleh Walisongo.³⁸ Dalam catatan Hanun Asrohah disebutkan, sebelum Islam masuk ke Nusantara yang masih dikuasai rezim tradisi Hindu dan Budha, lembaga yang serupa pesantren sebenarnya telah ada. Pada masa islamisasi di Nusantara, para ulama dan/atau wali hanya tinggal mengislamkan lembaga tersebut.³⁹

Dari situ dapat dikatakan bahwa pesantren adalah lembaga pendidikan dan sosial keagamaan yang merupakan hasil penyerapan tradisi pendidikan Islam di Timur Tengah yang berpadu dengan tradisi Hindu di India dan tradisi masyarakat lokal di Nusantara, khususnya Jawa. Miftah Arifin menyatakan bahwa tidak heran kalau kemudian ditemukan kemiripan-kemiripan antara ajaran dan tradisi Islam dengan kultur tertentu di belahan dunia.⁴⁰ Misalnya, kemiripan wakaf (di dalam Islam) dengan penyerahan tanah untuk kepentingan agama (di dalam Hindu), dan kemiripan antara *suffah* di Timur Tengah dengan pondok atau padepokan yang kemudian menjadi pesantren yang dikenal saat ini di Nusantara.⁴¹

Jadi, pesantren tidak bisa dikatakan berasal dari tradisi India atau Hindu *an sich*, mengingat lembaga serupa juga ditemukan di Timur Tengah di mana agama Islam diturunkan dan kemudian tersebar ke penjuru dunia. Demikian pula sebaliknya, tidak arif mengklaim bahwa gen pesantren yang ada saat ini adalah murni berasal dari dunia Muslim Timur Tengah, sebab pada kenyataannya Islam di Nusantara berkembang melalui proses akulturasi dan asimilasi dengan beragam tradisi, budaya, dan agama lain.⁴² Bahkan Abdurrahman Wahid menyatakan, pondok pesantren adalah lembaga komplementer,

³⁶ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif, 1979), 263. Lihat juga Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 70.

³⁷ Agus Sunyoto, *Suluk Siti Jennar* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

³⁸ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 65.

³⁹ Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", dalam *Akademika*, vol 18, 2006, 37.

⁴⁰ Miftah Arifin, *ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

pondok berarti tempat penginapan sufi, sedangkan pesantren merupakan tempat tinggal santri, yaitu orang yang memahami kitab suci.⁴³

Dari proses institusionalisasi pesantren ini Walisongo merintis jalan dakwah dengan lembaga pendidikan Islam tradisional dengan menjadikan kesalehan sebagai jalan hidup santri, dan pemahaman yang jernih terhadap budaya asli sebagai basis sikap dan tindakan santri. Dari proses inilah pesantren menjadi unik, sehingga para peneliti sepakat bahwa pesantren adalah lembaga yang khas Nusantara, sehingga disebut *indigenous* Nusantara.⁴⁴

Sebagai lembaga pendidikan, sejak dekade 1970-an mayoritas pesantren di nusantara telah mengalami perubahan besar-besaran. Pesantren kemudian mengadopsi pendidikan modern dengan sistem klasikal. Namun demikian, modernisasi pesantren tidak serta-merta memberangus sistem pengajaran yang lama, seperti sorogan dan wetonan, di mana kitab-kitab klasik diajarkan.⁴⁵

Kondisi ini menunjukkan bahwa lembaga pendidikan pesantren memiliki paradigma modern, yaitu pembaruan tanpa merusak tradisi. Perubahan-perubahan seperti itu membuat *output* keilmuan pesantren berpijak pada dua kaki, yaitu *kaki tradisi* dan *pembaharuan*. Pijakan pertama merupakan moralitas khas pesantren, sedangkan pijakan kedua merupakan upaya pesantren dalam menjawab perkembangan tradisi keilmuan pesantren dan realitas sosial, budaya, dan ekonomi, pada saat ini dan masa mendatang.⁴⁶

⁴³ Abdurrahman Wahid, "Komplementer Ataukah Alternatif?" dalam A. Muhaimin Iskandar, *Gus Dur, Islam, dan Kebangkitan Bangsa* (Yogyakarta: Klik R, 2007), ix.

⁴⁴ Fathor Rahman Jm, "Menggagas Pesantren Kosmopolitan; Membangun Peradaban Indonesia melalui Tradisi Pendidikan Pesantren", dalam Kamaruzzaman dkk, *Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2010), 57-100.

⁴⁵ *Ibid*, 10.

⁴⁶ Mansur, *Moralitas Pesantren* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004), 12.

BAB III

LATAR KEBANGKITAN NASIONALISME DI NUSANTARA

A. Nasionalisme: Sebuah Orientasi Dasar

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, nasionalisme diartikan sebagai faham (ajaran) untuk mencintai bangsa dan negara sendiri dan kesadaran keanggotaan dalam suatu bangsa yang secara potensial atau aktual bersama-sama mencapai, mempertahankan, dan mengabadikan identitas, integritas, kemakmuran, dan kekuatan bangsa yang bersangkutan.

Kata "nasionalisme" berasal dari kata "nation" yang dalam Bahasa Inggris berarti bangsa. Dalam Bahasa Latin, kata "nation" berarti suku atau bangsa. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "bangsa" diartikan sebagai kelompok masyarakat yang bersamaan asal keturunan, adat, bahasa, dan sejarahnya, serta berpemerintahan sendiri. Kata "bangsa" dapat dimaknai sebagai sekelompok orang yang mendiami wilayah tertentu dan memiliki hasrat dan kemauan bersama untuk bersatu karena adanya persamaan nasib, cita-cita, kepentingan, dan tujuan yang sama.

Menurut Ernest Gellner, nasionalisme adalah suatu prinsip politik yang meniscayakan keseimbangan unit-unit nasional dan politik. Gellner menekankan nasionalisme pada aspek politik. Sehingga, menurutnya, jika nasionalisme adalah suatu bentuk munculnya sentimen dan gerakan. Secara psikologis, sentimen merupakan sebetulnya antipati atau ungkapan marah, benci, dan lain sebagainya. Sedangkan gerakan memiliki arti generik, yaitu perpindahan dari titik ordinat tertentu ke titik ordinat yang lain yang mana titik ordinat yang lain adalah tujuan yang dicita-citakan. Titik-titik ordinat itu biasanya berupa kondisi-kondisi yang telah direncanakan sebelumnya.

Berbeda dengan Gellner, Anderson justru tertarik untuk memahami kekuatan dan kontinuitas dari sentimen dan identitas nasional. Meskipun berbeda perspektif, akan tetapi keduanya menekankan bahwa bangsa (*nation*) adalah suatu konstruksi ideologi yang nampak sebagai pembentuk garis antara (definisi-diri) kelompok budaya dan *state* (negara), dan mereka membentuk komunitas abstrak berdasarkan perbedaan dari negara yang terbentuk mendahului mereka.

Sedangkan menurut Hans Kohn, nasionalisme adalah suatu "*state of mind and an act of consciousness*". Jadi, sejarah pergerakan nasional harus dianggap sebagai suatu "*history of idea*". Dari pernyataan ini secara sosiologis, ide, pikiran, motif, dan kesadaran

harus selalu dihubungkan dengan lingkungan yang konkret dari situasi sosio-historis. Pengertian lain dari nasionalisme dapat disebut sebagai “*social soul*”, “mental masyarakat”, “sejumlah perasaan dan ide-ide yang kabur”, dan sebagai “*a sense of belonging*”. Nasionalisme juga sering disebut sebagai antitesa dari kolonialisme.

Dapat disimpulkan bahwa semangat dasar nasionalisme lebih bersifat sosio-psikologis. Nasionalisme sebagai suatu bentuk respons yang bersifat sosio-psikologis tidak lahir dengan sendirinya, akan tetapi lahir dari suatu respons secara psikologis, politis, dan ideologis terhadap peristiwa yang mendahuluinya, yaitu imperialisme (kolonialisme). Jika demikian halnya, maka awal terbentuknya nasionalisme lebih bersifat subjektif, karena lebih merupakan reaksi “*group consciousness*”, “*we-sentiment*”, “*corporate will*”, dan berbagai fakta mental lainnya atas entitas yang mengkooptasinya.

Karena lebih bersifat psikis dan mentalistik, maka nasionalisme kemudian menjadi sebuah konsep yang abstrak bahkan kabur. Sehingga, akan sangat sulit dicari struktur dan karakteristiknya. Untuk menghindari kesulitan tersebut, maka dapat dibangun sebuah konsep analitis yang bisa membantu para pemerhati dan peneliti untuk dapat mengkonstruksinya dalam studi-studi yang dilakukannya.

Jadi, secara analitis, nasionalisme dapat diteropong melalui tiga aspek. Pertama, aspek *cognitive*, yaitu menunjukkan adanya pengetahuan atau pengertian akan suatu situasi atau fenomena. Kedua, aspek *goal/value orientation*, yaitu menunjukkan keadaan yang dianggap berharga oleh pelakunya; dalam hal ini yang dianggap sebagai tujuan atau hal yang berharga adalah memperoleh hidup yang bebas dari kolonialisme: merdeka. Ketiga, aspek *affective* dari tindakan kelompok menunjukkan situasi dengan pengaruhnya yang menyenangkan atau menyusahkan bagi pelakunya. Misalnya, berbagai macam diskriminasi pada masyarakat kolonial melahirkan aspek afektif tersebut.

B. Efek Domino Gerakan Nasionalisme Global

Nasionalisme merupakan suatu konsep yang bersifat universal dan global, melewati relung psikologis dan pikiran masyarakat di seluruh benua di dunia ini. Ia “mengembara” dari Negara Eropa dan Amerika hingga ke negara-negara asia, termasuk Indonesia. Konsep nasionalisme lahir dari adanya suatu peristiwa yang mendahuluinya yang bermula di negara-negara tersebut.

Erik Hobsbawm dalam bukunya yang berjudul “Nations and Nationalisme since 1788” yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Nasionalisme

Menjelang Abad XXI (1990)” mencatat bahwa nasionalisme sudah ada di belahan benua Amerika dan Eropa sejak tahun 1780 bahkan sejak tahun-tahun sebelumnya.

Menurut Kohn, nasionalisme modern terjadi pada abad ke-17 di Inggris. Nasionalisme di Inggris oleh Kohn diidentifikasi sebagai munculnya kesadaran bangsa Inggris bahwa mereka memiliki tanggung jawab untuk memimpin negara Eropa. Karakter nasionalisme mereka adalah apresiasi yang tinggi terhadap kebebasan dan tanggung jawab individu. Ini tercermin dalam corak gagasan filsafat John Locke yang menekankan bahwa individu berserta kemerdekaannya, kemuliaan, dan kebahagiaannya tetap merupakan unsur-unsur asasi dari semua aspek kehidupan nasional, dan bahwa pemerintah suatu bangsa adalah suatu kepercayaan moral yang tergantung kepada izin bebas dari yang diperintah. Semangat nasionalisme di Inggris saat itu memasuki semua lembaga dan menciptakan ikatan hidup antar golongan yang memerintah rakyat.⁴⁷

Nasionalisme liberal Inggris ini kemudian berpengaruh luas, yakni ke Perancis. Indikasinya, pada abad 18 Perancis berjuang melawan kekuasaan pemerintah yang lebih besar, melawan intoleransi dan pengawasan dari pihak gereja dan negaranya. Kondisi ini kemudian dikenal dengan zaman Renaissance (Abad Pencerahan). Gagasan tentang rasa nasionalisme di Perancis terlihat dalam gagasan J.J. Rousseau yang mengatakan bahwa masyarakat politik yang sejati hanya bisa didasarkan atas sifat-sifat luhur warganya dan cintanya kepada tanah air.

Kemudian, munculnya kemerdekaan dalam dimensi agama, politik, dan sosial di Perancis, merupakan faktor kuat yang menyebabkan lahirnya nasionalisme Amerika pada tahun 1775. Adapun puncak nasionalisme di dunia menurut E.J. Habsbawm yaitu sekitar tahun 1918-1950, sedangkan berakhirnya gelombang nasionalisme menurut Anderson (1999:192) kebanyakan menerpa wilayah-wilayah jajahan di Benua Asia dan Afrika. Di Indonesia yaitu pada zaman pergerakan nasionalisme menentang kolonialisme Belanda dan kemudian Jepang.

Perkembangan nasionalisme dan pengalaman-pengalaman kemerdekaan negara-negara jajahan di ranah internasional menjadi faktor pendorong eksternal dalam pembentukan kesadaran nasionalisme di Nusantara. Pengalaman kemerdekaan dan kebebasan yang paling mengesankan bagi *funding leaders* bangsa Indonesia pada saat itu adalah sebagai berikut. Pertama, kemenangan Jepang atas Rusia (1905). Pada rentang

⁴⁷ Hans Kohn, *Nasionalisme, Arti dan Sejarahnya* (Jakarta: PT. Pembangunan,1984), 23-24.

tahun 1904-1905 Jepang melawan Rusia dan tentara Jepang berhasil mengalahkan Rusia. Hal ini dikarenakan, modernisasi yang dilakukan Jepang yang telah membawa kemajuan pesat dalam berbagai bidang, khususnya militer. Keberhasilan Jepang melawan Rusia inilah yang mendorong lahirnya semangat bangsa-bangsa Asia Afrika mulai bangkit melawan bangsa asing di negerinya.

Kedua, gerakan Kebangsaan India. Untuk menghadapi Inggris, India membentuk organisasi kebangsaan dengan nama "*All India National Congress*". Tokohnya adalah Mahatma Gandhi, Pandit Jawaharlal Nehru, B.G. Tilak, dan lain sebagainya. Mahatma Gandhi memiliki dasar perjuangan: Ahimsa (dilarang membunuh) yaitu gerakan anti peperangan; Hartal, merupakan gerakan dalam bentuk aksi tanpa berbuat apapun walaupun mereka masuk kantor atau pabrik; Satyagraha, merupakan gerakan rakyat India untuk tidak bekerjasama dengan pemerintah kolonial Inggris; dan Swadesi, yakni gerakan rakyat India untuk memakai barang-barang buatan negeri sendiri, atau gerakan cinta produk dalam negeri.

Ketiga, gerakan Kebangsaan Filipina. Gerakan ini dikomandani oleh Jose Rizal dengan tujuan untuk mengusir penjajah bangsa Spanyol di Wilayah Filipina. Jose ditangkap tanggal 30 September 1896 dan dijatuhi hukuman mati. Akhirnya dilanjutkan Emilio Aquinaldo yang berhasil memproklamasikan kemerdekaan Filipina tanggal 12 Juni 1898 tetapi Amerika Serikat berhasil menguasai Filipina dan kemerdekaan baru diberikan Amerika Serikat pada 4 Juli 1946.

Keempat, gerakan Nasionalis Rakyat Cina yang dipimpin oleh Sun Yat Sen, yang mengadakan pembaharuan dalam segala sektor kehidupan bangsa Cina. Dia menentang kekuasaan Dinasti Mandsyu. Kelima, pergerakan Turki Muda (1908) yang dipimpin oleh Mustafa Kemal Pasha menuntut pembaharuan dan modernisasi di segala sektor kehidupan masyarakatnya. Ia ingin agar dapat mengembangkan negerinya menjadi negara modern. Gerakan Turki Muda ini banyak mempengaruhi munculnya pergerakan nasional di Indonesia. Dan yang enam adalah pergerakan Nasionalisme Mesir pada tahun 1881-1882. Gerakan ini dipimpin oleh Arabi Pasha. Tujuannya adalah menentang kekuasaan bangsa Eropa terutama Inggris atas negeri Mesir.

Gerakan-gerakan kebangsaan dari berbagai negara tersebut mendorong negara-negara lain termasuk Indonesia untuk melakukan hal yang sama, yaitu melawan penjajahan dan kolonialisme di negaranya. Inilah efek domino yang disebabkan oleh gerakan-gerakan nasionalisme di negara-negara yang disebutkan di atas.

C. Aneka Karakteristik Gerakan Nasionalisme

Dalam konteks global, sebagaimana disebutkan di atas, nasionalisme-nasionalisme yang lahir di pelbagai belahan dunia memiliki karakteristik yang berbeda-beda, tergantung pada latar belakang dan kondisi obyektif komunitas yang melandasinya. Sejauh ini, seperti yang diungkap para ensiklopedis umum Wikipedia, model-model dan karakter nasionalisme yang berkembang di dunia dapat dicatat sebagai berikut. Pertama, nasionalisme kewarganegaraan atau nasionalisme sipil. Nasionalisme jenis ini merupakan gerakan aktif dari rakyat untuk memberikan legitimasi politik pada negara. Sehingga, yang menonjol di situ adalah “kehendak rakyat” dan “perwakilan politik”. Nasionalisme semacam ini merupakan produk kontrak sosial atau konsensus antar warga negara yang berasal dari berbagai macam budaya, ras, etnis, budaya, dan agama untuk bersama-sama membentuk sebuah negara yang akan menjadi “bahtera” politik bersama.

Kedua, nasionalisme romantik atau nasionalisme organik. Nasionalisme ini merupakan lanjutan dari nasionalisme etnis, namun persatuannya dinisbahkan pada manifestasi budaya etnis yang menempati idealisme romantik. Contohnya adalah rekaan kisah dan konsep “Grimm Bersaudara” yang diungkapkan oleh Herder. Romantisme ini berhasil menumbuhkan semangat nasionalisme masyarakat-masyarakat etnik di Jerman. Sedangkan nasionalisme etnis sendiri merupakan sejenis nasionalisme yang pembenaran politisnya berasal dari budaya atau etnis di suatu masyarakat.

Selanjutnya adalah nasionalisme budaya. Yakni, nasionalisme di mana negara memperoleh pembenaran politik dari budaya bersama. Contohnya ialah rakyat Tionghoa yang menganggap negara adalah berdasarkan kepada budaya. Unsur ras telah dikesampingkan di mana golongan Manchu serta ras-ras minoritas lain dianggap sebagai rakyat negara Tiongkok. Sementara itu, mereka menolak Republik Rakyat Cina (RRC) karena pemerintahan RRC berpaham komunisme.

Kelima, adalah nasionalisme kenegaraan, yaitu perpaduan antara nasionalisme kewarganegaraan dan etnis, sehingga perasaan nasionalisme di sini sangat kuat. Contohnya adalah Nazisme. Yang terakhir adalah nasionalisme agama. Yaitu sejenis nasionalisme di mana negara memperoleh legitimasi politik dari kesamaan agama warga sebuah negara. Walaupun begitu, lazimnya nasionalisme etnis adalah dicampuradukkan dengan nasionalisme keagamaan. Misalnya, di Irlandia semangat nasionalisme bersumber dari

persamaan agama warga negaranya, yaitu Katolik. Di India, nasionalisme dianut oleh salah satu partai politik yang landasan ideologisnya bersumber dari agama Hindu.

Namun demikian, pada umumnya agama hanya merupakan salah satu variable dari banyak hal yang menjadi motivasi suatu gerakan nasionalisme, sehingga agama menjadi lebur di tengah-tengah variable yang lain. Hal ini dapat dipahami karena nasionalisme lahir berdasarkan latar belakang masing-masing komunitas yang biasanya bersifat pragmatis dan politis. Sehingga tidak heran misalnya pada abad ke-18, nasionalisme Irlandia dipimpin oleh mereka yang menganut agama Protestan. Padahal banyak yang menyatakan bahwa nasionalisme rakyat Irlandia dibangun di atas landasan kesamaan agama masyarakatnya, yaitu agama Katolik.

D. Model Nasionalisme di Dunia Islam

Dalam Islam, konsep tentang nasionalisme baru dikenal sejak terjadi proses modernisasi di Barat. Pada awalnya, konsep tanah air yang dianut oleh kaum muslimin adalah *teritorial-religius*. Konsep ini terpengaruh pada kecenderungan karakteristik pemerintahan dua negara yang pernah menggapit “negara” Islam masa awal, yaitu Persia dan Romawi.

Pada saat itu, teritorial negara adalah teritorial agama. Agama menjadi entitas pemisah tidak hanya dalam hal kepercayaan, melainkan juga dalam hal wilayah dan kesatuan teritorial. Sebab itu, dalam Islam dalam hal teritorial hanya dikenal dua konsep, yaitu wilayah damai (*Dâr al-Islam*) dan wilayah perang (*Dâr al-Harb*) yang dikuasai oleh non-muslim.

Dalam perjalanan sejarah umat Islam yang menginvasi ke pelbagai belahan dunia dan persinggungannya dengan bermacam-macam corak peradaban terjadilah ketegangan konseptual dengan tuntutan historis dan pragmatis yang harus dihadapi oleh umat Islam.⁴⁸ Namun demikian, ketegangan tidak terlalu kentara lantaran dalam Islam dikenal dua terminologi yang bisa mencakup konsep negara bangsa, yaitu terminologi *ummah* dan *millah*, kendati dua terminologi ini terkait dengan komunitas keberagamaan bukan kepada masyarakat politik. Sedangkan konsep negara bangsa pada umumnya mengabaikan variable keagamaan. Yang banyak, mereka dipersatukan oleh kesamaan etnis, budaya, wilayah, dan kesamaan nasib.

⁴⁸ Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 11.

Sementara itu, dalam Islam pada umumnya konsep persatuan dan organisasi komunitas lebih didasarkan pada “persaudaraan seiman” atau *ukhuwah Islamiyah*. Kuatnya pengaruh konsep ini dalam tataran kepemimpinan dalam Islam telah mengartikulasi dalam sejarah Islam dengan bentuk apa yang disebut sebagai sistem Khilafah. Sistem ini hanya mengakomodasi komunitas berdasarkan kesamaan agama (Islam) dan mengabaikan pluralitas latar belakang etnis, budaya, kelas, dan wilayah. Sedangkan *nation state* terikat dengan teritorial wilayah, sehingga bertentangan dengan sistem Khilafah.

Menurut Ali Maschan Moesa, nasionalisme muncul di dunia Islam setelah masyarakat muslim bersinggungan dengan peradaban masyarakat dan negara Eropa. Pada kenyataannya, tidak semua ide dan model nasionalisme yang ada di Eropa dapat diterima oleh umat Islam, namun hal ini tidak secara terang-terangan diungkap oleh negara atau pemikir muslim.⁴⁹

Moesa mencatat, Turki adalah salah satu negara yang secara terang-terangan menerima konsep nasionalisme sebagaimana yang diberlakukan di Barat. Dinasti Utsmani Turki adalah pemerintahan Islam yang menguasai hampir seluruh kawasan Timur Tengah. Secara politik cukup kuat, namun Turki mengakui keunggulan sistem politik, administrasi negara, dan militer Eropa. Karena kagum terhadap Eropa, pada tahun 1730 Turki merestrukturisasi sistem pemerintahan dan militer Turki sesuai dengan konsep yang dikembangkan di Eropa. Puncaknya terjadi pada pemerintahan Sultan Salim III pada tahun 1792.⁵⁰

Arsitek dari pembaruan Turki pada masa itu adalah Nanik Kemal dan Ziya Gokalp. Dua intelektual ini secara rajin mengembangkan dasar-dasar intelektual dan nasionalisme Turki secara rinci. Kemal dikenal sebagai arsitek gerakan kebebasan (*freedom*) dan cinta tanah air, sedangkan Gokalp secara tegas merancang bangunan negara Turki modern yang sekuler, di mana agama diposisikan di ruang privat.⁵¹ Arsitektur negara Turki yang dibangun oleh dua intelektual ini hingga saat ini masih berdiri kukuh dan nyaris semua intelektual sepanjang sejarah Turki modern mengamini gagasan-gagasan mereka.

Ide nasionalisme ini secara fungsional telah menyelamatkan Turki. Ketika Turki Utsmani berada di ambang kehancuran, terutama kekalahannya pada Perang Dunia I, sebuah gerakan nasionalisme Attaturk melihat bahwa satu-satunya ideologi yang bisa

⁴⁹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai ...*, 50.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 51.

menggerakkan massa dan meyakinkan para intelektual Turki pada saat itu hanyalah nasionalisme. Bagi Attaturk, ideologi Khilafah (Pan-Islamisme) tidak lagi relevan dan tidak memiliki daya panggil bagi rakyat Turki untuk mengobarkan semangat jihad melawan Sekutu.⁵²

Nasionalisme Turki ini kemudian memberikan efek domino pada masyarakat Arab pada umumnya. Nasionalisme di Timur Tengah yang paling konkret dapat dilihat dari dinamika politik yang terjadi di Mesir. Mustafa Kemal dan Gama Abdul Naseer adalah dua pejuang Mesir yang lantang menyuarakan nasionalisme Mesir. Keduanya berusaha bersikap kritis dalam menghadapi kondisi sosial-politik Mesir pada waktu itu, di mana rakyat Mesir ditindas oleh para penjajah yang berasal dari pemerintah Turki, Mamalik, Prancis, dan Inggris. Kondisi ini meneguhkan rakyat Mesir untuk mengobarkan revolusi Mesir dan menentang bangsa asing.⁵³

Berawal dari gerakan nasionalisme ini, hingga saat ini nasionalisme di dunia Islam masih menjadi perdebatan. Bagi para pemikir yang tidak mau sistem Khilafah terhapus, mereka mencari-cari celah bagaimana caranya untuk merestorasinya, atau paling tidak membuat Khilafah tidak hanya menjadi kenangan saja. Sehingga, dikembangkanlah nasionalisme Arab yang didasarkan pada solidaritas Bangsa Arab (*Al-Qaumiyah al-'Arabiyah*). Namun, tetap saja yang muncul justru solidaritas-solidaritas lokal yang terfokus pada kawasan-kawasan tertentu yang tidak mencakup keseluruhan bangsa Arab, seperti nasionalisme Tunisia, nasionalisme Mesir, nasionalisme Aljazair, nasionalisme Libanon, dan lain sebagainya. Gerakan nasionalisme kaum muslim di Nusantara mengambil inspirasi dari nasionalisme yang muncul di Turki dan negara-negara Timur Tengah itu.

⁵² *Ibid*, 53.

⁵³ *Ibid*.

BAB IV

PESANTREN DAN NASIONALISME DI INDONESIA

A. Pesantren dan Gerakan Awal Nasionalisme di Nusantara

Pesantren dan nasionalisme adalah sesuatu yang berbeda. Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang berbasis agama (Islam), sedangkan nasionalisme merupakan produk pemikiran yang lebih bersifat sekularistik. Artinya, nasionalisme tidak berasal dari pesantren. Pergumulan komunitas pesantren dengan nasionalisme sebenarnya lebih bersifat adaptasi, akomodasi, dan wujud dari kepeduliannya terhadap kondisi bangsa, sekaligus sebagai ijtihad kontemporer atas aplikasi dari prinsip-prinsip dasar universal Islam, seperti keadilan (*'âdalah*), kesetaraan (*musâwah*), kemerdekaan (*hurriyah*), dan persaudaraan (*ukhuwah*) dalam kerangka membangun masyarakat madani.

Dengan kata lain, kalau komunitas pesantren yang merupakan bagian dari umat Islam menerima nasionalisme, itu lebih merupakan hasil dari *breakdown* dari prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai universal Islam tersebut, serta tidak lepas dari model penafsiran dan paradigma komunitas pesantren yang moderat dan kompromistik yang bermuara pada faham keagamaan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja). Oleh karena itu, dalam konteks Indonesia, nasionalisme bagi pesantren dapat dikatakan sebagai salah satu pilihan pragmatis sekaligus strategis ketika komunitas pesantren bersinggungan dengan masalah pendirian dan mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Pesantren adalah lembaga pendidikan keagamaan Islam tradisional yang paling tua di Indonesia. Ia sudah dikenal sejak abad ke-15 Masehi. Di Nusantara, Maulana Malik Ibrahim dianggap sebagai perintis berdirinya pesantren. Beliau menjadikan pesantren sebagai pusat pelaksanaan dakwahnya. Model dakwah dan pembelajaran *ala* Maulana Malik Ibrahim ini juga diadopsi oleh para Walisongo yang lain sehingga pondok pesantren menjadi lembaga pendidikan tertua di Indonesia.⁵⁴

Keberadaan pesantren juga unik dan khas Indonesia (*indigenous*). Lembaga yang serupa pesantren tidak ditemui di luar Indonesia. Apalagi hal itu dikaitkan dengan unsur-unsur yang ada di dalamnya, seperti interaksi orang-orang di dalamnya dan pola pendidikannya. Sebelum Islam masuk ke Nusantara yang masih dikuasai rezim Hindu dan

⁵⁴ Tim Penulis, *Pendidikan Aswaja & Ke-NU-an* (Surabaya: Lembaga Pendidikan Ma'arif NU Jawa Timur, 2006), 3-4.

Budha, lembaga yang serupa pesantren sebenarnya telah ada. Pada masa islamisasi di Nusantara, para ulama dan/atau wali hanya tinggal mengislamkan lembaga tersebut.

Pada pra kemerdekaan, pesantren merupakan tempat basis perlawanan terhadap penjajah. Setelah kemerdekaan, selain tetap menjadi pusat lembaga pendidikan Islam tradisional, pesantren juga menjadi pusat pemberdayaan masyarakat secara sosial, budaya, dan ekonomi.⁵⁵ Karena itu, dapat disebutkan, selain sebagai lembaga pendidikan, pesantren juga berfungsi sebagai lembaga sosial.

Dalam tradisi relasi masyarakat tradisional, pesantren memiliki posisi yang sangat strategis. Sebab, unsur-unsur pesantren yang ada di dalamnya mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Unsur-unsur aktif dalam pesantren tersebut dapat disebut antara lain adalah kiai dan keluarga besar pesantren, para ustadz, dan santri. Entitas lain yang memiliki keterkaitan erat dengan pesantren adalah alumni pesantren dan wali santri.

Karena itu, lingkungan relasi kuasa pesantren memiliki jangkauan yang sangat luas, dan ini juga dipengaruhi oleh besar kecilnya pesantren tersebut. Karena kiai adalah suko guru dalam lingkungan pesantren, maka secara otomatis memiliki pengaruh yang luas di tengah-tengah masyarakat yang terdiri dari santri, alumni, dan wali santri tersebut.⁵⁶

Oleh karena itu, pesantren dan kiai adalah entitas yang komplementer. Lembaga pendidikan Islam tanpa kiai tidak bisa disebut pesantren. Demikian juga pesantren memiliki arti yang cukup penting bagi kiai sebagai infrastruktur untuk mengembangkan dan melestarikan ajaran, tradisi, bahkan pengaruhnya di tengah-tengah masyarakat. Secara baku, pesantren memiliki empat unsur. Pertama, kiai, pengasuh, pemilik, dan pengendali pesantren. Kedua, santri, yaitu murid yang belajar mengenai wawasan keislaman terhadap kiai. Ketiga, pondok atau asrama beserta masjid sebagai tempat beribadah ritual santri. Inilah salah satu keistimewaan pesantren, antara ilmu dan amal tidak pernah dipisahkan. Dan yang terakhir, adalah kitab kuning yang menjadi sumber mata ajar utama di pesantren.⁵⁷

⁵⁵ Mengenai hal ini misalnya bisa dilihat dalam sejarah PP Annuqayah, Kecamatan Guluk-Guluk Kabupaten Sumenep yang juga berkembang sebagai lembaga sosial dengan berdirinya Biro Pengabdian untuk Masyarakat Annuqayah (BPMA). Lihat dalam Tim Penyusun, *Jejak Masyayikh Annuqayah* (Sumenep: BPMA, 2004), 11.

⁵⁶ Pengaruh kiai terhadap komunitas masyarakat di sekitarnya bisa jadi dimanfaatkan untuk meraih kepentingan politis oleh kiai. Mengenai masalah ini, lihat misalnya dalam Hambali Rasidi dkk., *Rahasia Politik Kiai Ramdhan* (Sumenep: ESI Press, 2008), 105-120.

⁵⁷ Mengenai hal ini, tuntaskan dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982).

Betapapun demikian, kiai adalah unsur yang paling penting dan dominan dibandingkan dengan unsur yang lain. Ia adalah “komandan” dalam pesantren yang menentukan sistem yang akan diberlakukan di dalamnya, serta yang memiliki kebijakan yang sangat memengaruhi terhadap gerak langkah dan maju atau tidaknya pesantren yang dipimpinnya.

Dalam sejarah bangsa Indonesia, pesantren telah banyak memberikan sumbangan dalam membangun peradaban bangsa. Pesantren selalu mampu menempatkan diri secara strategis untuk menjadi yang terdepan sebagai lembaga yang bermanfaat bagi masyarakat Nusantara. Pada masa awal islamisasi di Nusantara, dengan dipimpin Walisongo, pesantren memainkan peran sebagai pusat penyiaran agama Islam dengan cara-cara yang damai dan ramah terhadap budaya lokal. Ini menjadi alasan yang sangat kuat hingga saat ini mengapa proses islamisasi dan transformasi sosial-budaya di Jawa tanpa gejolak sosial, budaya, dan politik.

Pada masa kolonialisasi di Tanah Air, pesantren merupakan pusat perlawanan terhadap segala macam penindasan yang dilakukan penjajah. Para pengasuh pesantren dengan segala pengaruhnya mampu memobilisasi masyarakat untuk melakukan resistensi terhadap penjajah, bukan saja dalam bentuk pembangkangan ideologi dan simbolik, melainkan juga dalam tingkat perlawanan dan peperangan fisik.⁵⁸

Hal ini bisa dilihat dalam aktivitas para pengasuh pesantren yang pada umumnya juga menjadi penggerak dan penguat spiritual bagi para pejuang kemerdekaan, seperti KH. Kholil (1235-1343 H) dari Bangkalan Madura, KH. Hasyim Asy’ari (1871-1947 M) dari Tebuireng Jombang, KH. Abbas (1879-1946) dari Buntet Cirebon, KH. Bisri Syansuri (1886-1980) dari Denanyar Jombang, KH. Machrus Ali (1906-1985) dari Lirboyo Kediri, dan lain-lain.⁵⁹

Para alumni pesantren, seperti H.O.S. Cokroaminoto pendiri gerakan Sarekat Islam, KH. Mas Mansur, KH. Hasyim Asy’ari, KH. Ahmad Dahlan, Ki Bagus Hadikusumo, dan KH. Kahar Muzakkir, dan lain-lain merupakan guru bangsa, tempat merujuk segala persoalan di masyarakat. Mereka adalah proponent awal yang mengartikulasikan nilai-nilai nasionalisme atau cinta tanah air yang mereka peras dari nilai-nilai Islam.

⁵⁸ Salah satu pesantren yang terletak di bagian Timur Pulau Madura sangat cocok dijadikan contoh dalam hal ini, yaitu Pondok Pesantren Annuqayah Daerah Letee, Kecamatan Guluk-Guluk, Kabupaten Sumenep, Jawa Timur. Kata “Latee” di belakang nama Annuqayah berasal dari bahasa Madura yang berarti “latihan”. Nama itu dinisbatkan pada nama pondok pesantren itu yang menjadi tempat latihan perang para pejuang ketika zaman penjajahan. Tim Penyusun, *Jejak Masyayikh Annuqayah* (Sumenep: BPMA, 2004).

⁵⁹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 25.

Tumbuh kembangnya nilai nasionalisme berlabuh pada medan proses eksistensi pesantren itu sendiri. Sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia, pesantren menjadi tempat jujukan anak-anak Islam dari desa-desa sekitarnya dan dari kota-kota/daerah-daerah lain yang jauh untuk menempa diri. Popularitas pesantren dan juga kiainya yang menguasai ilmu-ilmu tertentu telah menarik anak-anak Islam dari berbagai daerah dan suku bangsa Indonesia di luar pulau Jawa untuk datang belajar dan bermukim pada pesantren tersebut. Di tempat itu mereka berposes, menuntut ilmu, dan menjalin persaudaraan sebagai kader muslim dan bangsa selama bertahun-tahun. Gesekan antar mereka dan kuatnya doktrin Islam sebagai kritik sosial telah memberikan kesadaran bagi mereka betapa pentingnya sebuah kemerdekaan.

Menurut Abdurrahman Mas'ud, kendatipun pesantren lebih berfungsi sebagai lembaga pendidikan dan budaya, dengan melanjutkan tradisi Walisongo, namun pesantren dan politik selalu berkelindan dan tidak dapat dilepaskan. Misalnya, masyarakat pesantren berjuang dan menjalin kerjasama dengan sultan yang saleh melawan kaum kolonial dan imperialis.⁶⁰

Sikap anti kolonialis pesantren pada masa awal ditunjukkan dengan gerakan pemberontakan santri. Bahkan jauh sebelum berdiri Budi Utomo (20 Mei 1908), yang kemudian ditetapkan sebagai hari Kebangkitan Nasional dan Sarekat Islam, telah terjadi beberapa kali pemberontakan melawan Belanda dari kalangan komunitas pesantren. Antara tahun 1820-1880 saja telah terjadi pemberontakan-pemberontakan santri yang besar.⁶¹

Semangat nasionalisme kiai sebagai pemimpin pesantren pada masa penjajahan Belanda tumbuh sejak awal sekali. Bahkan pada tahun 1903, Kiai Mukmin dari Sidoarjo telah mengoordinir komunitasnya dan mengajarkan ilmu kedigjayaan terhadap mereka dalam rangka berjihad melawan pemerintahan Belanda.⁶² Bahkan menurut Manfred Ziemek, kebanyakan para pejuang yang melawan penjajah Belanda adalah para haji dan kiai.⁶³

Hal ini menunjukkan, meskipun pada awalnya nasionalisme bukan berasal dari tradisi Islam, namun komunitas pesantren tidak ketinggalan dalam perjuangan melawan

⁶⁰ Abdurrahman Mas'ud, "Sejarah dan Budaya Pesantren," dalam Ismail SM, et.al., *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2002), 84. Lihat juga dalam Miftah Arifin, *Ibid.*

⁶¹ Miftah Arifin, *Ibid.*

⁶² Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 27.

⁶³ Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan* (Jakarta: P3M, 1986), 58.

penjajah sebagai wujud dari jiwa nasionalisme mereka. Pesantren turut ambil bagian dalam gelombang dahsyat nasionalisme yang terjadi di awal Abad ke-20 di Nusantara.

Pada tahun 1811-1837 kaum santri Paderi melakukan pemberontakan terkenal dengan julukan "Harimau Nan Salapan". Antara tahun 1826-1930 di Jawa Tengah juga terjadi pemberontakan yang muncul dari gerakan Mahdi dengan cara menyerukan "Perang Sabil" terhadap imperialis Belanda dan antek-anteknya. Di Banten juga terjadi rentetan pemberontakan umat Islam Banten pada tahun 1834, 1836, 1842 dan 1849, kemudian bangkit lagi tahun 1880 dan 1888. Pemberontakan ini dilatarbelakangi oleh keinginan rakyat untuk melepaskan diri dari program pemerintah kolonialis, yaitu Taman Paksa.⁶⁴

Sekitar 40 tahun setelah itu, yaitu tahun 1926, terjadi lagi pemberontakan santri di Banten. Pemberontakan kaum santri yang dipimpin oleh KH Asnawi dan KH Tubagus Ahmad Khatib ini dilatarbelakangi perlakuan pamong praja yang menindas petani di sana.

Di Aceh pada tahun 1873-1903, dengan dipimpin oleh Teungku Chik Ditiro, gerakan perlawanan kaum santri terhadap imperialis Belanda sangat aktif, sehingga berhasil mengacaukan imperialis Belanda selama 30 tahun. Di Kota Bandung tumbuh pula gerakan kaum santri "Persatuan Islam" (1923) yang berusaha mengadakan reformasi Hukum Islam dipelopori oleh A. Hasan Bangil. Selanjutnya di Surabaya, Jawa Timur, bangkit pula pergerakan Nahdlatul Ulama (1926) juga berusaha mengadakan perbaikan pesantren-pesantren dan memelihara kemurnian hukum Islam.⁶⁵

Sesudah kemerdekaan, alumni pesantren tidak berhenti memainkan perannya dalam mengisi kemerdekaan. Moh. Rasyidi, alumni Pesantren Jamsaren, adalah Menteri Agama RI pertama; Mohammad Natsir alumni Pesantren Persis, pernah menjadi Perdana Menteri; KH. Wahid Hasyim, KH. Kahar Muzakir dan lain-lain merupakan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI); KH. Muslih Purwokerto dan KH. Imam Zarkasyi, alumni Pesantren Jamsaren adalah anggota Dewan Perancang Nasional; KH. Idham Khalid pernah menjabat Wakil Perdana Menteri dan Ketua MPRS. Singkatnya, di awal-awal kemerdekaan RI para kiai dan alumni pesantren berpartisipasi hampir di setiap lini perjuangan bangsa.⁶⁶ Semangat nasionalisme kaum santri atau komunitas pesantren tidak pernah lekang.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

Setelah kemerdekaan, selain tetap menjadi pusat lembaga pendidikan Islam tradisional, pesantren juga menjadi pusat pemberdayaan masyarakat secara sosial, budaya, dan ekonomi. Karena itu, dapat disebutkan, selain sebagai lembaga pendidikan, pesantren juga berfungsi sebagai lembaga sosial. Sebagai suatu sistem dan lembaga pendidikan, pesantren dinobatkan sebagai sistem pendidikan asli Indonesia. Tentu saja fungsinya cukup strategis dan sentral untuk mengantarkan bangsa Indonesia pada peradaban yang luhur. Ki Hajar Dewantara bahkan sangat apresiatif terhadap model pendidikan yang dilaksanakan dalam pesantren yang ditunjukkan dengan mendukung pesantren sebagai sebuah model dari sistem pendidikan nasional Indonesia.

Sebagai lembaga sosial, pesantren juga memiliki posisi yang sangat strategis dalam mengupayakan transformasi dalam segala aspek kehidupan di tengah-tengah masyarakat sekitarnya. Sebab, unsur-unsur pesantren yang ada di dalamnya mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Unsur-unsur aktif dalam pesantren tersebut antara lain kiai dan keluarga besar pesantren, para ustadz, dan santri. Entitas lain yang menjadi jaringan kerja agensi pesantren adalah alumni dan wali santri.

Semua tahapan sejarah dilewati pesantren dengan menjadikan diri sebagai pelopor yang mampu mengantarkan kepercayaan masyarakat terhadap lembaga pendidikan ini. Sebagai lembaga pendidikan yang di dalamnya terdapat nilai-nilai keagamaan (Islam) otentik dan proses pembelajaran hidup serta pendidikan agama, pesantren dinilai tidak hanya mampu melakukan perubahan-perubahan internal atas segala visi, misi, dan dinamikanya sebagai upaya adaptasi terhadap lingkungan sekitarnya. Melainkan, pesantren juga dinilai sebagai institusi yang memiliki peran strategis yang dapat menjadi agen perubahan yang sangat berpengaruh, termasuk dalam kerangka melestarikan semangat faham nasionalisme dan upaya menjaga keutuhan NKRI.

Dalam spektrum pembangunan bangsa, pondok pesantren di samping menjadi lembaga pendidikan Islam, juga sebagai bagian dari infrastruktur masyarakat yang secara sosio-kultural ikut berkiprah dalam proses pembentukan kesadaran masyarakat untuk memiliki idealisme demi kemajuan bangsa dan negara. Peran yang strategis pesantren seperti itu menjadikan pendidikan pesantren sebagai objek kajian yang menarik. Dalam konteks itu, pesantren tidak dituntut untuk bisa melakukan perubahan-perubahan dan pembaruan-pembaruan menyangkut aspek-aspek yang berada di dalamnya.⁶⁷

⁶⁷ Mansur, *Moralitas Pesantren* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004), 8.

B. Sikap-Sikap Nasionalisme Komunitas Pesantren yang Terartikulasi Melalui NU

Dalam konteks kelompok Islam, terdapat tiga kelompok blok nasionalis, yaitu nasionalis yang berasal dari Islam sekuler seperti yang ditunjukkan oleh Soekarno dan Mohammad Hatta; Islam reformis sebagaimana yang dipresentasikan oleh Muhammad Natsir, A. Hasan; dan nasionalis yang berasal dari kalangan Islam tradisional yang diwakili oleh orang-orang pesantren seperti kiai dan santri.

Artikulasi gagasan nasionalisme kalangan komunitas pesantren biasanya muncul dalam gerakan organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Karena seluruh kekuatan ulama dan santri sebagai komunitas pesantren terakomodasi dalam jam'iyah NU, maka secara jelas dapat disimpulkan bahwa segala sikap dan sepak terjang NU sepenuhnya mencerminkan sikap dan karakter komunitas pesantren. NU hanyalah sebagai wadah atau bungkus dari sesuatu yang memang telah eksis sejak lama, bahkan sebelum negara Indonesia berdiri. Tidak heran ketika dikatakan bahwa NU adalah pesantren besar dan pesantren adalah NU kecil. Dalam kaca mata Peter L Berger, NU dapat disebut sebagai organisasi yang mencerminkan upaya obyektivasi gagasan orang-orang pesantren.

Jadi, dalam menepi sikap nasionalisme kiai atau komunitas pesantren, akan lebih mudah kalau kita membaca sejarah sepak terjang dan politik kebangsaan NU di Tanah Air. Dan perlu digarisbawahi bahwa lahirnya NU hanya untuk mewadahi sesuatu yang sudah ada, yakni kiai dan komunitas santri tradisional yang pusat kegiatannya di pesantren. Artinya, berdirinya NU sebagai *jam'iyah dîniyyah* hanyalah sebagai penegasan (*ta'kid*) formal dari mekanisme informal para kiai sebagai pemegang teguh tradisi keislaman tradisional yang telah ada jauh sebelum NU dilahirkan.⁶⁸

Sebagai salah satu dari banyak elemen bangsa, mereka mengartikulasikan gagasan dan aspirasinya melalui organisasi kemasyarakatan yang berbasis agama (*jam'iyah dîniyyah ijtimâ'iyah*) Nahdhatul Ulama (NU). Bahkan nasionalisme di kalangan masyarakat santri sudah tumbuh subur kuat dan terartikulasi dalam bentuk organisasi sebelum NU didirikan secara resmi. KH Abdul Wahab Hasbullah dan KH Mas Mansoer, yang kelak keduanya juga terlibat dalam mendirikan NU, telah mendirikan *Nahdhatu al-Wathan* pada tahun 1914. *Nahdhatu al-Wathan* berarti Kebangkitan Tanah Air. *Nahdhatu al-Wathan* adalah lembaga pendidikan yang bercorak nasionalis moderat.

⁶⁸ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai*; ..., 106.

Pada tahun 1916, lembaga ini kemudian dikembangkan oleh KH Wahab Hasbullah dengan mendirikan madrasah *Nahdhatu al-Wathan* dengan gedungnya yang megah dan beringkat di Surabaya. Gedung madrasah itu kemudian juga dijadikan tempat untuk mendidik para pemuda yang kemudian membentuk organisasi *Jam'iyat al-Nâsihîn* (organisasi para da'i).⁶⁹ *Nahdhat al-Wathan* semakin berkembang dengan lahirnya cabang-cabangnya yang juga bercorak patriotik di berbagai kota, seperti di Malang, Semarang, Gersik, Jombang, dan beberapa kota di Surabaya sendiri. Cabang-cabang tersebut ada yang tetap memakai nama *Nahdlat al-Wathan*, ada juga yang memakai nama lain, seperti *Far' al-Wathan*, *Hidayat al-Wathan*, *Khitâbatual-Wathan*, dan *Akh al-Wathan*.⁷⁰

Nahdhat al-Wathan merupakan salah satu embrio berdirinya NU, sehingga dapat dikatakan bahwa berdirinya NU juga didorong oleh rasa patriotisme dan nasionalisme yang tinggi. Melalui lembaga pendidikan *Nahdhat al-Wathan* ini, pendidikan kesadaran akan cinta tanah air dan nasionalisme dibangun. Hasil dari perkembangan lembaga ini adalah berdirinya organisasi *Syubbân al-Wathan* (Pemuda Tanah Air) yang juga didirikan oleh KH Wahab Hasbullah pada awal 1920.⁷¹ Di situ para pemuda dididik sehingga memiliki jiwa intelektual dan nasionalis yang militan. Dua tahun setelah Kongres Islam di Cirebon 1922, yaitu pada tahun 1924, KH Wahab Hasbullah kemudian menyolidkan barisan Pemuda Tanah Air (*Syubbân al-Wathan*) yang berperan dalam bidang dakwah, membahas masalah agama, peningkatan pengetahuan dan intelektualitas, dan peningkatan kesadaran nasionalisme.⁷²

Meskipun NU merupakan organisasi yang berbasis masyarakat yang beragama Islam (tradisionalis dari kalangan pesantren), namun gagasan-gagasan nasionalisme yang berkembang di kalangan NU sangat moderat, tidak cenderung radikal sekuler atau radikal islamis. Hal ini misalnya dapat dilihat dari sikap-sikap yang dinyatakan NU yang berkenaan dengan masalah nasionalisme dan negara bangsa.

Sumbangan NU/pesantren yang terbesar terhadap perkembangan peradaban bangsa Indonesia dapat disederhanakan menjadi dua hal. Pertama, adalah kesetiaan dan ketelatenannya membimbing masyarakat dengan gerakan "Arus Bawah" yang sering disebut sebagai politik kerakyatan. Gerakan ini merupakan politik pengembangan *civil*

⁶⁹ Ahmad Zahro, *Lajnah Batsul Masa'il 1926-1999; Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 16.

⁷⁰ Andre Feillard, *NU vis a vis Negara*, terj. Lesmana, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 8-9.

⁷¹ Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 35.

⁷² Arief Musthofin, "82 Tahun Hayat NU, Dihancurkan", dalam *NU Online*, 21/01/2008.

society sebagai penyeimbang kekuatan negara di tengah kondisi rakyat yang sangat lemah. Politik ini secara tekun digarap oleh kelompok kalangan orang-orang Islam tradisional dalam wadah pesantren dan NU. Tokoh yang paling fenomenal dalam hal ini adalah Aburrahman Wahid (Gus Dur). Secara umum, politik “Arus Bawah” ini dihadapkan dengan politik “Arus Atas” yang dipelopori oleh Amien Rais sebagai kader terbaik kelompok Islam modernis yang terlembaga dalam organisasi Muhammadiyah. Masalah Arus Atas-Arus Bawah ini pernah menjadi perdebatan di antara banyak pakar pada pertengahan dekade tahun 2000-an.⁷³

Gerakan NU dalam politik kerakyatan ini dapat diteropong dalam tiga bidang, yaitu ekonomi, pendidikan, dan kesehatan. Dalam bidang ekonomi, NU pernah melakukan ijtihad ekonomi yang penting. Berkongsi dengan Bank Summa, PB NU membentuk Bank Perkreditan Rakyat Nusumma, mendirikan Lembaga Perekonomian NU (LPNU), Induk Koperasi Pesantren (Inkopotren), Lembaga Pengembangan Tenaga Kerja NU (LPTKNU), dan Sarikat Buruh Muslimin Indonesia (Sarbumusi).⁷⁴ Bahkan sejak awal berdirinya NU, awalnya juga diawali dengan lembaga embrio yang disebut dengan *Nahdlatut Tujjar*, yang berarti kebangkitan para pedagang. Lembaga ini oleh KH Wahab Hasbullah memang dimaksudkan untuk dijadikan wadah bagi upaya membangkitkan dan memberdayakan ekonomi bangsa. Belakangan, NU menggagas kerjasama untuk mengupayakan sinergi antara kalangan ekonomi lemah dengan saudagar NU dengan harapan etos kerja saudagar dapat menjadi dorongan bagi kebangkitan ekonomi bangsa.

Dalam bidang pendidikan, NU melaksanakan kegiatan-kegiatan dengan cara yang sangat artikulatif, yang kemudian diintegrasikan dalam lembaga pendidikan pesantren dan ada juga di luar pesantren. Di antara sekitar 26 jumlah badan otonom (banom), lembaga, dan lajnah NU sebagian besarnya dikerahkan untuk memberdayakan pendidikan bangsa.⁷⁵ Lembaga atau banom yang dapat dimasukkan dalam upaya pemberdayaan pendidikan di antaranya adalah LP Ma’arif, Rabithah Ma’ahid Islamiyyah, Lembaga Dakwah NU, Lakpesdam, Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU), Ikatan Pelajar Putri

73

Lihat Fathor Rahman Jm, “NU dan Politik Kebangsaan di Indonesia; Revitalisasi Gerakan Politik Kebangsaan NU Untuk Pemberdayaan Bangsa,” dalam Abu Darrin dkk., *Sarung & Demokrasi* (Surabaya: LTN PWNU Jatim, 2008), 55-81.

⁷⁴ Lihat dalam A. Effendy Choirie, “Pelopor Gerakan Kebangsaan, Rapuh di Ekonomi”, dalam Gp-ansor Online. Diakses 2 November 2012.

⁷⁵ Periksa dalam Tim Penulis, *Pendidikan Aswaja dan Ke-NU-an untuk MTs/SMP Kelas VII* (Surabaya: LP Ma’arif NU Jawa Timur, 2006), 34-37.

Nahdlatul Ulama (IPPNU), dan Ikatan Sarjana NU (ISNU). Meskipun tidak segalak pada bidang yang lain, NU juga berkhidmat dalam membangun kesehatan umat dengan mendirikan perangkat organisasi yang diberi nama Lembaga Pelayanan Kesehatan Nahdlatul Ulama (LPKNU) yang membawahi beberapa rumah sakit yang didirikan oleh NU.⁷⁶

Sumbangan terbesar pesantren dan NU yang kedua terhadap bangsa Indonesia adalah sikapnya yang bukan hanya menerima terhadap gagasan NKRI, melainkan juga sangat proaktif dalam membangun dan mempertahankannya sebagai sebuah negara nasional. Sebagai organisasi yang tumbuh dari pergulatan politik, NU banyak ikut andil dalam sejarah perpolitikan di Indonesia.

Terdapat beberapa sikap NU yang dapat dikemukakan mengenai sumbangan NU atau komunitas pesantren untuk membangun dan mempertahankan NKRI ini. Pertama, NU yang dimotori orang-orang pesantren berupaya membangun kesadaran berbangsa dan bernegara bagi masyarakat Nusantara. Upaya ini terpatri dalam keputusan Mukhtamar NU yang ke-11 di Banjarmasin pada tahun 1936. Dalam mukhtamar itu, orang-orang NU bersepakat mengeluarkan pernyataan yang menumbuhkan kesadaran berbangsa dan bernegara meski masih dalam lingkungan negara kolonial. Pernyataan mereka sangat tegas, bahwa negara dan tanah air Indonesia yang masih dijajah oleh Belanda harus dilestarikan berdasarkan hukum fiqh Islam.

Dalam mukhtamar tersebut juga dinyatakan bahwa jika saatnya nanti Indonesia mendapatkan kemerdekaan, Indonesia tidak akan serta merta menjadi negara Islam (*Dâr al-Islâm*) atau negara perang (*Dâr al-Harb*), melainkan negara damai (*Dâr al-Shulh*). Yang menjadi tujuan utama bagi para kiai pada waktu itu bukanlah bentuk negara, tetapi lebih pada karakter negara yang memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk menjalankan agamanya.⁷⁷

Kedua, NU berperan dalam membangun tanggung jawab dan menumbuhkan semangat bela negara. Peran ini ditunjukkan melalui pernyataan *Resolusi Jihad* yang menggelorakan perlawanan warga NU terhadap kehadiran kembali penjajah sebagaimana terjadi dalam peristiwa gejolak revolusi 10 November 1945 di Surabaya. Pernyataan

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; ...*, 264.

Resolusi Jihad itu sangat menggugah semangat perlawanan segenap bangsa Indonesia untuk mempertahankan NKRI dari serangan penjajah Belanda.⁷⁸

Ketika negara sedang genting, yaitu ketika Belanda berupaya kembali lagi ke Indonesia dengan membonceng Sekutu, maka secara sigap para kiai yang dikomandani KH Hasyai Asy'ari di Surabaya pada 22 Oktober 1945 mengeluarkan resolusi jihad, yang sangat memengaruhi semangat perlawanan bangsa Indonesia pada 10 November 1945, sebagai berikut:

1. Memohon dengan sangat kepada Pemerintah Republik Indonesia supaya menentukan suatu sikap dan tindakan yang nyata serta sepadan terhadap usaha-usaha yang akan membahayakan Kemerdekaan dan Agama dan Negara Indonesia terutama terhadap pihak Belanda dan kaki-tangannya.
2. Supaya memerintahkan melanjutkan perjuangan bersifat "sabilillah" untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.⁷⁹

Tidak sampai satu tahun berselang, melalui Mukhtamar Nahdhatul Ulama ke-XVI yang diselenggarakan di Poerwokerto mulai 26 hingga 29 Maret 1946, para kiai kembali mengeluarkan resolusi jihad lagi sebagai respons dari kepentingan wilayah Indonesia yang akan dicaplok kembali oleh penjajah. Resolusi tersebut sebagai berikut:

1. Berperang menolak dan melawan pendjadjah itoe Fardloe `ain (yang harus dikerdjakan oleh tiap2 orang Islam, laki2, perempoean, anak2, bersendjata atau tidak (bagi orang yang berada dalam djarak lingkaran 94 Km. Dari tempat masoek kedoedoekan moesoeh).
2. Bagi orang2 jadi berada diluar djarak lingkaran tadi, kewadjiban itu fordloe kifayah (yang tjoekoep, kalau dikerdjakan sebagian sadja).
3. Apa bisa kekoeatan dalam No. 1 beloem dapat mengalahkan moesoeh, maka orang2 yang berada diluar djarak lingkaran 94 Km. Wadjib berperang djoega membantoe No. 1, sehingga moesoeh kalah.
4. Kaki tangan moesoeh adalah pemetjah keboelatan teqad dan kehendak ra`jat, dan haroes dibinasakan menoeroet hoekoem Islam sabda Chadits, riwayat Moeslim.⁸⁰

⁷⁸ *Ibid*, 165.

⁷⁹ Naskah selengkapnya lihat lampiran.

⁸⁰ Selengkapnya baca lampiran.

Ketiga, kalangan pesantren atau NU menjadi benteng terdepan untuk mengantisipasi berbagai pemberontakan dalam negeri, sebagaimana terjadi pada dasawarsa 50-an dan 60-an awal. Peran ini terlihat dari inisiatif dan respons perlawanan NU terhadap muncul berbagai pemberontakan dalam negeri dengan dikeluarkan keputusan para ulama NU mengenai gelar *waliyyu al-amri al-dharâriyu bi al-syaukah*, pemimpin yang sah secara *de facto* dalam keadaan darurat.

Gelar tersebut disematkan kepada presiden Soekarno agar memiliki legitimasi agama dalam menyelesaikan segala macam persoalan yang berkenaan dengan pemberontakan dan upaya penghancuran nasionalisme oleh pihak-pihak yang tidak puas terhadap NKRI dan ingin menggeser kedudukan Soekarno dari jabatan kepresidenan pada waktu itu.

Dikeluarkannya gelar ini sebenarnya mempunyai latar belakang dan fungsi ganda. Selain untuk mengantisipasi pemberontakan, ia juga muncul dari kerisauan para kiai mengenai status wali hakim dalam perkawinan, di mana hakim tersebut diangkat oleh Soekarno yang menjabat sebagai presiden yang tidak melalui pemilihan umum (tidak melalui pengangkatan atau baiat dari rakyat).⁸¹ Gelar terhadap Soekarno itu diputuskan di Cipanas Tugu Bogor dalam Konferensi Alim Ulama se-Indonesia atas undangan KH Masykur pada Mei 1954. Butir-butir keputusan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Presiden sebagai Kepala Negara serta alat-alat negara lainnya sebagaimana dimaksud dalam UUD 1945 pasal 44, yakni Presiden, Menteri-menteri, Dewan Presiden, Dewan Perwakilan Rakyat, Mahkamah Agung, Dewan Pengawas keuangan, mereka adalah *waliyyu al-amri al-dharâriyu bi al-syaukah*.
2. Bahwa terhadap para qadhi nikah dipilih oleh Ahl al-halli wa al-aqdi, seperti di Sumatera Barat, maka kepala-kepala Kantor Urusan Agama (KUA) dapat mengesahkan kedudukan para qadhi tersebut selaku petugas nikah, talak, dan rujuk (NTR) dan sekaligus melakukan tugas wali hakim.⁸²

Keputusan ini memiliki dampak politis yang sangat kuat. Yakni, umat Islam harus konsekuen dan konsisten berada di pihak NKRI, dan haram hukumnya memihak kepada para pemberontak, seperti Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang berada dalam komando Kartosoewirjo. Keputusan ini dengan jelas menunjukkan bahwa kalangan

⁸¹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai...*, 266.

⁸² *Ibid*, 267.

kiai juga sangat proaktif dalam mempertahankan keutuhan NKRI yang merupakan sikap nasionalisme sebagai salah satu elemen bangsa Indonesia.

Keempat, NU sangat berjasa dalam rangka memperkokoh landasan berdirinya negara Indonesai sebagai bentuk final perjuangan umat Islam. Secara monumental peran ini ditandai dengan dilahirkannya keputusan Mukhtamar XXVII di Situbondo pada 12 Desember 1983 yang menyatakan penerimaan NU terhadap azas Pancasila sebagai bentuk final komitmen kenegaraan NU.

Meskipun muktamar berjalan alot, namun hasil yang didapatkan sesuai dengan yang diharapkan bersama dalam rangka menjaga integrasi bangsa Indonesia. Naskah penerimaan terhadap Pancasila tersebut ditetapkan sebagai berikut:

1. Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
2. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yang menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
3. Bagi Nahdhatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syariah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
4. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya ummat Islam Indonesia untuk menjalankan syariat agamanya.
5. Sebagai konsekuensi dari sikap di atas, Nahdhatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak.⁸³

Kelima, komitmen kebangsaan NU juga dibuktikan saat para ulama membidani kelahiran Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Partai yang pendiriannya difasilitasi PB NU itu tidak berasas Islam, tetapi Pancasila dan bersifat kebangsaan.⁸⁴ Sejalan dengan garis politik NU, Fraksi Kebangkitan Bangsa di DPR menolak upaya diberlakukan kembali Piagam Jakarta dalam perubahan konstitusi, yang merebak ketika Amin Rais menjabat sebagai ketua MPR.

⁸³ Selengkapnya lihat lampiran.

⁸⁴ Imam Nahrawi, *Moralitas Politik PKB; Aktualisasi PKB Sebagai Partai Kerja, Partai Nasional dan Partai Modern* (Malang: Averroes, cet 1 2005).

Keenam, menghadapi tantangan globalisasi yang makin menggerus kedaulatan negara, seperti gerakan sparatisme kedaerahan dan gerakan fundamentalisme keagamaan yang bersifat transnasional, NU meneguhkan pendiriannya untuk tetap menjadikan Pancasila sebagai dasar negara bangsa Indonesia yang final.

Selain itu, gerakan reformasi yang melahirkan amandemen terhadap UUD 1945, selain banyak mendorong pada proses demokratisasi, di sisi lain juga harus diakui telah banyak melahirkan problem-problem tertentu. Dalam menghadapi itu semua, NU mengeluarkan pernyataan peneguhan komitmen kebangsaan yang berlandaskan Pancasila pada Munas dan Konbes NU di Surabaya pada 30 Juli 2006. Meneguhkan kembali komitmen kebangsaan sangat diperlukan untuk mempertahankan dan mengembangkan Pancasila serta UUD 1945 dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Bagi NU, peneguhan ini dilakukan karena Pancasila, UUD 1945, dan NKRI adalah upaya final seluruh bangsa. Sebab, Pancasila merupakan jalan tengah yang menjadi sumber inspirasi serta menyumbangkan tata nilai agama yang kemudian diproses melalui prinsip demokrasi dan perlindungan terhadap seluruh kepentingan bangsa. Sedangkan masing-masing agama di Indonesia dapat melakukan kegiatannya dengan leluasa dalam dimensi kemasyarakatan (*civil society*).⁸⁵

⁸⁵ Untuk naskah peneguhan komitmen ini, lihat dalam lampiran 2.

BAB V

GENEOLOGI GAGASAN NASIONALISME DI LINGKUNGAN PESANTREN

A. Proses dan Komponen Pembentuk Nilai

Gerakan komunitas pesantren dalam bela tanah air tidak diragukan dalam sejarah perkembangan negara Indonesia. Sikap-sikap politiknya yang nasionalistik selama sejarah berdirinya negara ini tidak lepas dari proses yang melewati “momen-momen” yang oleh Berger disebut eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi.

Proses eksternalisasi dalam konstruk realitas sosial komunitas pesantren mengenai nasionalisme ditandai dengan, pertama, membangun konsep nasionalisme yang merujuk pada teks-teks kitab kuning sebagai referensi utama dalam tradisi intelektual pesantren. Hal ini dapat dilihat dalam *bahtsul masâ'il*, lembaga yang khusus membahas masalah-masalah hukum yang berkenaan dengan segala aspek kehidupan di kalangan warga NU atau komunitas pesantren. Dalam lembaga tersebut, posisi kitab kuning sangat sentral. Kitab kuning ditempatkan sebagai instrumen yang membentuk pandangan kiai atau komunitas pesantren dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kedua, kiai menyesuaikan tindakan dan sepak terjang perjuangannya dengan konsep yang dibangun dan diinterpretasikan dari kitab kuning tersebut.⁸⁶

Kemudian setelah membangun pemahaman mengenai nasionalisme, komunitas pesantren melewati momen obyektivasi. Yakni, momen atau proses meletakkan fenomena yang ada dalam individu ke luar individu sehingga nampak sebagai sesuatu yang obyektif. Sehingga dengan demikian, individu akan menyadari posisinya di tengah dialektika intersubyektif dalam realitas sosialnya.

Untuk menguatkan posisi itu, biasanya suatu entitas atau individu pertama kali akan sadar bahwa ia unik. Selanjutnya, melakukan proses institusionalisasi, yakni upaya agar kesadaran yang dimiliki menjadi tindakan. Dan setelah itu, entitas ini melakukan upaya penciptaan *habitus*, di mana kesadaran menjadi sesuatu yang melekat dengan tingkah laku sehari-hari.

Oleh karena itu, nasionalisme di kalangan pesantren sebenarnya bukanlah sikap yang tercerabut dari jati diri pesantren yang merupakan lembaga untuk mendalami ilmu agama Islam (*tafaqquh fi al-dîn*). Justru gagasan nasionalisme dari kalangan pesantren

⁸⁶ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai...*, 262-4.

memiliki geneologi atau akar epistemologis yang memang berasal dari tradisi keilmuan dan intelektual pesantren yang paling asli.

Dengan kata lain, sikap nasionalisme yang ditunjukkan masyarakat pesantren selama ini bukan hanya merupakan respons pragmatis terhadap kondisi-kondisi eksternal yang menuntutnya. Nasionalisme di pesantren bahkan lebih merupakan eksternalisasi nilai-nilai asli yang terbangun melalui tradisi pengajaran (*dirasat*) dan pendidikan (*ta'lim*) yang bersumber dari teks-teks kitab kuning, baik karangan para ulama klasik, abad pertengahan, maupun kontemporer. Utamanya, karya-karya yang berhubungan dengan tauhid, akhlak, fiqh, dan tasawwuf. Sikap nasionalisme pesantren tersebut memiliki hubungan fundamental dengan model dan paradigma keberagamaan dan tradisi intelektual komunitas pesantren. Fakta sikap politik dan penerimaan terhadap gagasan *nation-state* di atas menunjukkan kepribadian atau model sikap komunitas pesantren yang akomodatif terhadap hal-hal baru yang berasal dari luar.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang *concern* dalam upaya transformasi ilmu pengetahuan dan internalisasi nilai-nilai Islam kepada santri (peserta didik), sehingga sering disebut sebagai lembaga *tafaqquh fî al-dîn*. Proses transformasi ini tidak bisa dilepaskan dengan kondisi obyektif perkembangan dan fitrah manusia sebagai makhluk sosial.

B. Geneologi dan Komponen Pembentuk Jiwa Nasionalisme di Pesantren

Penerimaan komunitas pesantren terhadap nasionalisme tidak mungkin berasal dari ruang hampa yang muncul begitu saja. Kondisi yang demikian hadir berdasarkan latar belakang sejarah yang logis dan pragmatis terhadap kondisi yang dihadapi oleh komunitas masyarakat pesantren pada masanya, di samping karakter dasar dan paradigma yang melekat dalam relung jiwa pesantren.

Dalam konteks ini, nasionalisme komunitas pesantren berasal dari nilai-nilai dan karakter ajaran Islam yang dibawa Kanjeng Nabi Muhammad. Sebab, menurut Rabithah Ma'ahid Islamiyah (RMI), pesantren merupakan lembaga *tafaqquh fî al-dîn* yang mengemban misi meneruskan risalah Muhammad SAW sekaligus melestarikan ajaran Islam yang berhaluan *Ahlusunnah wa al-Jamâ'ah ala Thariqah al-Madzâhib al-Arba'ah*.

Tujuan *tafaqquh fî al-dîn* dan mencetak kepribadian Muslim yang *kaffah* dalam melaksanakan ajaran Islam didasarkan pada tuntunan Al-Qur`ân dan Sunnah Nabi SAW. Dalam istilah Abdurrahman Mas'ud, Kanjeng Nabi Muhammad bagi masyarakat pesantren

diposisikan sebagai *top model* dan guru imajiner sebagai penjelas paling *shahîh* atas wahyu yang diturunkan oleh Allah, Tuhan Yang Maha Suci. Dari sini dapat dikatakan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional yang teguh menjaga tradisi ulama *salaf al-shalih* dan Walisongo yang diyakini bersumber dari Rasulullah SAW.

Sebagai *uswah* tertinggi, segala sepak terjang, sikap, ajaran, dan teknik yang dilakukan Nabi Muhammad dalam melaksanakan tugasnya sebagai pemimin agama dan masyarakat selalu dijadikan pegangan dan cermin komunitas pesantren dalam kerangka berpikir, bersikap, dan bertindak dalam menghadapi realitas dan segala situasi. Gaya kepemimpinan Nabi Muhammad dalam “memilin sejarah” menjadi landasan pokok yang selalu diikuti oleh komunitas pesantren, termasuk sepak terjang nabi dalam menghadapi realitas sosial budaya Mekkah pra-Islam dan ketika Nabi membangun peradaban modern di Madinah.

Di Mekkah, Nabi bertindak sebagai pelopor pembebasan masyarakat lemah dari penindasan oleh penguasa yang kuat dan memonopoli. Islam yang dibawa Muhammad tidak hanya mencukupkan diri dengan pendekatan teologis sebagaimana kisah-kisah nabi-nabi Israel yang dipaparkan dengan penggambaran yang jelas dalam Al-Qur`ân. Lebih dari itu, Islam juga sangat memperhatikan kausalitas sosial sebagai *interdependence variable*. Karena itu, teologi Islam sama sekali tidak melupakan determinisme sejarah. Al-Qur`ân sangat memperhatikan peristiwa sejarah beserta segala pengaruhnya yang menentukan.⁸⁷

Artinya, sebagaimana ditegaskan oleh Mansour Faqih dan dikutip oleh Hasanuddin Wahid, asal usul Islam tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial Mekkah yang pada saat itu merupakan pusat perdagangan internasional. Kosmopolitanisme Mekkah salah satunya dapat diukur dengan banyaknya pedagang-saudagar elit yang bergerak pada *international financial operations* dan *commercial transactions*, di mana mereka melakukan konglomerasi antar suku dan memonopoli perdagangan di kawasan kerajaan Byzantium. Dalam filosofi hidup mereka hanya dipenuhi dengan pengembangan kepemilikan pribadi, pelipatgandaan keuntungan, pemusatan kekayaan sekaligus mengakibatkan disparitas ekonomi yang cukup dalam.⁸⁸

Kontras dengan penduduk asli Mekkah yang lain, suku Badui, yang memiliki cara pandang dan etika kesukuan tertentu berwatak egaliter. Suku-suku ini hidup nomadik,

⁸⁷ Hasanuddin Wahid, “Teologi Pembebasan dan Pembebasan Teologi”, dalam Makalah yang disajikan sebagai pengantar diskusi dalam acara PKD PMII se-Banten di Pandeglang Akhir Pebruari 2006.

⁸⁸ *Ibid.*

karena itu tidak begitu mengembangkan tradisi kepemilikan pribadi kecuali sebatas hewan peliharaan dan persenjataan ringan. Akumulasi dan pemusatan kekayaan juga tidak ditemukan disebabkan ketiadaan ekonomi uang (*cash economy*) dan kesederhanaan hidup.⁸⁹

Gaya hidup kapitalistik dan kesukuan para saudagar ini pada gilirannya saling bertabrakan yang mengakibatkan konflik dan kekacauan di Makkah. Konflik-konflik itulah yang menjadi akar kebangkrutan sosial di Makkah. Dalam suasana *chaotic* dan jahiliyah inilah Muhammad SAW diutus oleh Allah untuk menyelamatkan Makkah dan dengan tegas Nabi SAW menentang praktek monopoli perdagangan dan kekayaan. Lihat misalnya wahyu yang disampaikan oleh Nabi dalam Al-Qur`ân Surah Al-Humazah [104] ayat 2-9:

“Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitung (yang karenanya dia menjadi kikir dan tidak mau menafkahnnya di jalan Allah); Dia mengira bahwa hartanya itu dapat mengkekalkannya. Sekali-kali tidak! Sesungguhnya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam Huthamah. Dan tahukah kamu apa Huthamah itu? (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan. Yang (membakar) sampai ke hati. Sesungguhnya api itu ditutup rapat atas mereka, (sedang mereka itu) diikat pada tiang-tiang yang panjang.”

Dalam latar historis seperti di atas, tampak jelas bahwa Islam lahir sebagai pembebas. Islam tidak saja merupakan gerakan keagamaan belaka, melainkan juga melakukan transformasi sosial—ketika Makkah mengalami krisis sosial dan krisis moral—dengan implikasi sosial ekonomi yang sangat mendalam. Islam lahir sebagai penentang serius bagi kaum monopolis Makkah. Jika kemudian para elit Makkah menentang Muhammad SAW dengan risalah Islamnya, maka sama sekali itu bukan didasarkan pada keengganan mereka menyembah Allah dan bertauhid, melainkan dikarenakan implikasi sosial-ekonomi dari doktrin Islam yang melawan segala bentuk dominasi ekonomi dan monopoli kekayaan. Dalam konteks ini, misi Muhammad adalah membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan dan ketidakadilan.⁹⁰ Realitas Makkah pra-Islam kurang lebih sama dengan yang terjadi di Nusantara pada masa kolonialis Belanda dan Jepang. Dengan semangat Islam sebagai agama pembebas, gerakan nasionalisme komunitas pesantren menemukan titik pijakannya dalam relung agama.

Demikian juga ketika Nabi hendak mendirikan sebuah negara sebagai pusat peradaban modern di Madinah. Nabi tampil sebagai pemimpin yang demokratis dan egaliter. Kendatipun Nabi adalah pemimpin agama Islam, namun Nabi tidak secara egoistis menyingkirkan kelompok-kelompok agama atau budaya atau kelas lain. Nabi membangun

⁸⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 4.

⁹⁰ Hasanuddin Wahid, *Ibid.*

negara Madinah berdasarkan suatu institusi yang menjamin hak dan tanggung jawab segenap warga negara, yakni dengan disusun dan diberlakukannya Piagam Madinah dalam kerangka membangun masyarakat madani.

Oleh sebab itu, wacana konsep ideal sistem kenegaraan terutama dalam hubungannya dengan Islam selalu merujuk pada pemerintahan atau negara pada zaman Rasulullah di Madinah. Berikutnya juga pemerintahan empat khalifah penerus Rasulullah yakni Khalifah Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Empat orang yang terakhir ini seringkali disebut sebagai Khulafaur Rasyidin yaitu para khalifah yang mendapatkan petunjuk (dari Allah).

Negara pada masa Rasulullah bercorak teokratis, karena selain sebagai pemimpin pemerintahan, Muhammad juga sebagai pemimpin agama. Sedangkan pada zaman Khulafaur Rasyidin, secara otomatis corak pemerintahan Islam adalah republik demokratis. Kepala negara dipilih. Oleh karena itu dalam surat-suratnya, Nabi Muhammad selalu menyebutkan: dari Muhammad Rasulullah. Sedangkan Khulafaur Rasyidin menyebutkan: dari Amirul Mukminin (pemimpin para mukmin).⁹¹

Oleh umat Islam pada umumnya, Negara Madinah adalah bentuk negara yang dianggap paling ideal sepanjang sejarah Islam. Konsep Negara Madinah itulah yang dilaksanakan pada masa pemerintahan Rasulullah SAW di Madinah. Kepada umat Islam, Rasulullah menerapkan hukum-hukum Islam berikut sanksi-sanksinya. Namun, dalam hubungan dengan ketatanegaraan di mana terdapat multi etnis, kabilah, dan agama (kepercayaan), Rasulullah sebagai kepala negara dan pemerintahan memberlakukan aturan-aturan lain, yang disebut dengan Piagam Madinah itu.⁹²

Ketika Nabi Muhammad SAW tiba, di Madinah sudah terdapat tiga golongan besar. Yaitu, Muslimin yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Anshar; Yahudi yang terdiri dari keturunan Yahudi pendatang dan keturunan Arab yang masuk agama Yahudi atau kawin dengan orang Yahudi pendatang; dan kaum Musyrikin yang merupakan orang-orang Arab yang masih menyembah berhala. Di tengah kemajemukan penghuni Kota atau Negara Madinah itu, Rasulullah SAW berusaha membangun tatanan hidup bersama, mencakup semua golongan yang ada di Madinah. Sebagai langkah awal, beliau mempersaudarakan para Muslim Muhajirin dengan Anshar. Kemudian diadakan perjanjian hidup bersama

⁹¹ Tim Penulis Daruttaqwa, "Piagam Madinah Sebagai Rujukan Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", dalam website Daruttaqwa, www.daruttaqwa.org. Diakses 10 Juli 2013.

⁹² *Ibid.*

secara damai di antara berbagai golongan yang ada di Madinah, baik antara golongan-golongan Islam, maupun dengan golongan-golongan Yahudi.⁹³

Dalam konteks sosiologis yang demikian, Nabi membangun sebuah institusi yang dapat memenuhi rasa keadilan bersama. Piagam Madinah yang dimaksud terdiri dari 47 pasal yang tercakup dalam 10 bab. Masing-masing bab, memuat peraturan mengenai isu-isu dan simpul-simpul strategis dalam pembentukan sebuah negara bangsa. Bab pertama pembukaan; bab kedua membahas masalah pembentukan umat; bab ketiga, persatuan seagama; keempat persatuan segenap warga negara; bab lima masalah golongan minoritas; keenam masalah tugas dan tanggung jawab warga negara; ketujuh membahas mengenai perlindungan terhadap warga negara; delapan, mengenai pemimpin negara; sembilan, mengenai politik perdamaian; yang terakhir adalah penutup.⁹⁴

Konsep pembentukan negara nasional Indonesia pada masa awal kemerdekaan dapat dikiaskan dengan pembentukan negara Islam di Madinah pada masa awal Rasulullah membentuknya. Bangsa Indonesia yang hendak dipersatukan dalam NKRI juga terdiri dari berbagai macam pluralitas, baik dari sisi agama, ras, budaya maupun etnis, yang tentu saja memiliki ide, faham, kultur, serta tradisi yang berbeda-beda. Sedangkan persatuan perjuangan menjadi Indonesia Raya memerlukan kesatuan ide, visi, dan misi dalam menatap masa depan yang dicita-citakan bersama.

Karenanya, *funding leaders* bangsa Indonesia bersepakat mewujudkan suatu konsep ideal negara kesatuan dengan mengartikulasikan nilai-nilai universal yang berasal dari berbagai macam budaya dan agama. Indikasinya, pembentukan negara yang tidak didasarkan pada agama, etnisitas, atau kesamaan kelas tertentu, melainkan negara nasional berdasarkan hukum yang dihasilkan dari kesepakatan bersama setiap komponen bangsa.

Maka, dilahirkanlah NKRI demokratis yang berlandaskan UUD 1945 dan Pancasila sebagai pegangan hidup bersama di antara masyarakat yang majemuk. Ini merupakan kontrak sosial untuk membangun suatu negara baru dan modern yang mengutamakan keniscayaan prinsip kesederajatan dan kebebasan individual setiap warga negara. Termasuk, kesederajatan dan kebebasan dalam memeluk suatu agama atau kepercayaan.

C. Sistem Transmisi Paradigma Keilmuan Pesantren

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Piagam ini disistematisasikan ke dalam pasal-pasal oleh AJ Wensinck, *Mohammad en de Yoden le Medina* (tpp: ttp, 1928), 74-84.

Karena Nabi Muhammad adalah *top model* dan guru imajiner bagi kalangan masyarakat pesantren, maka semua ajaran dan ilmu yang sampai dan diterima oleh mereka harus benar-benar terjamin otentisitasnya dan berasal dari Nabi Muhammad. Untuk itu, suatu bidang ilmu, termasuk ajaran dan doktrin bahwa Muhammad adalah pelopor kritik sosial dan pembangunan peradaban modern berbasis agama, yang dialami seorang santri biasanya memiliki jalur transmisi (*sanad*) yang jelas. Sanad ini akan dipertahankan dengan begitu ketat agar ilmu tersebut tidak terputus sanadnya. Mekanisme serupa ini dapat ditemukan dalam pola transmisi yang dipergunakan dalam kodifikasi *corpus hadits* dan penulisan sejarah Islam, serta sastra Arab.⁹⁵

Ini diupayakan dalam rangka menjaga kemurnian serta keutamaan ilmu agama. Hal ini juga sangat penting untuk menghindari kesesatan dan perbuatan *bid'ah*, sebab ilmu dan amal tidak dapat dipisahkan dalam pandangan masyarakat santri. Konsepsi ini secara otomatis membuat posisi ulama (kiai) sangat signifikan sebagai mata rantai (*sanad*) dari ilmu agama. Posisi ulama ini juga dilegitimasi Hadits Nabi yang menyatakan bahwa ulama adalah penerus para nabi.

Ilmu agama yang paling digandrungi di pesantren adalah fiqh. Pada perkembangan selanjutnya, pengkajian kitab fiqh yang intensif di pesantren ini bukan hanya menghasilkan upaya ortodoksi hasil pemikiran para ulama fiqh tersebut, melainkan juga menghasilkan ortopraksi fiqh sentris di kalangan santri. Kitab kuning kemudian menjadi rujukan utama orang-orang pesantren dalam menetapkan suatu status hukum mengenai masalah sosial keagamaan. Ortopraksi fiqh sentris di pesantren dapat dilihat dari pola dan cara ibadah *mahdah* dan *muamalah* masyarakat santri yang dilakukan dengan sangat detil, ketat, dan lengkap. Tidak heran kalau karakter yang lebih nampak dari pesantren adalah konservatif.

Oleh karena itu, penghormatan terhadap seorang guru (*kiai*) sebagai ahli ilmu di lingkungan pesantren biasanya bahkan di luar batas kewajaran jika dibandingkan dengan di luar pesantren. Hal ini juga dikuatkan oleh ungkapan Sayyidina Ali RA yang amat populer:

*“Aku ini adalah budak dari seorang yang telah mengajariku satu huruf. Terserah, apakah beliau hendak menjual, memerdekakan, atau menetapkanku sebagai budaknya, aku pasrah”.*⁹⁶

⁹⁵ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi; Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, cet 2, 2007), 28.

⁹⁶ Syaikh Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim; Tharîq al-Ta'lim* (Surabaya: Maktabat al-Hidayah, tt), 16.

Jadi, penghormatan seorang santri terhadap guru (kiai) bahkan terkadang sulit dicerna rasio umum (*common sense*). Pola kepercayaan yang demikianlah yang mengikat hubungan kiai-santri, bukan hanya ketika seorang santri masih berada di pesantren, melainkan juga ketika sudah terjun ke tengah-tengah masyarakat. Ketundukan semacam ini juga dapat ditemui dalam hubungan mursyid-murid dalam tradisi tasawwuf, yang merupakan suatu keharusan karena mursyid adalah pihak yang paling berjasa memberikan ilmu kepada seorang murid untuk mencapai ma'rifat Allah. Tradisi sufi yang demikian cukup kental di pesantren, sebab asal tradisi keilmuan pesantren selain berasal dari tradisi fiqh, juga berasal dari tradisi tasawwuf yang dibawa ke Nusantara bersamaan dengan masuknya Islam oleh para sufi atau wali.

Dari itu dapat diketahui bahwa ilmu, bagi seorang Muslim khususnya masyarakat pesantren, tidaklah bebas nilai. Ilmu bukan untuk ilmu, melainkan untuk dijadikan landasan dalam beribadah agar lebih baik dan diamalkan agar memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi semua manusia. Dengan ilmu, seorang manusia sangat berpotensi menjadi manusia yang paling baik, sebagaimana diungkapkan oleh Nabi Muhammad saw.: *“Paling baiknya manusia adalah yang paling banyak manfaatnya bagi manusia yang lain.”*⁹⁷

Karena eratnya hubungan antara kiai-santri, maka kiai akan sangat dengan mudah memobilisasi massa santri untuk tujuan-tujuan tertentu, seperti tujuan untuk menggerakkan perjuangan nasionalisme di Nusantara. Di samping itu, semangat pembebasan yang menggelora dalam paradigma kiai secara otomatis juga merembes ke dalam relung jiwa santri.

D. Konstruksi Blok Sejarah Tradisi Intelektual Santri

Kendatipun secara teori fiqh di pesantren sangat konservatif, namun pada aplikasinya tidaklah saklek. Ia sangat lentur dan bisa menyerap kearifan dan budaya lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip universal Islam. Hal ini bisa dipahami sebab tradisi keilmuan dan fiqh di pesantren dapat ditelusuri dalam kitab-kitab kuning yang dipelajari di dalam pesantren, yakni mayoritas kitab kuning yang dipelajari adalah karya ulama pada masa Abad Pertengahan yang berafiliasi pada mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*.

⁹⁷ HR. Thabrani dan Daruquthni.

Abdurrahman Wahid menyatakan, asal-usul tradisi pemikiran hukum dan keilmuan komunitas pesantren sebenarnya berasal dari tradisi keilmuan masyarakat Islam awal, yang termotivasi dari ayat-ayat Al-Qur`ân dan hadis. Dengan dasar itu, masyarakat Islam klasik sangat bersemangat mengembangkan perangkat keilmuannya sendiri sejak dini dari sejarahnya yang panjang. Ini terbukti dengan adanya kecenderungan spesialisasi-spesialisasi keilmuan, seperti Zaid Ibn Tsabit yang menjadi penghafal dan pencatat Al-Qur`ân.⁹⁸

Tradisi itu semakin berkembang pesat seiring diterimanya disiplin-disiplin ilmu filsafat Yunani dalam masyarakat Islam. Maka, tumbullah berbagai macam disiplin ilmu, terutama dalam hal untuk memahami kandungan Al-Qur`ân dan hadis sebagai dasar-dasar hukum yang lebih aplikatif. Dari sini muncul kemudian ilmu fiqh. Disiplin ini menuntut adanya perangkat-perangkat pendukung, seperti ilmu hadis (*dirâyah* dan *riwâyah*), ilmu tafsir, pembelajaran bahasa Arab karena Al-Qur`ân berbahasa Arab, *ushûl al-fiqh*, *qawâ'id al-fiqh*, *'ilmu al-kalâm*, dan lain sebagainya, yang mencapai puncaknya pada abad pertengahan. Tradisi keilmuan pesantren sebenarnya berasal dari tradisi intelektual masyarakat Islam klasik yang terus menerus bersambung hingga Islam masuk ke Nusantara. Hal ini terjadi dalam dua gelombang.

Gelombang pertama masuknya tradisi keilmuan tersebut dibawa oleh para wali. Dan yang paling banyak dipelajari adalah ilmu fiqh. Karena yang membawa tradisi itu adalah para wali, maka pada gelombang pertama ini, ilmu fiqh yang diajari di pesantren lebih bercorak fiqh tasawwuf (fiqh yang berkelindan dengan dimensi-dimensi sufistik dalam Islam). Sebab, para wali yang menyebarkan Islam awal di Nusantara merupakan para pemuka Islam yang telah berkembang di Persia dan anak Benua India yang orientasi keilmuannya yang cenderung pada sufisme. Maka, tidak heran ketika pesantren pada masa awal memberikan pengajaran yang menggabungkan antara tasawwuf dan fiqh. Sebab itu, kitab *Bidâyat al-Hidâyah* karya Imam Ghazali merupakan karya yang paling menonjol di pesantren pada masa-masa itu, bahkan hingga saat ini.⁹⁹ Jadi, kendatipun fiqh sering dipersepsikan saklek dan legalistik-formalistik, namun tradisi sufi dipercaya mampu menjadi salah satu variable yang membuat paradigma dan sikap keberagamaan komunitas pesantren menjadi lentur dan fleksibel.

⁹⁸ Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi...*, 215.

⁹⁹ *Ibid*, 222.

Tradisi keilmuan pesantren gelombang kedua terjadi pada abad ke-19 yang diawali oleh kebangkitan sosial ekonomi masyarakat Nusantara. Akibat dibukanya perkebunan tebu, kopi, tembakau, dan sekaligus pabrik-pabrik gula di Nusantara, dengan sendirinya muncul kelompok santri yang berhasil mengakumulasi kekayaan sehingga memiliki cukup dana untuk mengirimkan putera-puteri mereka untuk menuntut ilmu ke Timur Tengah. Transportasi dari Hindia melalui Eropa ke Timur Tengah semakin lancar seiring dengan dibukanya Terusan Suez pada awal abad ke-19.¹⁰⁰

Fenomena ini kemudian menghasilkan *korp* ulama tangguh yang mendalami ilmu-ilmu agama di Semenanjung Arabia, khususnya di Mekkah. Maka, lahirlah ulama-ulama besar seperti Kiai Nawawi Banten, Kiai Mahfudz Tremas, Kiai Abdul Ghani Bima, Kiai Arsyad Banjar, Kiai Abdus Shomad Palembang, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang, Kiai Khalil Bangkalan, dan deretan ulama-ulama lain yang tidak terputus-putus hingga saat ini. Mereka memberikan corak baru dalam tradisi keilmuan di pesantren, yakni pendalaman ilmu fiqh yang lebih sempurna dan komplit. Diskusi mengenai fiqh kemudian tidak hanya berhenti di fiqh semata, melainkan juga dilengkapi dengan perangkat keilmuan lain yang menunjang, seperti ilmu-ilmu bahasa Arab yang lebih tuntas, *ushûl al-fiqh*, *qawâ'id al-fiqh*, *'ulûm al-tafsîr*, *'ulûm al-hadîts*, dan ilmu-ilmu akhlak, serta lebih jauh lagi dilengkapi dengan ilmu-ilmu humaniora, seperti sastra, sosial kemasyarakatan, dan lain sebagainya.¹⁰¹ Bahkan pengajaran kitab-kitab modern sangat intensif di pesantren, seperti kitab *'Idzdzatu al-Nâsyi'în* karangan Musthafa al-Ghalayayn, yang terbit pada 1912.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa bagi kalangan komunitas pesantren, fiqh adalah “ratunya ilmu”.¹⁰² Sebab itu, tidak heran jika paradigma tradisi pembangunan ilmu fiqh pada abad pertengahan sangat mempengaruhi paradigma berpikir kalangan komunitas pesantren. Terdapat beberapa prinsip dasar yang sangat dijunjung tinggi dalam tradisi intelektual pembentukan ilmu fiqh pada masa para imam mujtahid mutlak (yang berhaluan Aswaja), para pemikir yang menjadi kiblat pemikiran komunitas pesantren.

Pertama, para imam mujtahid sangat menjunjung tinggi prinsip yang diadopsi dari sebuah hadits Nabi Muhammad SAW yang berbunyi “*Ikhtilâfi ummatiy rahmatun*”, perbedaan pendapat di antara ummatku adalah rahmat. Dengan adanya perbedaan pendapat, gagasan-gagasan yang terpendam dengan sendirinya akan tergalikan sebagai

¹⁰⁰ *Ibid*, 224.

¹⁰¹ *Ibid*, 224-5.

¹⁰² Lihat misalnya dalam Sayyid Abi Bakar, *Al-Farâid Al-Bahiyah; Fi Qawâ'idu al-Fiqhiyyah* (Surabaya: Al-Hidayah, tt), 5. Kitab ini nyaris menjadi pelajaran wajib di pesantren-pesantren.

eksplanasi dari opini yang telah dikeluarkan salah satu pemikir atau imam. Maka, dengan perbedaan itu, umat Islam telah mewarisi berbagai macam khazanah tradisi banyak disiplin ilmu, terutama fiqh yang sedemikian kaya dan lengkap berisi berbagai macam petunjuk sebagai jejak perjalanan intelektual, moral, sekaligus spritual yang sangat berharga.¹⁰³ Dari sini dapat diketahui, bahwa perbedaan pendapat bukan malah menjadi “api pijar” perpecahan, melainkan rahmat yang sangat bermanfaat bagi generasi penerusnya.

Kedua, dalam tradisi intelektual Islam masa lalu, para ulama dan intelektual Islam sangat menjunjung tinggi sikap saling menghormati. Hal ini misalnya dibuktikan dengan saling mengunjungi dan menghadiri majelis *ta’lim* mereka satu sama lain. Mereka mungkin berbeda dalam suatu hal, namun mereka tetap bersahabat dan saling hormat. Imam Abu Hanifah, misalnya, yang lebih tua 13 tahun dari Imam Malik, duduk dalam suatu forum intelektual yang pembicaraannya adalah Imam Malik. Abu Hanifah mendengarkan dan menerima pernyataan-pernyataan Imam Malik dengan penuh hormat dan hidmat. Demikian juga sebaliknya.¹⁰⁴

Muhammad bin al-Hasan, Murid Imam Abu Hanifah yang terkenal itu, pergi ke Madinah dan mempelajari *Al-Muwaththa’* langsung ke Imam Malik selama tiga tahun setelah Abu Hanifah, gurunya, wafat. Sedangkan Imam Malik dan Abu Hanifah, bersama-sama belajar hadis dari Imam Muhammad bin Syihab Al-Zuhri, dan Zuhri sendiri, sang guru, tidak merasa malu untuk belajar kepada Imam Malik. Imam Syafi’i yang terkenal cerdas juga belajar hadis di bawah bimbingan Imam Malik. Komentar Imam Syafi’i tentang Imam Malik, “*Seandainya Imam Malik dan Sufyan Uyainah tidak ada di sana, maka tentu ilmu hadis tidak akan berkembang di Hijaz!*”¹⁰⁵

Dari gambaran di atas dapat terlihat bahwa dalam tradisi intelektual para mujtahid terdapat nilai toleransi, saling menghormati satu dengan yang lainnya. Penghormatan didasarkan pada sesuatu yang tulus, tidak memandang perbedaan pendapat atau pandangan, bangsa, usia, dan lain sebagainya. Semuanya dihormati. Dan jika di antara mereka tidak mendapat titik temu dalam suatu persoalan, maka mereka bersepakat untuk tidak sepakat. Mereka sama-sama memegang teguh kaidah fiqh: “*Al-ijtihadu lâ yunqadu bi*

¹⁰³ Abdur Rahman I. Doi, *Shari’a The Islamic Law*, alih bahasa: Basri Iba Asghari dan Wadi Masturi (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993), 132.

¹⁰⁴ *Ibid*, 134.

¹⁰⁵ *Ibid*, 134-5.

al-Ijtihâd,” suatu ijtihad tidak bisa menafikan hasil ijtihad yang lain.¹⁰⁶ Dengan begitu, dalam tradisi intelektual mujtahid itu tidak ada sikap saling menafikan antara yang satu dengan yang lainnya.

Ketiga, sikap dan nilai yang selalu melekat dalam tradisi intelektual imam mujtahid adalah rendah hati. Sikap ini merupakan implikasi dari kesadaran moral, intelektual, dan spritual sekaligus. Abu Ishaq al-Syirazi (w. 476 H) misalnya mengungkapkan bahwa pengetahuan manusia (*‘ilm al-khalq*) beda dengan pengetahuan Tuhan (*‘ilm al-Khâliq*) dalam kesempurnaan dan kebenarannya. Sementara pengetahuan yang disebut terakhir benar-benar tanpa cacat dan tidak bisa diklasifikasi berdasarkan tingkat kebenarannya; hal yang sebaliknya justru berlaku dalam pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia adakalanya benar karena diperoleh lewat pencerapan langsung (*dharurî*) oleh panca indera atau muncul secara *a priori* dalam diri manusia, tapi sering juga hanya mencapai tingkat probabilitas, karena cuma diperoleh (*muktasabah*) lewat inferensi atau penalaran.¹⁰⁷ Lebih jauh lagi, manusia malah lebih sering hanya mencapai praduga atau hipotesis (*dhann*), bukan pengetahuan dalam upayanya menentukan kebenaran. Kebenaran (*al-Haqq*) merupakan obyek yang elusif kerana keagungan dan kesempurnaannya. Ia merupakan sifat Tuhan itu sendiri.¹⁰⁸

Kebenaran adalah sesuatu yang transendental. Hanya miliki Allah. Penafsiran hanya hasil memahami yang sebenarnya relatif, sehingga tidak pernah seorang imam mujtahid menisbatkan atau mengidentikkan hasil ijtihadnya dengan agama (atau teks-teks keagamaan: Al-Qur`ân dan hadis) itu sendiri yang kebenarannya mutlak. Semuanya hanya opini atau pendirian pribadi (madzhab) yang sama-sama relatif kebenarannya. Kesadaran ini kemudian menghasilkan sikap rendah hati. Sikap ini bahkan sudah tercermin dalam nama yang dipilih untuk menunjukkan nama disiplin ilmu yang menjadi primadona di pesantren, yaitu fiqh. Fiqh memiliki akar kata *f-q-h* yang bermakna memahami atau menafsirkan. Secara implisit, para pengarang disiplin ini tampaknya hendak menegaskan bahwa yang mereka diskusikan dalam kitab kuning itu hanyalah merupakan hasil pemahaman dan interpretasi atas teks Al-Qur`ân dan hadis.

¹⁰⁶ Mengenai hal ini terdapat beberapa pengecualian. Yakni dalam perbedaan pendapat antara pemimpin yang lama dengan yang baru, *qismatul ikhbâr*, masalah *taqwîm*, masalah *dâkhil* dan *khârij*, serta keputusan yang menyimpang dari nas yang *qath’î* dan *ijmâ’*. Lihat dalam Sayyid Abi Bakar, *Al-Farâid Al-Bahiyah*..., 81-86. Dalam kitab ini, setiap teori (atau lebih tepatnya *qawâ’id*) dilengkapi contoh aplikasi.

¹⁰⁷ Abu Ishaq ibn Ibrahim ibn Yusuf al-Syirazi, *Al-Luma’ fî Ushûlu al-Fiqh* (Semarang: Maktabah wa Mathba’a Usaha Keluarga, tt), 2-4.

¹⁰⁸ Muhammad Ma’mun Jauhari, “Hilangnya Epistemolgi dari Wacana Fiqh,” dalam *Jurnal Lisan; Media Komunikasi dan Dirasah Islamiyah*, PIP PP Al-Falah Silo Jember, Edisi Januari 2004, 5-7.

Oleh karena hanya hasil pembacaan dan tafsir, maka apapun yang mereka tulis dalam karangannya, mereka akui, tentu saja kebenarannya bersifat relatif dan selalu subyektif, serta tidak dapat diidentikkan dengan teks-teks yang kebenarannya mutlak: Al-Qur`ân dan hadis. Sebab sikap-sikap dan nilai-nilai itulah sangat sulit ditemukan klaim kebenaran (*truth claim*) *a priori* dalam tradisi intelektual para imam mujtahid Aswaja tersebut.

Keempat, oleh karena sikap rendah hati, maka tradisi dialog yang kondusif mengiringi perjalanan tradisi intelektual yang menjadi kiblat orang-orang pesantren. Setiap perselisihan selalu melewati diskusi atau perdebatan (*jadal* dan *munâzharah*) hingga mencapai konsensus (*ijmâ'*). Jika jalan ini tidak berhasil ditempuh, maka *ikhtilâf* di antara para ulama mesti diterima. Konsensus para ulama dengan demikian dipandang sebagai otoritas tertinggi dalam hierarki sumber fiqh setelah Al-Qur`ân dan hadis. Karena itu, otoritas *ijmâ'* dipandang mutlak (*maqthu'*) karena dilihat dari tingkat kebenarannya, *ijmâ'* sebanding dengan pengetahuan hasil cerapan indera dan informasi sejarah yang ditransmisikan oleh individu-individu yang tak terhitung jumlahnya (*mutawatir*).¹⁰⁹

Lebih jauh, perselisihan pendapat antara Ibnu Rusyd dan Al-Ghazali misalnya dilakukan dengan perdebatan (*jadal*) yang menghasilkan karya-karya agung. Kitab *Tahâfut al-Falâsifah* ditulis oleh Al-Ghazali dalam rangka mengkritik para filsuf yang kemudian dibantah oleh Ibn Rusyd dengan menulis karya yang tidak kalah hebatnya, *Tahâfut al-Tahâfut al-Falâsifah*.

Komunitas yang melestarikan tradisi intelektual yang demikian agung itulah yang disebut kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja) yang secara singkat diidentifikasikan sebagai madzhab Sunni. Dalam menyikapi suatu persoalan politik, para ulama Sunni ini berusaha untuk mensintesis atau menyeimbangkan antara teks-teks keagamaan dan realitas sosial. Teori politik mereka mengalami perkembangan lebih dari 500 tahun, diawali oleh para ulama fiqh, seperti Al-Baqillani (950-1013), Al-Baghdadi (w. 1037), Al-Mawardi (974-1058), Al-Ghazali (1058-1111), Ibn Taimiyyah (w. 1328), Ibn Jama'ah (w. 1333), dan Ibn Khaldun (w. 1406).¹¹⁰

Rutuhnya kekuasaan kekhalifahan Abbasyiah menyita perhatian para pemikir di atas. Dalam teori politik Islam, pada awalnya khalifah adalah pengganti utusan Allah dan dengan demikian juga merupakan pemimpin spritual, yang bertugas untuk mengatur

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 62.

masyarakat dalam segala aspek kehidupan, termasuk menegakkan syariat. Akan tetapi, mulai pertengahan abad ke-9 M, kekuasaan khalifah terpecah-pecah karena para penguasa di daerah-daerah berhasil memengaruhi militer untuk melakukan kudeta. Pada tahun 945 M, Dinasti Abbasyiah terpaksa menyerahkan kekuasaan atas Baghdad sebagai ibu kota wilayah kekuasaannya kepada para penguasa Buwaihiyah dari aliran Syiah yang pada tahun 1005 digantikan oleh Dinasti Seljuk. Pada 1258, bangsa Mongolia berhasil merebut kota Baghdad, yang menyebabkan peran khalifah Abbasyiah tidak lebih hanya sebagai boneka rezim Mamluk di Kairo.¹¹¹

Perubahan konstalasi politik Islam itu menyebabkan timbulnya dilema bagi para ahli hukum atau pemikir Islam. Kalau mereka mengeluarkan statemen dengan mendukung kekuasaan mutlak khalifah, berarti mereka menentang tuntutan para panglima perang. Risikonya adalah timbulnya kekacauan sosial dan akan memosisikan umat Islam sebagai sasaran kekejaman dari kekuatan militer yang sedang berkuasa. Jika mereka menyesuaikan diri dengan dengan penguasaan baru, berarti mereka telah melakukan upaya kompromi atas gagasan politik keagamaan Islam yang (dianggap) asli.¹¹²

Ternyata para ulama di atas memilih opsi yang terakhir, yaitu menyesuaikan dan bekerjasama dengan penguasa baru. Dengan alasan untuk menyelamatkan umat Islam dan menjaga ketentraman serta stabilitas negara sebagai prasyarat terciptanya ketaatan dan kerukunan umat. Sebagaimana pernyataan Al-Ghazali, ketertiban beragama hanya mungkin dicapai melalui terwujudnya ketertiban dunia.¹¹³ Maka, pada perkembangan selanjutnya, gagasan mengenai wewenang khalifah yang mutlak hanya tinggal kenangan.

Hal itu menunjukkan bahwa kelompok Aswaja (yang menjadi kiblat komunitas pesantren di Nusantara) di atas menganut teologi dialektik (faham Sunni Asy'ariyah) yang memadukan antara penggunaan wahyu dan akal secara proporsional dan selanjutnya dikontekstualisasikan dengan kondisi waktu dan tempat yang melingkupinya. Oleh karena itu, para ulama madzhab ini (terutama di bidang fiqh), selalu berusaha terus-menerus mencari titik relevansi antara doktrin wahyu dan kehidupan nyata masyarakat. Hal ini misalnya dapat dilihat pada sikap Imam Maliki yang sangat mengutamakan adat-istiadat setempat. Imam Hanafi sangat rasional dan mengembangkan Islam sesuai dengan peradaban Persia yang kosmopolit. Sedangkan Imam Syafi'i sangat mempertimbangkan

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

pertimbangan geografis dalam merumuskan ajaran Islam. Hal ini dapat dilihat dari produk fatwa fiqh Imam Syafi'i yang dua macam, yakni *Qaul Qadîm* dan *Qaul Jadîd*, sebagai pertimbangan geografis di mana fatwa itu diberlakukan. *Qaul Qadîm* diproduksi Imam Syafi'i ketika masih berada di Baghdad, sedangkan *Qaul Jadîd* merupakan fatwanya ketika sudah pindah ke Madinah.¹¹⁴

Proses adaptasi dan kontekstualisasi pemikiran keagamaan sebagaimana yang diuraikan di atas menunjukkan bahwa karakteristik pemikiran politik Sunni adalah luwes, bijak, dan moderat. Luwes artinya tidak saklek, bisa mengenyampingkan hal-hal yang bersifat menentukan menjadi kabur agar dapat disesuaikan dengan kondisi sosial politik yang baru. Bagi para ulama Sunni, jika keadaan memaksa, maka diizinkan untuk mengenyampingkan peraturan-peraturan yang tidak mungkin diterapkan karena alasan menghindari bahaya.¹¹⁵

Bijak di sini dapat diartikan sebagai sikap netral, yaitu pengambilan keputusan yang kondusif dalam rangka memperoleh manfaat dan menghindari bahaya. Luwes berarti tidak saklek atau bersifat absolut, mudah beradaptasi. Paradigma ini diterapkan untuk meminimalisasi risiko. Artinya, setiap sikap perlu mempertimbangkan *mashlahah* dan *mafsadah*. Sedangkan moderat diartikan sebagai sikap yang menghindari tindakan yang ekstrem. Dapat pula diartikan sebagai *tawâsuth* yang memiliki unsur *tawazzun*, yakni keseimbangan dan keselarasan; *ta'âdul* yang bermakna keteguhan hati untuk tidak menyeleweng ke kanan atau ke kiri; dan *iqtishâd*, yakni bertindak seperlunya, tidak berlebihan.¹¹⁶

Inilah paradigma *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang mendorong pada umat Islam untuk menjadi umat yang dalam bahasa Al-Qur`ân (Al-Baqarah: 143) disebut *ummatan wasathan*. Yakni, umat yang bersikap tengah-tengah. Mengenai hal ini, Muhammad Abduh sebagaimana yang dikutip Rashid Ridha, mengartikan sebagai umat pilihan yang tegak berdiri di tengah-tengah, dan karena itulah mereka dikenal sebagai umat yang moderat,

¹¹⁴ Abdul Mun'im DZ, "Pergumulan Pesantren dengan Masalah Kebudayaan", dalam Badrus Sholeh [Ed.], *Budaya Damai...*, 39-55.

¹¹⁵ Sikap ini dapat disandarkan pada beberapa teori atau kaidah fiqh, seperti *Daf'u al-Mafâsid Muqaddamun 'Alâ Jalbi al-Mashâlih*, menolak kerusakan harus didahulukan ketimbang mendatangkan kebaikan; *Al-Musyaqqah Tajlibu al-Taysîra*, kesulitan dapat membawa pada keluwesan; dan *Al-Dhararu Yuzâlu*, kemudharatan bisa dihapus. Lihat Sayyid Abi Bakar, *Al-Farâid Al-Bahiyyah; Fi Qawâ'idu al-Fiqhiyyah, ...op.cit.*

¹¹⁶ Greg Fealy, *Ijtihad Politik...*, 69-85.

yang jauh dari sifat berlebihan dalam beragama, juga umat yang jauh dari sikap gampang menegasikan umat lainnya secara membabi-butu.¹¹⁷

Sikap-sikap inilah yang diadopsi oleh komunitas pesantren tradisional di Indonesia dalam menghadapi berbagai macam fenomena sosial budaya, termasuk gelombang nasionalisme. Bahkan mereka lebih luwes dan moderat. Ini terbukti diterimanya atau diajarkannya kitab-kitab di luar madzhab Sunni namun memiliki kecenderungan moderat, bijak, dan luwes, seperti kitab *Subûl al-Salâm* yang merupakan kitab karangan al-San'ani seorang pengikut aliran Syiah Zaidiyah. Bahkan di Sekolah Tinggi Ilmu Keislaman (STIK) Annuqayah, perguruan tinggi di pesantren tertua di Pulau Madura bagian timur itu, kitab ini menjadi pegangan dan rujukan utama bagi pengajaran ilmu fiqh.

Nilai-nilai yang berkembang di pesantren yang berakar dari tradisi keilmuannya di atas sebenarnya sangat *klop* dengan nilai dan prinsip-prinsip nasionalisme. Tradisi keilmuan di pesantren sangat menjunjung tinggi nilai-nilai luhur, seperti penghormatan kepada perbedaan (pluralisme), egalitarianisme, rendah hati, tradisi dialog sebagai sikap demokratis, toleransi, mengedepankan musyawarah untuk mencapai konsensus (*ijmâ'*), serta menghindari perpecahan dan bahaya, yang semuanya diramu dalam semangat yang bijaksana, luwes, dan moderat. Bukankah negara nasional (*nation-state*) Indonesia merupakan hasil *ijmâ'* (konsensus) dari *funding leaders* bangsa yang berasal dari pluralitas aspek, seperti suku, agama, etnis, budaya, bahasa, dan lain sebagainya. Tanpa adanya toleransi dan tradisi menyambut yang berbeda (*Qabûl al-Âkhar*),¹¹⁸ kesepakatan atau konsensus ini tidak mungkin akan tercapai. Maka, negara nasional pun mustahil akan terwujud sebagaimana yang kita saksikan saat ini.

Jadi, tidak heran, bahkan memang semestinya kalangan komunitas pesantren menerima gagasan nasionalisme di Indonesia sebagai aplikasi dari sikapnya yang bijaksana, luwes, dan moderat, yang merupakan nilai-nilai Aswaja yang dianutnya serta didapat dari tradisi intelektualnya yang paling dalam dan asli. Justru, jika pesantren menolak gagasan nasionalisme, yang perlu dipertanyakan perkembangan tradisi keilmuan di dalamnya.

¹¹⁷ Muhammad Rashid Ridla, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hâkim al-Shâhir bi al-Tafsîr al-Manâr*, Jld II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt), 4.

¹¹⁸ Kata "*Qabûl al-Âkhar*" ini dinukil dari judul kitab yang ditulis Milad Hanna, *Qabûlu al-Âkhar; Min Ajli Tawâshuli Hiwâri al-Hadârât* (Cairo, Mesir: Al-I'lâmiyyah Li al-Nasy, 2000). Dalam kitab ini, Milad Hanna membangun teorinya yang merupakan antitesis dari teori *The Clash of Civilizations* yang dibangun Samuel P. Huntington.

BAB VI

PENDIDIKAN DAN NASIONALISME DI PESANTREN

A. Antagonisme Lembaga Pendidikan Pesantren Versus Pemerintah Kolonial

Pada ke-19, pemerintah kolonial Belanda mengalami dilema yang cukup membingungkan dalam memberlakukan kebijakan mengenai pendidikan Islam di Nusantara. Di satu sisi, Belanda tidak ingin terlibat secara berlebihan dalam urusan keagamaan kaum pribumi karena hal itu tidak sesuai dengan semangat pemerintahan sekuler dan hanya akan membangkitkan ingatan-ingatan kolektif mengenai perbenturan yang tak mengenakkan di masa lalu antara orang-orang Kristen dan Muslim. Di sisi lain, pemerintah Belanda khawatir terjadi ledakan “gunung berapi Islam” yang akan menimpa kolonialis Belanda, yang mana “magma” dari gunung berapi itu diolah dan dimasak dalam pesantren, lembaga pendidikan pribumi yang berbasis Islam tradisional.

Kondisi itu mendorong pemerintah Belanda mengalami degradasi dalam politik netralitas terhadap suatu komunitas berbasis agama (Islam). Belanda kemudian mengingkari prinsipnya sebagai pemerintahan sekuler. Hal ini ditandai dengan upaya pemerintah kolonial untuk melumpuhkan potensi-potensi ancaman Islam dengan cara mendukung misi-misi Kristen. Kebijakan yang diskriminatif yang dilakukan oleh pemerintah Belanda terhadap lembaga pendidikan pesantren ditambah lagi dengan semakin merosotnya kepercayaan kaum santri terhadap institusi Barat menjadi amunisi dan suplemen bagi pesantren untuk tetap diminati sehingga terus eksis dan berkembang.

Steenbrink melaporkan bahwa sesungguhnya pada awalnya pemerintah kolonial berusaha untuk bersikap konsisten dengan kebijakannya untuk menjamin kaum *boemipoetra* bisa tetap berjalan dengan institusi-institusi tradisionalnya, yang diindikasikan oleh kebijakan Gubernur Jenderal G.A.G.Ph. van der Capellen (1816-1826) yang menginstruksikan kepada para Residen pada tahun 1819 untuk menyelidiki kemungkinan perbaikan pendidikan tradisional kaum pribumi. Namun usaha ini hanya menghasilkan laporan-laporan resmi mengenai kondisi pesantren.¹¹⁹ Laporan resmi itu tidak mampu menghasilkan rekomendasi pada kebijakan pemerintah Belanda yang bersifat konsisten.

¹¹⁹ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 159.

Lebih jauh Steenbrink mencatat, sebagai pejabat kolonial pertama yang ditugaskan untuk mengembangkan pendidikan kaum pribumi, pada tahun 1867 J.A. van der Chijs melakukan penelitian *mapping* dalam bidang pendidikan, terutama di Minahasa dan Maluku. Hasilnya merekomendasikan kebijakan bahwa di daerah-daerah Kristen, pemerintah harus meningkatkan dan memajukan sekolah-sekolah misi Kristen secara gradual dengan jalan memasukkan pengajaran pelajaran-pelajaran sekuler. Sedangkan untuk daerah-daerah Islam, van der Chijs merekomendasikan kebijakan bahwa pemerintah hanya akan memajukan sekolah-sekolah publik bergaya Belanda yang diperuntukkan bagi elit teratas dari kalangan pribumi dalam rangka untuk melindungi kepentingan Belanda.¹²⁰ Rekomendasi ini sudah barang tentu didasarkan pada ketakutan dan ejekannya terhadap Islam yang dikhawatirkan akan semakin besar dan pada gilirannya akan melibas kepentingan Belanda.

Sebab itu, sangat masuk akal kalau kemudian pemerintah Belanda mengabaikan perkembangan dan kemajuan pendidikan Islam tradisional—kalau bukan memberangus dan bersikap diskriminatif. Pada tahun 1888, Menteri Jajahan Belanda menolak untuk memberikan subsidi kepada sekolah-sekolah Islam karena Gubernur Jenderal tidak ingin menghabiskan keuangan negara untuk mengembangkan sebuah sistem pendidikan yang mungkin pada akhirnya akan menentang pemerintah Belanda.¹²¹

Kondisi ini gayung bersambut dengan kecenderungan masyarakat Islam tradisional yang semakin tidak percaya dengan lembaga-lembaga penjajah. Sehingga, membuat lembaga pendidikan pesantren menjadi satu-satunya jujukan anak-anak muslim santri untuk menimba pengetahuan. Pada gilirannya, pesantren ini menjadi lembaga pendidikan arus utama bagi kaum *boemipoetra*, khususnya yang beragama Islam dan berhaluan tradisional.

Pengucilan lembaga pendidikan pesantren telah menyulut jiwa antagonisme pesantren terhadap pemerintah kolonial. Komunitas pesantren, yaitu para kiai dan santrinya kemudian membangun sebuah *mindset* simbolik antara *minhum* (golongan mereka, *the others*) dan *minna* (kelompok kami, *the ours*), di mana pemerintah Belanda dan koloni-koloninya dimasukkan dalam golongan *minhum* yang oleh komunitas pesantren sebut sebagai “orang kafir kulit putih”. Selanjutnya komunitas pesantren menarik pembatas

¹²⁰ *Ibid*, 160-61.

¹²¹ Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 94), 6-7.

antara *minhum* dan *minna* dengan menggunakan simbol-simbol budaya dan terminologi agama (Islam) dengan cara, misalnya, mengeluarkan pernyataan: ‘Mereka yang menulis dalam huruf Latin akan dipotong tangannya di akhirat, dan mereka yang mengikuti cara hidup orang-orang Belanda termasuk orang kafir’.¹²² Berdasarkan *mindset* itu kemudian pemberontakan kaum santri dan kiai terhadap pemerintah kolonial selalu berentetan terjadi.

Meskipun oleh pemerintah Belanda dikucilkan, lembaga pendidikan pesantren tetap berkembang, bahkan sangat pesat. Hal ini disebabkan para putera-puteri muslim santri menjadikan pesantren sebagai pusat pendidikan lantaran mereka dihambat dan memang enggan masuk sekolah umum binaan Belanda. Oleh karena itu, jumlah lembaga pendidikan pesantren semakin berkembang. Berdasarkan laporan pemerintah tahun 1831 mengenai lembaga-lembaga pendidikan pribumi di Jawa, adalah sekitar 1.853 dengan sekitar 16.556 siswa. Pada tahun 1873, Kantor Inspeksi Pendidikan Pribumi (yang didirikan oleh J.A. van der Chijs) mengeluarkan laporan tahunan mengenai jumlah sekolah dan siswa Islam. Berdasarkan laporan-laporan itu, jumlah pesantren rata-rata sekitar 20-25.000, jumlah siswanya sekitar 300.000.¹²³

Akibat meningkatnya jumlah pesantren, yang berkombinasi dengan tetap dipertahankannya ikatan-ikatan intelektual dan emosional antara kiai dan santri, dan antar pesantren yang tersebar di berbagai wilayah, jaringan intelektual Islam tradisional tetap terjaga dan kuat. Hal ini memfasilitasi terciptanya kesinambungan dalam pendidikan Islam dan pendidikan anti penjajah dan cinta tanah air (nasionalisme) di pelbagai pesantren yang berada di pelosok-pelosok Nusantara.

B. Model Pendidikan Nasionalisme di Pesantren

Pendidikan nasionalisme di pesantren didasarkan kondisi dan latar belakang sosial budaya dan ekonomi yang mengitarinya. Di samping paradigma dan doktrin yang diemban komunitas pesantren memiliki daya resistensi terhadap eksistensi penjajah, sikap penjajah yang bersikap diskriminatif terhadap lembaga pendidikan pesantren telah mengantarkan begitu kuatnya pemupukan rasa anti penjajah di lingkungan pesantren.

Namun demikian, model pendidikan atau lebih tepatnya proses transmisi informasi sebagai konsumsi aspek kognitif dan nilai sebagai siraman jiwa dari kiai ke santri berjalan dengan sangat khidmatnya dan menghasilkan kristal-kristal nilai yang begitu kuat tertancap

¹²² Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa ...*, 115-6.

¹²³ *Ibid*, 116.

dalam relung jiwa santri. Basis nilai yang dikembangkan dalam dunia pendidikan pesantren adalah, pertama, nilai dasar agama Islam. Di pondok pesantren selalu bersumber dari nilai-nilai dasar agama Islam yang tercermin dalam akidah, syari'ah dan akhlak Islam. Karena pada hakikatnya, pondok pesantren adalah sebuah lembaga keislaman yang timbul atas dasar dan untuk tujuan keislaman.

Motivasi utama para kiai mendirikan pondok pesantren adalah keterpanggilan mereka untuk melanjutkan risalah yang telah dirintis oleh para nabi. Para kiai itu menyadari sepenuhnya bahwa mereka adalah pewaris para Nabi yang tidak saja harus mewarisi sifat-sifat dari akhlak para nabi, tetapi juga tugas dan kewajibannya dalam menyampaikan risalah Allah kepada umat manusia. Karena itu keberadaan pondok pesantren tidak bisa dilepaskan dari konteks dan misi ini.

Kedua, sesuai dengan latar belakang sejarahnya, realisasi nilai-nilai dasar Islam yang dikembangkan di pondok pesantren selalu disesuaikan secara harmonis dan akomodatif dengan budaya asli bangsa Indonesia, tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip yang menjadi landasan utamanya (Islam). Kondisi ini merupakan konsekuensi logis dari cikal-bakal terbentuknya pesantren yang merupakan hasil dari perpaduan kosmopolit antara nilai-nilai Islam dan budaya lokal.

Ketiga, nilai pendidikan. Sejak semula, pondok pesantren berdiri dan didirikan untuk memberikan pendidikan dan pengajaran Islam kepada umat Islam. Menempa umat Islam dengan diorientasikan untuk mengabdikan kepada Allah dengan menjadi hamba khusyuk dan wakil Tuhan di muka bumi yang ideal. Keempat, nilai perjuangan dan pengorbanan. Nilai ini mengidealkan pribadi yang *sentri vugal*, yakni pribadi yang tidak egois dan hanya mementingkan dirinya sendiri. Pribadi ini adalah pribadi yang berkarakter memberi dan mengeluarkan potensinya untuk kebaikan atau kemaslahatan umum. Tentu dalam hal ini membutuhkan semangat perjuangan dan pengorbanan. Ini sejalan dengan semangat nasionalisme. Seorang nasionalis rela mengorbankan jiwa, raga, pikiran, dan hartanya untuk kemakmuran dan kebaikan bangsanya.

Dari landasan nilai-nilai itu, maka terbentuklah jiwa dan prinsip-prinsip pendekatan dalam pendidikan pesantren sebagaimana yang catat oleh Mastuhu sebagai berikut:

- a. Teosentris, yakni sistem pendidikan pesantren mendasarkan filsafat pendidikannya pada filsafat teosentris, yaitu pandangan yang menyatakan bahwa semua kejadian berasal, berproses, dan kembali pada kebenaran Tuhan. Dari sini sikap ikhlas dikembangkan.

- b. Sukarela dan pengabdian, yakni penyelenggaraan pendidikan pesantren dilaksanakan secara sukarela dan mengabdikan kepada sesama dalam rangka mengabdikan kepada Tuhan. Santri menghormati kiai dan ustadznya serta saling menghargai antar sesamanya sebagai bagian dari agamanya.
- c. Kearifan, yakni sebuah penekanan pentingnya kearifan dalam menyelenggarakan pendidikan pesantren dan dalam tingkah laku sehari-hari. Kearifan yang dimaksudkan di sini adalah bersikap dan berperilaku sabar, rendah hati, patuh kepada ketentuan hukum agama, mampu mencapai tujuan tanpa merugikan orang lain, dan mendatangkan manfaat bagi kepentingan bersama.
- d. Kesederhanaan, yakni menekankan pentingnya penampilan sederhana sebagai salah satu nilai luhur pesantren dan menjadi pedoman perilaku sehari-hari bagi seluruh warga pesantren. Kesederhanaan yang dimaksud di sini tidak sama dengan kemiskinan, tetapi sebaliknya identik dengan kemampuan bersikap dan berfikir wajar, proporsional dan tidak tinggi hati.
- e. Kolektifitas, yakni sebuah penekanan kebersamaan lebih penting daripada individualisme. Dalam dunia pesantren berlaku pendapat bahwa “dalam masalah hak seseorang harus mendahulukan kepentingan orang lain, tetapi dalam masalah kewajiban orang harus mendahulukan diri sendiri sebelum orang lain.”
- f. Mengatur kegiatan bersama, yakni yang menyangkut kepentingan bersama diatur oleh santri semuanya dengan bimbingan kiai dan ustadz. Seperti, saat pembentukan organisasi, penyusunan program-program, sampai pelaksanaan dan pengembangannya. Begitu juga dengan kegiatan ko-kurikuler lainnya seperti olahraga, koperasi, keterampilan dan lainnya.
- g. Mandiri, yakni santri mengatur dan bertanggungjawab atas keperluannya sendiri seperti mengatur uang belanja, memasak, mencuci pakaian, merencanakan belajar dan sebagainya.
- h. Restu kiai, yakni sebuah kesadaran dalam diri semua santri dengan setiap perbuatan sangat tergantung dengan restu kiai. Baik ustadz maupun santri selalu berusaha jangan sampai melakukan hal-hal yang tidak berkenan di hati kiai. Hal

ini dapat dipahami sebagai eratnya ikatan kiai-santri dalam hal intelektual, moral, sosial, dan spiritual.¹²⁴

Dari prinsip-prinsip itu kemudian lahir model-model pendidikan (termasuk pendidikan nasionalisme) di pesantren, yang membidik aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik. Ketiga aspek ini sangat diperhatikan dalam pendidikan pesantren. Metode dan model yang digunakan disesuaikan dengan tujuan yang ingin dicapainya.

Pendidikan nasionalisme di pesantren memperhatikan aspek-aspek tersebut. Pendekatan dan metode yang digunakan dalam pendidikan nasionalisme di pesantren adalah sebagai berikut.

- Metode Konvensional

Metode ini adalah metode transmisi keilmuan dan nilai dengan cara yang telah biasa dilakukan sehari-hari di pesantren. Metode ini mencakup ceramah, taushiyah, bandongan, sorogan, dan klasikal. Ceramah dapat dilakukan secara eksklusif maupun umum. Ceramah secara eksklusif biasanya diberikan oleh kiai kepada santri yang dilakukan di pondok pesantren dengan jadwal berkala. Sedangkan ceramah umum dilakukan pada waktu ada kegiatan-kegiatan tertentu, seperti ketika acara *haflatul imtihan*, pada acara haul wafatnya *masyayikh* pendahulu, acara Maulid Nabi, Isra' mi'raj, dan lain sebagainya yang bisa dilakukan di dalam pesantren maupun di luar pesantren atas inisiatif masyarakat umum sekitar yang diikuti oleh masyarakat umum.

Isi dari ceramah keagamaan itu adalah materi tentang keislaman, tafsir terhadap realitas sosial dalam perspektif agama Islam Ahlul Sunnah wal Jamaah. Realitas sosial yang dimaksud bisa berupa permasalahan budaya, sosial, ekonomi, dan politik. Tujuan dari ceramah itu adalah sebagai pencerahan terhadap santri dan masyarakat santri dalam menghadapi segala persoalan yang melingkupinya. Dalam menumbuhkan semangat nasionalisme, tidak jarang menggunakan cara-cara seperti ini.

Di samping itu, transmisi informasi dan nilai dari kiai ke santri biasa disampaikan dengan cara taushiyah. Taushiyah ini biasanya disampaikan secara eksklusif di pesantren oleh kiai kepada santri aktif maupun kepada alumni yang telah terjun di masyarakat. Di pesantren, taushiyah ini umumnya disampaikan pada setiap selesai wiridan dari salat wajib (*maktubah*), atau dengan mengirim surat atau karya kiai kepada para santri yang telah terjun di tengah-tengah masyarakat. Sang kiai menyampaikan semacam materi kuliah yang

¹²⁴ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 65-66.

terkait dengan pembangunan jiwa yang bersih, keistiqamahan, tawakal, pengorbanan, dan lain sebagainya. Taushiyah ini tentu lebih menyentuh jiwa santri karena disampaikan secara eksklusif oleh sang kiai kepada santrinya. Hal ini dapat dipahami karena santri dan kiai telah membangun hubungan bukan hanya intelektual, melainkan juga emosional dan spiritual. Pola hubungan yang demikian sangat memungkinkan bagi kiai untuk membangun sisi kognitif, afektif, dan psikomotorik santri terkait dengan materi yang disampaikan oleh kiai.

Dalam hal ini misalnya Kiai Hasyim Asy'ari dengan menulis Kitab *Al-Mawa'iz* yang merupakan kumpulan taushiyah yang diperuntukan masyarakat santri. Dalam konteks persatuan umat dan nasionalisme, KH. Hasyim pernah berwasiat sebagai berikut:

Manusia harus bersatu, agar tercipta kebaikan dan kesejahteraan agar terhindar dari kehancuran dan bahaya. Jadi, kesamaan dan keserasian pendapat mengenai penyelesaian beberapa masalah adalah prasyarat terciptanya kemakmuran. Ini juga akan dapat mengokohkan rasa kasih sayang. Adanya persatuan dan kesatuan telah menghasilkan kebajikan dan keberhasilan. Persatuan juga telah mendorong kesejahteraan negara, peningkatan status rakyat, kemajuan dan kekuatan pemerintah, dan telah terbukti sebagai alat untuk mencapai kesempurnaan. Satu dari banyak tujuan persatuan adalah bersemainya kebajikan yang akan menjadi sebab terlaksananya berbagai ide.¹²⁵

Selain itu adalah metode bandongan, sorogan, dan sistem pengajaran *a la* klasikal diberikan kepada santri. Sistem ini lebih pada memupuk sisi kognitif saja, meskipun pada tingkat-tingkat tertentu juga sangat memengaruhi sisi afektif dan psikomotorik santri terkait dengan materi yang disampaikan. Seperti pengajaran salat dan wudhu' di pesantren pada umumnya telah menghasilkan *habitus* salat dan wudhu' yang hal itu dilakukan secara konsisten, ketat, dan sangat jeli.

Dalam konteks itu, pendidikan nasionalisme dapat dilihat dari komponen kurikulum pesantren yang senafas dengan jiwa keindonesiaan dan semangat nasionalisme. Seperti, kitab *Idzdzat al-Naasyi'in* karya Musthafa Al-Ghalayain yang mengebu-gebu mengobarkan semangat nasionalisme santri; kitab *I'annah al-Thalibin* yang memaknai jihad tidak dalam arti kekerasan, melainkan memberi makan orang miskin dan menggelar pengobatan gratis; dan kitab-kitab lain yang bisa membantu santri membangun paradigma *washathiyah* dan anti terhadap penindasan.

- Metode Fatwa

¹²⁵ Hasyim Asy'ari, *Al-Qanun al-Asasi li Jam'iyat al-Nahdlat al-'Ulama'* (Kudus: Menara Kudus, 1971), 26-28.

Fatwa adalah suatu jawaban yang diberikan orang alim, baik secara pribadi, kolektif, maupun kelembagaan, atas suatu persoalan hukum yang terkait dengan pelbagai macam aspek kehidupan di masyarakat. Dalam tradisi pesantren, selain fatwa yang memang dikeluarkan secara pribadi oleh seorang ulama atau kiai, juga terdapat suatu tradisi atau lembaga fatwa yang disebut *bahtsul masâ'il*.

Bahtsul masa'il di lingkungan pesantren dan Nahdlatul Ulama merujuk pada dua pengertian. Pertama, sebagai forum atau kegiatan pembahasan masalah-masalah fiqhiyah; dan kedua sebagai lembaga yang secara kontinyu memperhatikan dan menyelenggarakan pembahasan masalah-masalah agama yang muncul di tengah masyarakat.

Forum atau lembaga bahtsul masa'il ini dibangun sebagai bagian dari upaya NU dan komunitas pesantren untuk menjawab perkembangan masalah-masalah keagamaan yang dijadikan tuntunan hidup sehari-hari kalangan santri. Tradisi pesantren yang bergelut dengan kitab kuning terbiasa sejak lama menyelenggarakan pembahasan mengenai masalah hukum Islam dengan cara berdiskusi dan beradu argumen sebagai upaya untuk mengambil (*istinbath*) hukum yang menjadi keputusan bersama. Tradisi tersebut terus lestari sampai berdirinya Nahdlatul Ulama pada 1926, dan bahtsul masa'il ini berkesinambungan hingga kini dan dilembagakan dalam Lajnah Bahtsul Masa'il di bawah koordinasi Syuriah.

Fatwa-fatwa ulama pesantren yang berkaitan dengan semangat nasionalisme adalah di antaranya adalah fatwa KH. Hasyim Asy'ari tentang haramnya hukum memakai dasi dan celana. Di Aceh pada awal Abad ke-19 juga beredar fatwa yang menyatakan: "Mereka yang menulis dalam huruf Latin akan dipotong tangannya di hari Akhirat, dan mereka yang mengikuti cara hidup orang-orang Belanda termasuk orang kafir".¹²⁶

Fatwa-fatwa ini secara simbolik sebagai perlawanan terhadap budaya bangsa asing penjajah (Belanda). Fatwa itu memiliki muatan politik dan motif semangat anti penjajah yang pada tingkat-tingkat tertentu mampu menyulut sentimen keberagamaan dan religiusitas dalam upaya pembangunan semangat juang gerakan pengusiran terhadap penjajah.

Hal ini juga sangat kentara ketika terjadi perlawanan besar-besaran yang dilakukan oleh Arek-Arek Suroboyo yang melalui komunikasi satu arah pesawat radio mampu memantik dan mengobarkan api perjuangan para pejuang seluruh Nusantara dengan

¹²⁶ Alfian, *Perang di Jalan Allah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 204.

semangat perjuangan yang didasari semangat keagamaan dengan suruan takbir yang menggebu-gebu. Perlawanan yang terjadi pada tanggal 10 November 1945 itu kemudian menjadi *icon* perjuangan paling heroik dan artikulatif, sehingga pada tanggal yang sama ditetapkan sebagai Hari Pahlawan Nasional. Namun demikian, para kiai dan santri yang mempertaruhkan jiwa dan raganya pada puncak 10 November 1945 di Surabaya kurang mendapatkan apresiasi dalam penulisan buku sejarah di sekolah-sekolah.

Dalam perjuangan itu, sangat tampak semangat dan pengaruh fatwa dari para ulama yang dikeluarkan pada 18 hari sebelumnya, yaitu tanggal 23 Oktober 1945. Fatwa yang dikeluarkan oleh para kiai pengasuh pesantren dan para pemuka NU itu dikenal dengan Resolusi Jihad.¹²⁷ Tak pelak, Resolusi Jihad telah menjadi variable pendorong secara religius dan spiritual bagi masyarakat santri untuk turut serta dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan.

Latar belakang lahirnya Resolusi Jihad ini bermula dari dua bulan setelah proklamasi kemerdekaan, tanah air kembali dikacau oleh tentara Netherlands Indies Civil Administration (NICA). Pada 25 Oktober 1945, enam ribu tentara Inggris di bawah komando Brigadir Jenderal Mallaby, Panglima Brigade ke-49 (India), tiba di Pelabuhan Tanjung Perak, Surabaya. Penjajah Belanda yang sudah terusir pun ikut membonceng tentara Sekutu tersebut untuk kembali menguasai Nusantara.

Namun sebelum tentara NICA tiba di Surabaya, Presiden Soekarno terlebih dahulu mengirim utusan untuk menghadap Hadratussyaikh Hasyim Asy'âri, pengasuh Pesantren Tebuireng, Jombang. Melalui utusannya, Soekarno bertanya kepada Mbah Hasyim, "Bagaimana hukumnya membela tanah air? Bukan membela Allah, membela Islam, atau membela Al-Qur`ân. Sekali lagi, membela tanah air".

Mbah Hasyim yang sebelumnya sudah menyiapkan fatwa jihad kemerdekaan bertindak cepat. Beliau memerintahkan KH. Wahab Chasbullah, KH Bisri Syamsuri, dan kiai lain untuk mengumpulkan kiai se-Jawa dan Madura. Para kiai dari Jawa dan Madura itu lantas rapat di Kantor PB Ansor Nahdlatul Ulama (ANO), di Jalan Bubutan VI/2, Surabaya, dipimpin Kiai Wahab Chasbullah pada 22 Oktober 1945. Pada 23 Oktober 1945, KH Hasyim Asy'â'ri atas nama Pengurus Besar NU mendeklarasikan seruan *jihad fi sabilillah*, yang kemudian dikenal dengan Resolusi Jihad. •

¹²⁷ Resolusi Jihad adalah putusan atau kebulatan pendapat berupa permintaan atau tuntutan yang ditetapkan oleh rapat (musyawarah atau sidang) ulama yang dikeluarkan oleh ulama untuk berjihad, berperang melawan penjajah dianggap setara dengan berperang *fi sabilillah*, sehingga yang gugur dalam perjuangan itu dihukumi mati syahid.

Terdapat tiga poin penting dalam Resolusi Jihad. Pertama, setiap muslim yang tua atau muda, kaya atau miskin, wajib memerangi orang kafir yang merintangikan kemerdekaan Indonesia. Kedua, pejuang yang mati dalam perang kemerdekaan layak disebut syuhada (mati syahid). Ketiga, warga Indonesia yang memihak penjajah dianggap sebagai pemecah belah persatuan nasional, maka harus dihukum mati. Haram hukumnya mundur ketika kita berhadapan dengan penjajah dalam radius 94 km (jarak ini disesuaikan dengan dibolehkannya jamak dan qashar salat). Di luar radius itu dianggap *fardu kifayah* (kewajiban kolektif), bukan *fardu ain* (kewajiban individu).¹²⁸

Fatwa ini merupakan salah satu cara bagaimana semangat dan rasa nasionalisme itu diseminasi dalam relung jiwa komunitas santri baik di dalam maupun di luar pesantren. Pada tingkat-tingkat tertentu, fatwa ini telah menjadi tumpuan eskatologis dalam perjuangan dan membebaskan para pejuang dari keragu-raguan dalam berjuang melawan penjajah, sehingga mereka mampu menempatkan diri dalam totalitas perjuangan. Dalam hal ini terdapat banyak aspek pendidikan yang tidak hanya menyentuh sisi kognitif masyarakat santri, melainkan juga sisi afektif, psikomotorik, dan spiritual mereka.

- Metode Tutorial Mandiri dan Terpimpin atau Belajar By Doing

Metode ini sering digunakan oleh kiai pesantren terutama dalam hal mendidik santri dalam bidang ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan. Sang kiai di sini bertindak sebagai konseptor dan inisiator, sedangkan santri menjadi eksekutor. Dari sini, santri bisa belajar tidak hanya konsep suatu ilmu yang diberikan oleh kiai, melainkan juga belajar mengenai bagaimana mengaplikasikan suatu ilmu atau konsep, menentukan arah, strategi yang digunakan, serta belajar melatih diri dalam suatu “laboratorium” sosial yang nyata.

Model pendidikan yang demikian tidak hanya melatih sisi-sisi kompetensi seorang santri, melainkan juga ada unsur kepercayaan di situ yang diberikan kiai kepada santrinya. Kiai percaya kepada sang santri bisa melakukan sesuatu itu sesuai dengan yang diinginkan oleh kiai. Di sisi lain, dalam tradisi pendidikan di pesantren serta relasi kiai-santri, sangat kecil kemungkinannya—untuk tidak mengatakan tidak mungkin—santri menyeleweng dari apa yang diamanatkan oleh gurunya.

Dalam tingkat-tingkat tertentu, model pendidikan yang demikian digunakan dalam sistem kepengurusan NU. Syuriyah terdiri dari kiai sepuh yang tugasnya adalah mengambil kebijakan dan mengarahkan, sedangkan eksekutornya adalah para “santri” atau kiai muda

¹²⁸ Naskah komplet Resolusi Jihad dapat dilihat di lampiran buku ini.

atau dari unsur non-kiai yang dari proses itu ekskutor atau si santri bisa belajar. Ini bisa dilihat misalnya ketua tanfidziyah NU pertama adalah Hasan Gipo yang berasal dari golongan non kiai, namun dia adalah santri.

Model pendidikan yang demikian ini sebenarnya telah berlangsung sejak sebelum berdirinya NU dan tetap digunakan setelah berdirinya NU, baik di NU sendiri maupun di pesantren. Hal ini dapat dilihat misalnya ketika KH. Kholil Bangkalan menugaskan Kiai As'ad Syamsul Arifin, KH. Asy'ari mendelegasikan KH. Wahid Hasyim dan KH. Wahhab Chasbullah.

Pada tahun 1920, sebelum NU berdiri, KH. Kholil Bangkalan mengutus santrinya, yaitu Kiai As'ad Syamsul Arifin untuk mengantarkan tongkat dan tasbih ke KH. Hasyim Asy'ari di Jombang. Kiai As'ad masih muda pada waktu itu dan tidak tahu apa maksud gurunya itu. Jarak yang begitu jauh itu dilewati oleh Kiai As'ad tanpa tahu apa tujuannya.

Yang ada di pikiran Kiai As'ad pada waktu itu hanyalah bahwa dia harus melaksanakan tugas dari gurunya. Itu adalah amanah yang harus dikerjakan. Namun pada akhirnya dia paham bahwa hal itu adalah sebetulnya komunikasi yang dilakukan KH. Kholil Bangkalan dengan KH. Hasyim Asy'ari dalam kerangka mendirikan organisasi keagamaan dan kemasyarakatan Islam tradisional yang kelak akan menjadi organisasi kemasyarakatan terbesar di Indonesia: NU. Dengan model pendelegasian tersebut Kiai As'ad menjadi pribadi yang matang dalam masalah organisasi. Dia menjadi jujukan banyak tokoh pada masa Orde Baru mengenai persatuan umat dan keutuhan bangsa.

Demikian juga yang dialami oleh KH. Wahab Chasbullah. Beliau adalah salah satu santri KH. Hasyim Asy'ari yang juga mengalami pendidikan dengan model tutorial realistik dari kiainya. Dalam hal pendirian organisasi-organisasi embrio pembentuk organisasi NU, KH. Wahab Chasbullah adalah salah satu proponent terkemuka yang menginisiasi terbentuknya organisasi, misalnya, Nahdlatul Wathan (Kebangkitan Bangsa), Nahdlatu Tujjar (Kebangkitan Para Dagang), dan Tashwirul Afkar (Gambaran Pemikiran). Organisasi-organisasi ini adalah embrio yang membentuk lahirnya NU yang didirikan oleh KH. Wahab Chasbullah dengan bimbingan (tutorial) dari KH. Hasyim Asy'ari. Dalam sejarah kepemimpinan bangsa, KH. Wahab Chasbullah merupakan salah satu ulama organisatoris yang disegani tidak hanya oleh kawan, tapi juga oleh lawannya. Dia dijuluki "Macan Organisatoris".

Kiai Wahab Chasbullah juga salah satu aktivis yang aktif dalam Sarekat Islam, organisasi berlandaskan Islam yang dianggap pertama kali menyerukan semangat

nasionalisme dan persatuan umat, dan juga aktif dalam forum studi yang dipimpin Dr. Soetomo, yaitu *Indonesische Studieclub* (Studi Klub Indonesia), yang didirikan pada tahun 1924 sebagai forum diskusi para intelektual Indonesia sekuler. Aktifnya Kiai Wahab dalam pelbagai organisasi itu sebenarnya tidak bisa dilepaskan oleh peran Kiai Hasyim yang mendelegasikan Kiai Wahab untuk aktif dalam organisasi itu.

Demikian juga ketika KH. Hasyim Asy'ari diangkat sebagai Kepala Kementerian Urusan Agama oleh pemerintah Jepang pada 13 Maret 1944. Kesempatan itu juga digunakan oleh Kiai Hasyim untuk mendidik putra sekaligus santrinya, yaitu KH. Abdul Wahid Hasyim, secara tutorial. Begitu selesai dikukuhkan, Kiai Hasyim Asy'ari langsung kembali ke pesantren Tebuireng di Jombang. Tugas keseharian sebagai Kepala Kementerian Urusan Agama kemudian dipercayakan kepada Kiai Wahid Hasyim. Kiai Wahidlah yang melaksanakan segala tugas kementerian. Kiai Hasyim menjabat kepala kementerian hanya secara simbolik.¹²⁹

Pelaksanaan tugas dan pendidikan itu memungkinkan Kiai Wahid untuk melakukan hal-hal besar yang sangat menguntungkan perjuangan kemerdekaan dan kesejahteraan bangsa Indonesia dan umat Islam. Misalnya, menjadikan Masyumi sebagai lembaga semi-pemerintah; membuka Sekolah Tinggi Islam Negeri di Jakarta yang menjadi cikal-bakal berdirinya STAIN, IAIN, dan UIN di Indonesia; menjadikan Balai Muslimin Indonesia sebagai tempat pertemuan umat Islam; mendukung program Masyumi dalam menghapuskan biaya inspeksi dan biaya penyembelihan hewan untuk kegiatan-kegiatan keagamaan; serta mendorong kebijakan diperbolehkannya umat Islam istirahat untuk melaksanakan salat ketika bekerja di sektor formal.¹³⁰

Itu merupakan pendidikan yang diterapkan oleh para kiai kepada santrinya agar bisa belajar dengan melakukan atau menghadapi masalah (belajar *by doing* dan pendidikan hadap masalah). Pada tingkat-tingkat tertentu hingga saat ini, para kiai tidak jarang mendidik santri dengan cara yang demikian. Metode yang dilakukan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) bahkan lebih ekstrem lagi dalam mendidik santri-santrinya dalam bidang politik.

Hal ini bisa dilihat dalam sepak terjang Gus Dur ketika menjadi Ketua Dewan Syuro PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) yang sekan-akan membuat konflik internal PKB

¹²⁹ Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama; Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LkiS, 2008), 133-134.

¹³⁰ *Ibid*, 134.

berlarut-larut. Kunci *islah* dalam tubuh PKB sebenarnya berada di tangan Gus Dur. Namun Gus Dur tidak melakukannya. Bahkan Gus Dur sengaja mencari musuh dalam PKB dengan *mengobok-obok*-nya. Pertama, konflik antara faksi Gus Dur berhadapan dengan Matori Abdul Djali. Kedua, “perang” Gus Dur-Syaifullah Yusuf bersama Alwi Shihab. Ketiga, Gus Dur dan Muhaimin Iskandar berhadapan dengan Choirul Anam sebagai buah dari Mukhtamar II di Semarang. Terakhir, persepeteruan Gus Dur berhadapan dengan Muhaimin Iskandar dan Eman Hermawan.

Pada konflik terakhir, oleh publik dan institusi pemerintah yang terkait, Gus Dur dinyatakan kalah telak. Inilah kondisi paling bersejarah dalam “persepeteruan politik” Gus Dur. Mengenai hal ini, terdapat analisa yang dapat dijadikan alasan mengapa Gus Dur melakukan hal itu. Di antaranya, di samping agar pengaruh tidak terpusat pada sosoknya, Gus Dur juga menginginkan agar para kader partai bisa berkeja keras membesarkan partai dan meningkatkan popularitasnya masing-masing.

Hal itu mengindikasikan, Gus Dur menginginkan semua kader (baca: santri) dalam partai harus “mengeluarkan keringat”. Tidak memandang apakah dia golongan darah biru atau bukan. Semuanya sama. Jika dia berkehendak menjadi orang besar, maka ia harus berjuang dan belajar, serta tidak hanya besar dengan menumpang pada kebesaran partai atau figur yang ada di partai. Partai politik hanyalah sarana. Gus Dur tidak ingin hanya menyediakan sarana. Gus Dur bercita-cita menyediakan pribadi-pribadi politisi tangguh yang sudah berpengalaman menghadapi berbagai macam masalah.

Dan memang benar, dengan karakter politik Gus Dur yang terkesan destruktif, bermunculanlah politisi-politisi muda dari kader Nahdlatul Ulama (NU). Jika tidak ada konflik internal dalam tubuh PKB, mungkin tidak akan lahir Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU) yang secara *simbiosis mutualisme* juga membesarkan Choirul Anam. Saat ini Anam telah menjadi tokoh nasional yang disegani para elite politik nasional. Kalau tidak ada PKNU, mungkin saja saat ini Anam hanya menjadi tokoh politik tingkat Jawa Timur.

Kasus yang terjadi pada Syaifullah Yusuf, Muhaimin Iskandar, Lukman Edi, Eman Hermawan, dan lain-lain, bukan tidak mungkin dapat disamakan dengan kasus Choirul Anam. Tokoh-tokoh politik muda seperti mereka memang harus dipersiapkan di Indonesia untuk menghadapi suksesi politik masa depan. Elite-elite politik seperti Megawati Soekarno Puteri, Amien Rais, Susilo Bambang Yudhoyono, Gus Dur sendiri, dan lain sebagainya pada tahun 2014 sudah udzur dan waktunya “pensiun”. Para elite politik muda

harus tampil. Karena itu mereka harus terlatih, berpengalaman, dan bukan hanya menjadi pemimpin yang matang karena “karbitan”, sebab mereka harus siap menghadapi setiap masalah yang menimpa bangsa ini. Itulah metode pendidikan hadap masalah dan *by doing* yang sejak dulu biasa dilakukan oleh kiai.

- Metode Pendidikan By Model

Selain metode di atas, metode pendidikan nasionalisme yang dilakukan oleh kiai di pesantren adalah dengan teladan atau *uswah (education by model)*. Ini adalah metode unggul yang pada umumnya dilaksanakan di pesantren. Di pesantren, menularkan ilmu kepada orang lain merupakan salah satu ibadah yang harus dilandasi dengan niat ikhlas (*li Allah ta'ala*), yakni untuk mendapatkan *ridha* dan pahala dari Allah, bukan untuk mendapatkan imbalan materi dari sesama manusia. Tidak hanya itu, keberhasilan dan sempatnya seseorang santri dalam menularkan ilmu, bagi orang-orang pesantren, merupakan salah satu tanda bahwa seseorang tersebut mendapatkan ilmu yang bermanfaat (*nafi'*) dan *barakah*¹³¹ yang didapatkan bukan hanya karena seorang santri tersebut pandai dan rajin belajar, melainkan juga karena dia telah berbakti kepada guru (kiai), sehingga sang kiai mendoakannya secara bersungguh-sungguh hingga dia mendapatkan kemuliaan dan kehormatan secara moral, spritual, dan intelektual.

Sebab itu, tidak heran kalau di kalangan masyarakat santri, mondok untuk menuntut ilmu di suatu pesantren sering diistilahkan sebagai “mengabdikan” kepada kiai pengasuh pesantren yang bersangkutan. Hal inilah yang menyebabkan kiai-santri tidak hanya memiliki hubungan intelektual, melainkan juga ikatan spritual sekaligus moral yang akan terus bertahan secara turun-temurun, baik dari pihak kiai maupun santri. Hal semacam ini sangat sulit ditemukan dalam tradisi keilmuan modern yang cenderung bersifat positivistik.

Karena adanya ikatan intelektual, moral, sekaligus spritual antara kiai dan santri, maka pola hidup kiai tentu saja menjadi model ideal (*uswat al-hasanah*) bagi kehidupan santri. Seorang kiai biasanya memiliki kepribadian dan moralitas unggul, memiliki wawasan keilmuan yang luas, memiliki jiwa nasionalisme, serta spritualitas yang matang. Hal ini sangat menguntungkan dalam proses pendidikan yang mengutamakan

¹³¹ Barakah diartikan sebagai tetapnya dan bertambahnya kebaikan dan manfaat yang besar pada sesuatu. Di pesantren, untuk mendapatkan ilmu yang barakah, seorang santri biasanya melakukan segala sesuatu untuk mendekati diri pada sang kiai, seperti membantu menyiapkan semua kebutuhan kiai, bercocoktanam bagi kiai, dan lain sebagainya. Lihat dalam Imam Suprayogo, *Kiai dan Politik; Membaca Citra Politik Kiai* (Malang: UIN-Malang Pres, 2007), 216.

pembentukan karakter dan moralitas peserta didik, termasuk karakter dan moral nasionalisme. Bukan hanya itu, kecenderungan pribadi seorang kiai sering secara otomatis menjadi kecenderungan umum santrinya. Misalnya, jika sang kiai cenderung menjalani hidup sebagai sufi atau mengutamakan penguatan spritualitas, maka santrinya juga cenderung demikian.

Kenyataan semacam ini penulis temukan, salah satunya, di Pesantren Al-Falah. Pesantren terbesar di Kecamatan Silo Kabupaten Jember, Jawa Timur ini telah melewati masa kepemimpinan tiga pengasuh. Pengasuh pertama, KH. Syamsul Arifin, suka menyebarkan ajaran-ajaran agama melalui budaya, seperti pencak silat, macapat, dan lain sebagainya. Kecenderungan ini juga terdapat pada kebanyakan generasi santri pada masa kepengasuhannya. Sedangkan pengasuh kedua, KH. Ahmad Jauhari Syam cenderung mendalami kehidupan spritual yang juga diikuti oleh mayoritas generasi santri masa kepemimpinannya. Demikian juga masa kepemimpinan KH. Abdul Muqiet Arief yang lebih rasional dan menjunjung tinggi nilai-nilai intelektualitas, yang diikuti para santrinya dengan cara melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi. Karakter yang demikian dibawa oleh masing-masing generasi santri tersebut hingga saat ini.¹³²

Dalam konteks nasionalisme, kiai tidak hanya pandai dan fasih berbicara mengenai nasionalisme. Kiai pada umumnya melakukan. Apa yang diyakini kiai, itulah yang dipikirkan. Apa yang dipikirkan, itulah yang dibicarakan. Apa yang disampaikan, itulah yang dilakukan. Ketika Kiai Hasyim Asy'ari memberi fatwa dan bertaushiyah kepada santri agar tidak mengikuti budaya bangsa asing yang tidak sesuai dengan Islam, beliau melaksanakan sendiri apa yang dikatakan itu. Misalnya, Kiai Hasyim secara terang-terangan menolak untuk melakukan *saikerei*¹³³ kepada Kaisar Jepang Tenno Heika. Penolakan ini berbuah pada dipenjarakannya Kiai Hasyim oleh pemerintah Jepang. Dipenjarakannya KH. Hasyim ini kemudian menyulut kemarahan dan protes dari kalangan masyarakat santri yang dimobilisasi oleh Kiai Wahab Chasbullah dan Kiai Wahid Hasyim. Mereka memaksa pemerintah Jepang untuk melepaskan Kiai Hasyim. Bahkan kalau tidak, mereka rela dipenjara bersama-sama Kiai Hasyim.¹³⁴

¹³² Fathor Rahman Jm, "Menggagas Pesantren Kosmopolitan; Membangun Peradaban Modern Melalui Tradisi Pendidikan Pesantren", dalam Kamaruzzaman dkk., *Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2010), 57-100.

¹³³ *Saikerei* adalah sikap hormat dengan cara membungkukkan badan ke arah Kaisar Jepang Tenno Heika yang oleh masyarakat Jepang dipercaya sebagai keturunan dari Dewa Matahari.

¹³⁴ Lathiful Khuluq, *ibid*, 126.

Contoh metode pendidikan *by model* paling artikulatif dan ekspresif mengenai semangat nasionalisme di zaman modern ini ditunjukkan oleh KH. Muslim Imampuro yang akrab dipanggil Mbah Lim. Beliau adalah kiai dan pejuang nasional yang memiliki nama yang sudah beken. Mbah Lim adalah sosok kiai karismatis yang tinggal di sebuah desa kecil di Sumberrejo, Kelurahan Troso, Kecamatan Karanganyar, Kabupaten Klaten, Jawa Tengah.

Di desanya itu, Mbah Lim sudah lama memangku “Pesantren Pancasila Sakti”. Pesantren tersebut merupakan salah satu pesantren tertua di Indonesia. Mbah Lim juga mendirikan sekolah formal hingga tingkat aliyah (SMA). Nama yang dilabelkan pada santri-santrinya adalah “Kader Kampus Bangsa Indonesia” (KKBI). Setiap ada kegiatan-kegiatan di pesantren, Mbah Lim selalu mengawali dengan menyanyikan Indonesia Raya.

Menurut Said Aqil Siraj, Mbah Lim yang wafat pada Mei 2012 ini sebelumnya punya nazar. Yakni, dirinya siap diberi azab oleh Allah hingga terwujudnya Indonesia bersatu, adil, dan makmur. Ternyata benar, tiba-tiba Mbah Lim tidak bisa berak sampai beberapa bulan, meski makan kenyang. Mbah Lim secara artikulatif menyatakan mau diazab oleh Allah “hanya” karena demi negara yang menyangkut kepentingan banyak orang.¹³⁵

Nazar Mbah Lim ini mengingatkan kita pada Sumpah Palapa-nya Patih Gadjah Mada pada zaman Majapahit. Yakni, sumpah untuk menyatukan segenap wilayah Nusantara di bawah kekuasaan Majapahit. Keduanya, tampaknya, punya substansi semangat yang sama, yaitu tekad untuk mewujudkan negara nasional yang kukuh serta impian agar negeri ini adil dan makmur dengan semangat nasionalisme yang menggetarkan.¹³⁶

Mbah Lim bukan patih atau birokrat yang mempunyai wewenang untuk melakukan tindakan kenegaraan. Mbah Lim hanya seorang “kiai kampung”, figur asali *civil society* yang dekat dengan masyarakat bawah. Apa yang bisa diperbuatnya demi negara ini hanyalah nazar, doa, atau permohonan seorang hamba kepada Sang Khalik. Kalau ditelisik dalam tradisi sufi, tingkatan doa atau nazar yang dilakukan oleh Mbah Lim ini sama dengan yang disebut sufi besar Andalusia Muhyiddin Ibn Al-Arabi sebagai *su`al al-isti`dad*. Yakni, doa hamba yang dibarengi sikap pasrah dengan menerima (*qana`ah*) segala risiko yang diberikan Sang Khalik. Doa itu sudah tentu harus dilalui dengan

¹³⁵ Said Aqil Siraj, “Santri dan Semangat Nasionalisme”, dalam *Opini Jawa Pos*, 11 Januari 2013.

¹³⁶ *Ibid.*

ketulusan hati tanpa mengharap imbalan yang serbainstan dan hanya menguntungkan secara pribadi.¹³⁷

Itulah doa dan sikap seorang kiai pencinta dan nasionalis sejati yang senantiasa peduli serta cinta terhadap tanah airnya tanpa harus berteriak-teriak (*bil lisan*), mencari kesempatan dalam situasi krisis demi kepentingan pribadi atau kelompok (*bil hal*), atau ramai-ramai berdemo, mendirikan forum-forum atau partai, sembari membuat pernyataan serta deklarasi yang malah kerap membingungkan dan meminggirkan rakyat.¹³⁸ Sikap seperti ini dengan gaya dan model yang berbeda sering dilakukan oleh kiai-kiai pengasuh pesantren sebagai media pendidikan bagi santrinya untuk meneladani sikap dan tindakan sang kiai, sesuai dengan *maqam* masing-masing individu. Inilah pendidikan *by model* yang sangat kental di pesantren.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

BAB VII

KEDAULATAN NASIONALISME PESANTREN DALAM MEMBENDUNG DAMPAK NEGATIF GLOBALISASI

Masyarakat Indonesia dan masyarakat pesantren pada khususnya dihadapkan pada beberapa efek besar dari gelombang globalisasi, seperti pemiskinan nilai spiritual, liberalisme, materialisme, dan individualisme. Isme-isme tersebut merupakan produk laten kapitalisme yang sengaja diciptakan untuk mengendalikan pola pikir dan tindakan masyarakat di seluruh dunia, terutama masyarakat di negara-negara berkembang untuk tetap menjadi budak negara-negara Barat (Negara-negara Industri Maju).

Pesantren akan dihadapkan secara diametral dengan globalisasi yang sarat dengan kepentingan-kepentingan eksploitatif kapitalisme. Sehingga, pesantren salaf dan khalaf harus merestrukturisasi sistem pendidikan pesantren yang bisa menjawab kebutuhan masyarakat secara luas, karena pesantrenlah satu-satunya lembaga pendidikan dan sosial yang dapat memberikan harapan besar atas keberlangsungan masyarakat di masa depan tanpa ketimpangan urusan *sakral oriented* dan *profan oriented*.

Eksistensi pesantren di tengah pergulatan modernitas saat ini tetap signifikan. Pesantren yang secara historis mampu memerankan dirinya sebagai benteng pertahanan dari penjajahan, kini seharusnya dapat memerankan diri sebagai benteng pertahanan dari imperialisme budaya Barat lewat jalur globalisasi dan modernisasi yang begitu kuat menghegemoni kehidupan masyarakat lokal, baik di perkotaan maupun di pedesaan. Pesantren tetap menjadi pelabuhan bagi generasi muda agar tidak terseret dalam arus modernisme yang menjebaknya dalam kehampaan spiritual.

Keberadaan pesantren sampai saat ini membuktikan keberhasilannya menjawab tantangan zaman. Namun, akselerasi modernitas yang begitu cepat menuntut pesantren untuk tanggap secara cepat pula, sehingga eksistensinya tetap relevan dan signifikan. Masa depan pesantren ditentukan oleh sejauh mana pesantren menformulasikan dirinya menjadi pesantren yang mampu menjawab tuntutan masa depan tanpa kehilangan jati dirinya.

Langkah yang dilakukan pesantren melalui sikap akomodatifnya terhadap perkembangan teknologi modern dengan tetap menjadikan kajian agama sebagai rujukan segalanya. Kemampuan adaptatif pesantren atas perkembangan zaman justru memperkuat eksistensinya sekaligus menunjukkan keunggulannya. Keunggulan tersebut terletak pada kemampuan pesantren menggabungkan kecerdasan intelektual, emosional dan spiritual.

Dari pesantren sejatinya lahir manusia paripurna yang membawa masyarakat (negara) ini mampu menapaki modernitas tanpa kehilangan akar spiritualitasnya. Inilah pesantren masa depan.

A. Globalisasi Sebagai Jalur Imperialisme Gaya Baru

Globalisasi adalah proses hilangnya batas-batas geografis dalam konteks perkembangan nilai dan ideologi. Muhaimin mengatakan, hingga saat ini lembaga pendidikan Islam sedang menghadapi berbagai tantangan yang berat. Di antara tantangan yang dihadapi adalah globalisasi, baik di bidang kapital, budaya, etika, maupun moral. Era globalisasi adalah era pasar bebas dan sekaligus persaingan bebas dalam produk material dan jasa.¹³⁹

Menurut Haidar Daulaby,¹⁴⁰ secara umum pergaulan global yang terjadi saat ini dan masa-masa yang akan datang dapat dirumuskan ciri-cirinya sebagai berikut:

1. Terjadi pergeseran; dari konflik ideologi dan politik ke arah persaingan perdagangan, investasi, dan informasi; dari keseimbangan kekuatan (*balance of power*) ke arah keseimbangan kepentingan (*balance of interest*).
2. Hubungan antar negara/bangsa secara struktural berubah dari sifat ketergantungan (*dependency*) ke arah saling tergantung (*inter-dependency*); hubungan yang bersifat primordial berubah menjadi sifat tergantung kepada posisi tawar-menawar (*bargaining position*).
3. Batas-batas goeografi hampir kehilangan arti operasionalnya. Kekuatan suatu negara dan komunitas dalam interaksinya dengan negara (komunitas) lain ditentukan oleh kemampuannya memanfaatkan keunggulan komparatif (*comparatif advantage*) dan keunggulan kompetitif (*competitive advantage*).
4. Persaingan antar negara saling diwarnai oleh perang antar penguasaan teknologi tinggi. Setiap negara terpaksa menyediakan dana yang besar bagi penelitian dan pengembangan.
5. Terciptanya budaya dunia yang cenderung mekanistik, efisien, tidak menghargai nilai dan norma yang secara ekonomi dianggap tidak efisien.

¹³⁹ Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam; Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006), 24.

¹⁴⁰ Syahrin Harahap (Ed), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1998), 128-129.

Manfaat yang diperoleh umat Islam dari globalisasi dunia sungguh tak dapat dipungkiri. Namun aspek manfaat itu tidak harus melalaikan kita dari dampak negatif yang ditimbulkannya, agar setiap manusia Indonesia dapat berbudaya memasuki dan berkiprah di dalamnya. Dampak negatif dapat dilihat dari poin-poin berikut:

1. Pemiskinan nilai spiritual. Tindakan sosial yang tidak mempunyai implikasi materi (tidak produktif) dianggap sebagai tindakan yang tidak rasional.
2. Kejatuhan manusia dari makhluk spiritual menjadi makhluk material, yang menyebabkan nafsu hewaniahnya menjadi pemandu kehidupan manusia.
3. Peran agama digeser menjadi urusan akhirat, sedangkan urusan dunia menjadi urusan sains (sekularistik).
4. Tuhan hanya hadir dalam pikiran, lisan, dan tulisan, tetapi tidak hadir dalam perilaku dan tindakan.
5. Gabungan ikatan primordial dengan sistem politik modern melahirkan nepotisme, birokratisme, dan otoriterisme.
6. Individualistik. Keluarga pada umumnya kehilangan fungsinya sebagai unit terkecil pengambil keputusan. Seseorang bertanggungjawab kepada dirinya sendiri, tidak lagi bertanggung jawab pada keluarga. Ikatan moral dalam keluarga semakin lemah, dan keluarga dianggap sebagai lembaga yang teramat tradisional. Keluarga di sini diartikan bukan hanya relasi antar individu berdasarkan keturunan atau darah, melainkan juga berdasarkan intelektual dan spiritual.
7. Terjadinya frustrasi eksistensial (*existential frustration*) dengan ciri-cirinya: pertama, hasrat yang berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), bersenang-senang mencari kenikmatan (*the will to pleasure*) yang bisanya tercermin dalam perilaku yang berlebihan untuk mengumpulkan uang (*the will to money*), untuk bekerja (*the will to work*), dan kenikmatan seksual (*the will to sex*). Kedua, kehampaan eksistensial, berupa perasaan tak berarti hidupnya. Ketiga, neurosis noogenik; perasaan hidup tanpa arti, bosan, apatis, dan tak mempunyai tujuan.
8. Akibat globalisasi informasi, manusia akan menghadapi tantangan globalisasi nilai; apa yang diterima melalui informasi oleh sebagian orang dikumpulkan menjadi nilai yang dianggap baik, terutama oleh generasi atau kelompok yang belum memegang nilai agama dan nilai sosial-budaya dengan kuat. Pada sisi lain, bisa mengalami kecemasan informasi; orang mengumpulkan informasi

sebanyak mungkin, tetapi belum tentu mengelolanya dengan baik agar informasi yang tepat dalam bentuk yang sesuai dapat ditentukan dengan cepat dan dapat dimanfaatkan pada waktu yang tepat secara efisien. Sementara itu juga terjadi ketegangan-ketegangan: informasi di kota dan di desa, kaya dan miskin, konsumeris, dan kekurangan.

9. Sebagai akibat globalisasi, sebagian orang terutama generasi muda boleh jadi akan kehilangan kreativitas karena kenikmatan kemajuan. Sehingga, apabila muncul tantangan, mereka akan mengalami keterkejutan (*shock*).¹⁴¹

Dampak-dampak tersebut dapat dipahami karena sistem globalisasi yang merupakan jalur invasi imperialisme juga menggunakan komponen yang sering kita sebut sebagai modernisasi yang berfungsi sebagai pelucut *worldview* tradisional. Modernisasi ini membidik dan menohok pada pola pikir dan epistemologi intelektual yang terkait dengan tradisi pembentukan ilmu pengetahuan. Dalam ranah tradisi ilmu pengetahuan, modernisasi berakar pada sejarah proyek pencerahan di Barat yang ditandai dengan slogan populernya “*sapere aude!*” atau “beranilah berpikir mandiri!”. Akibatnya, otoritas kelembagaan atau keagamaan dalam transmisi keilmuan tidak lagi memiliki gaung. Otoritas kemudian dipegang oleh rasionalitas dan empirisitas. Maka, segala sesuatu yang rasional dan dapat dicerap oleh indera, dapat diterima sebagai kebenaran. Hal-hal yang berbau mitos, tradisi, dan sakralitas, dibuang jauh-jauh. Pengembaraan rasionalisme dan empirisme kemudian dibangun menjadi sistem epistemologi pengetahuan manusia yang diberhalakan.¹⁴²

Lebih jauh, Habermas menyatakan bahwa secara esensial, watak modernitas merupakan sebuah cara berpikir yang tidak mau menerima tradisi tanpa refleksi dan evaluasi ulang. Dia menekankan bahwa modernitas dapat dan meminjam lagi kriteria-kriteria yang mengambil orientasinya dari model-model yang disalurkan dari masa yang lain. Modernitas harus menciptakan normativitas keluar dari dirinya. Secara jelas, cara berfikir ini berhubungan dengan metode ilmiah dan khususnya mekanisme yang di mana adopsi teknologi ilmiah mungkin menjadi tantangan aspek-aspek kehidupan sosial dan

¹⁴¹ Syahrin Harahap (Ed.), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga, 1988), 129-130.

¹⁴² Fathor Rahman Jm, “Menggagas Pesantren Kosmopolitan”, *ibid.*

kultural. Habermas menegaskan, modernitas benar-benar menjadi tantangan dan mengganti tradisi.¹⁴³

Jadi, epistemologi pengetahuan yang selalu dipegang modernitas dan sangat memengaruhi *worldview* masyarakat saat ini—pada tingkat-tingkat tertentu tentu juga akan memengaruhi pesantren—adalah skeptisisme metodis Cartesian dan pragmatisme Baconian. Skeptisisme metodis yang disebut Descartes (1596-1650) “metode kesangsian” (*le doute methodique*) adalah cara memperoleh kebenaran dalam pengetahuan yang bertujuan menemukan “kepastian dasariah dan kebenaran yang kokoh” (*fundamentum certum et inconcussum veritatis*). Metode itu mengharuskan keraguan atas segala hal. Tak ada pengetahuan yang begitu saja bisa diterima tanpa dipertanyakan dan diuji. Karena itu suatu otoritas religius seperti wahyu atau kitab suci dan sabda nabi juga harus diragukan dan dipertanyakan. Pada akhirnya pembuktian yang paling dianggap handal adalah metode ilmiah (*scientific method*) yang sifatnya positifistik.¹⁴⁴

Selain itu, pandangan pragmatisme yang membawa semangat dari pandangan Francis Bacon (1561-1626) adalah bahwa ilmu harus digunakan untuk menguasai alam, bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan intelektual. Paradigma epistemologi yang antroposentris ini memiliki asas tujuan untuk melakukan eksplorasi semaksimal mungkin. Ini tercermin dalam jargonnya “pengetahuan adalah kuasa” (*knowledge is power*). Semangat yang tertanam dalam pencarian ilmu adalah fungsionalisasi untuk menguasai alam. Yang menjadi perhatian utama adalah memahami dan mematuhi hukum-hukum alam untuk menguasainya. Dengan itu diharapkan manusia akan memasuki kehidupan serba sejahtera. Dengan pandangan dasar ini pendidikan lebih terarah pada keterampilan teknis dan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*). Metode yang digunakan bahkan dijadikan metode standar untuk ilmu-ilmu lain karena kehandalannya dalam pembuktian empiris atas fenomena alam.¹⁴⁵

Yang dapat dilihat lebih lanjut dari *worldview* di atas adalah semangat kritisisme, liberasi dan produktivitas. Meragukan hal-hal yang dianggap benar, kebebasan dalam menganut, meyakini dan cara mencari kebenaran, serta memanfaatkan pengetahuan untuk kepentingan produktif menjadi arus utama semangat belajar, disadari atau tidak. Semangat

¹⁴³ Slamet Johaness Purwadi dan Ferry Muhammadsyah Siregar, *Pesantren dan Tantangan Modernitas di Indonesia*, Laporan penelitian, dalam <http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/ern-v-04.pdf>. diakses 23 Juni 2010.

¹⁴⁴ Maimun Syamsuddin, “Hermeneutika Cangkolang dalam Proses Pendidikan Berbasis Moral,” dalam *Jurnal Edukasi*, Sumenep, dapat diakses di <http://jurnal-edukasi.blogspot.com/>. Diakses 26 Juni 2010.

¹⁴⁵ *Ibid.*

ini dengan serta merta mampu menyingkirkan semangat moralitas dalam pengertian pandangan tentang nilai baik-buruk Karena nilai dianggap cenderung subjektif. Apalagi sains yang menjadi “imam” ilmu pengetahuan modern memandang dirinya tidak berhubungan dengan nilai, bebas nilai (*value-free*), hanya berhubungan dengan data-fakta, teori yang dibangun melalui metode ilmiah dan penerapan dalam bentuk teknologi. Yang terpenting terbukti secara ilmiah dan dapat diwujudkan dalam bentuk teknologi. Ilmu hanya berkuat pada teori dan konsep serta perancangan alat-alat teknologis, mendapat keuntungan material. Urusan baik-buruk, termasuk dalam penggunaannya dipasrahkan pada masing-masing individu.

Akibatnya, ilmu terlepas dari pemiliknya secara moral. Tanggung jawab ilmuwan terhadap ilmunya hilang. Moralitas pribadi sang ilmuwan tidak lagi berkorelasi dengan teori atau temuan yang diperoleh. Ilmu menjadi impersonal, sebatas konsep, teori dan hasil dalam bentuk teknologi, tanpa perlu dikaitkan dengan subyek. Yang perlu dilihat hanya kebenarannya melalui pembuktian ilmiah. Hanya tinggal hubungan ekonomis dalam bentuk penghargaan dan pendapatan material yang tersisa. Para ilmuwan menjadi sosok yang hanya cerdas secara intelektual, tapi lemah secara moral, apalagi spritual. Calon-calon ilmuwan pun cenderung dididik hanya secara intelektual dan prestasi diukur dengan hasil temuan semata.¹⁴⁶ Pelestarian spritualitas bukan hanya tidak mendapatkan tempat, pola epistemologi tersebut bahkan bersifat “*toxit*” terhadap pelestarian dan pengembangan moral-spiritualitas.

Efek dari pandangan di atas adalah “kematian guru”. Guru sebagai ilmuwan tak lagi diperhitungkan sebagai figur rujukan moral. Pandangan tradisional tentang guru sebagai poros moral masyarakat kemudian bergeser: hanya sebagai alat transfer ilmu. Profesinya kemudian disamakan dengan profesi lain, seperti akuntan, advokat, pilot, bankir, bahkan pembantu rumah tangga sehingga tidak ada lagi penghormatan atas jasanya. Karena penghormatan telah diganti dengan pemberian insentif material (materialisasi penghargaan).¹⁴⁷

Kealpaan moralitas dan berkembangnya pandangan pengagungan terhadap materi dalam lembaga pendidikan modern di Indonesia secara umum ditengarai telah melahirkan pribadi-pribadi pintar yang tuna moral, pribadi yang alih-alih bisa membangun peradaban bangsa, malah pribadi yang menjadi hambatan bagi pembangunan bangsa. Fenomena

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

budaya korupsi, mafia hukum, penilapan uang pajak, dan lain sebagainya, merupakan dampak destruktif dari kealpaan moralitas dan spritualitas. Pribadi-pribadi ini secara jelas telah memberangus semangat nasionalisme di zaman modern ini.

Tidak hanya itu, dalam ranah kultur, modernisasi sebagai “oleh-oleh” globalisasi, oleh Wallerstein disebut sebagai “rel” bagi ekspansi faham kapitalisme dan meterialisme. Munculnya gaya hidup instan, pop, glamour, dan hedonis, yang merupakan “surga” bagi kapitalisme global yang secara terus-menerus ditransmisikan pada segenap penduduk dunia melalui teknologi informasi canggih.¹⁴⁸

Respon umat Islam terhadap fenomena globalisasi dapat dibagi menjadi tiga: pertama, umat Islam ingin ikut berperan aktif memasuki wilayah globalisasi dunia dengan berusaha sekuat tenaga menempatkan diri agar sejajar dengan negara-negara industri maju.¹⁴⁹ Langkah yang diambil adalah dengan meningkatkan sumber daya manusia dalam segala bidang, dan mereka juga siap dengan dampak yang timbul. Kedua, umat Islam yang anti globalisasi dan mengambil jarak dengan arus mainstream ilmu dan teknologi. Sikap ini diambil setelah melihat dampak negatif dari globalisasi. Ketiga, umat Islam ingin mencari teknologi alternatif yang tidak berdampak buruk pada lingkungan kehidupan manusia, namun cita-cita ini dihadapkan pada kesulitan sumber daya manusia.

Edy Supriyono mengamati, beberapa kejadian dan fenomena yang terjadi di tanah air, paling tidak ada dua gelombang besar yang mendera bangsa Indonesia.¹⁵⁰ Dua gelombang besar tersebut adalah reformasi dan globalisasi. Reformasi seringkali hanya dimaknai sebagai suatu kebebasan, akibatnya masyarakat lebih banyak menuntut haknya dari pada memenuhi kewajibannya. Sementara globalisasi, akibat dari bagian kerja kapitalisme industrial yang menguasai perekonomian dunia, menyeret masyarakat agraris menjadi masyarakat industrialis kemudian menggiringnya ke dalam kehidupan materialis yang cenderung sekuler, memisahkan sektor kehidupan dunia dan agama.

B. Pesantren Menghadapi Globalisasi: Sebuah Strategi

Ada beberapa hal yang seyogyanya dilakukan oleh pesantren di masa depan. Pertama, pesantren masa depan seyogyanya tidak menolak perkembangan paradigmatik,

¹⁴⁸ Fathor Rahman Jm, “Menggagas Pesantren Kosmopolitan”, *ibid.*

¹⁴⁹ Abidin Anwar, *Relegius Iptek* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 211-212.

¹⁵⁰ Fanani dan Elly (ed), *Menggagas Pesantren Masa Depan Geliat Suara Santri Untuk Indonesia Baru* (Yogyakarta: Qirtas, 2003), 57-58.

sains dan teknologi modern, tentunya dengan tanpa meninggalkan nilai-nilai paradigma keislaman (*Islamic paradigmatic*). Kedua, ada sebuah kurikulum yang seimbang antara trilogi keilmuan yang berlandaskan Islam (*Islamic natural sciences, Islamic sosial sciences, Religion sciences*). Dengan demikian, diharapkan santri dapat menggabungkan antara pengetahuan, keterampilan, dan sikap.

Ketiga, aspek lain yang perlu ditingkatkan kualitasnya adalah aspek pelaksanaan pendidikan pesantren. Keempat, manajemen pesantren. Pengasuh atau kiai sebagai pemegang otoritas harus mempunyai kemampuan manajemen yang baik. Untuk dapat berkembang, pesantren harus dikelola secara inter-subjektif. Kelima, pesantren harus selalu membuka dialog aktif dengan perkembangan dunia luar dan teknologi. Sedangkan menurut Nurcholis Madjid, terdapat dua cara yang perlu dilakukan pesantren dalam merespon perubahan. Pertama, merevisi kurikulum dengan memasukkan mata pelajaran dan keterampilan umum. Kedua, membuka kelembagaan dan fasilitas pendidikan bagi kepentingan pendidikan umum.¹⁵¹

Di samping itu, yang harus dilakukan oleh pesantren sebagai lembaga pendidikan adalah dengan menumbuhkan kesadaran dengan melakukan inovasi pendidikan di pondok pesantren. Secara filosofis, inovasi pendidikan pesantren tidak mungkin berubah dan baik dengan dengan sendirinya, tetapi secara mutlak harus diupayakan. Secara filosofis, fenomena inovasi ini, bila dikonsultasikan dengan Al-Qur`ân relevan dengan firman Allah dalam Surat Al-Ra`du ayat 11: “*Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan sesuatu kaum, sehingga kaum itu mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri*”.

Ada beberapa alasan mendasar mengapa inovasi pendidikan pesantren dalam memenuhi tuntutan masyarakat dan lingkungannya serta perubahan zaman perlu dilakukan secara cepat dan terarah. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Sudirman Taba¹⁵² seorang peneliti pesantren mengemukakan bahwa:

1. Pesantren adalah lembaga pendidikan, dakwah, dan sosial dirasakan oleh banyak pihak memiliki potensi yang besar untuk memberikan sumbangan pemikiran dalam bidang pendidikan dan pengembangan masyarakat.
2. Jumlah pesantren potensial, terbukti telah melaksanakan usaha kreatif yang bersifat rintisan.

5. ¹⁵¹ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997),

¹⁵² Sudirman Taba, *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: P3M Jakarta, 1985), 284.

3. Usaha ini perlu dikembangkan sambil terus melakukan upaya pembenahan terhadap masalah utama yang dihadapi pesantren, baik yang bersifat internal maupun eksternal.

Dinamika pesantren dan globalisasi akan terus berjalan secara dialektis sehingga pesantren akan terus menerus berhadapan dengan dimensi global. Ada tiga pilihan yang akan dihadapi oleh pesantren. Pertama, tetap berpegang teguh pada prinsip tradisionalitasnya dengan mengambil jarak dengan fenomena global. Kedua, ikut arus dengan kehidupan global mengikuti irama keinginan masyarakat secara umum. Dan ketiga, menjadi dinamisator atau generator perubahan dengan mengambil nilai-nilai positif semangat globalisme dan dengan tanpa mereduksi nilai-nilai khas yang selama ini dipertahankan pesantren.

Pesantren harus diformulasi ulang untuk tetap menjadi garda depan perubahan masyarakat kearah yang lebih progresif tanpa menggilas nilai-nilai lokal. Sehingga jati diri bangsa tidak akan lapuk dimakan zaman selama eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan dan sosial bahkan ekonomi tetap bertahan dari gelombang besar globalisasi.

C. Kontekstualisasi Spirit Nasionalisme Pesantren di Era Globalisasi

Sistem yang dikembangkan oleh pesantren adalah pranata yang muncul dari agama dan tradisi Islam. Secara khusus Nurcholis Madjid menjelaskan, akar kultural dari sistem nilai yang dikembangkan oleh pesantren ialah *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*.¹⁵³ Di mana, jika dibahas lebih jauh akar-akar kultural ini akan membentuk beberapa segmentasi pemikiran pesantren yang mengarah pada watak-watak ideologis pemahamannya, yang paling nampak adalah konteks intelektualitasnya terbentuk melalui “ideologi” pemikiran, misalnya dalam fiqh lebih didominasi oleh ajaran-ajaran Syafi’iyah, walaupun biasanya pesantren mengabsahkan madzhab yang empat, begitu juga dalam pemikiran tauhid pesantren terpengaruh oleh pemikiran Abu Hasan Al-Ash’ary dan juga Al-Ghazali.¹⁵⁴ Dari hal yang demikian pula, pola rumusan kurikulum serta kitab-kitab yang dipakai menggunakan legalitas Mazhab Sunni tersebut.

Secara lokalistik, faham sentralisasi pesantren yang mengarah pada pembentukan pemikiran yang terideologisasi tersebut mempengaruhi pula pola sentralisasi sistem yang berkembang dalam pesantren. Dalam dunia pesantren legalitas tertinggi dimiliki kiai, di

¹⁵³ Nurcholis Madjid, *ibid*, 31.

¹⁵⁴ *Ibid*, 32.

mana kiai di samping sebagai pemimpin “formal” dalam pesantren, juga termasuk figur yang mengarahkan orientasi kultural dan tradisi keilmuan. Bahkan menurut Habib Chirzin, keunikan yang terjadi dalam pesantren demikian itu, menjadi bagian tradisi yang perlu dikembangkan, karena dari masing-masing itu memiliki efektifitas untuk melakukan mobilisasi kultural dan komponen-komponen pendidikannya.¹⁵⁵

Akhirnya Abdurrahman Wahid menggaris bawahi bahwa pranata nilai yang berkembang dalam pesantren adalah berkaitan dengan visi untuk mencapai penerimaan di sisi Allah di hari kelak menempati kedudukan terpenting. Visi itu berkaitan dengan terminologi “keikhlasan”, yang mengandung muatan nilai ketulusan dalam menerima, memberikan, dan melakukan sesuatu di antara makhluk. Hal demikian itulah yang disebut dengan orientasi ke arah kehidupan akhirat (pandangan hidup ukhrawi).¹⁵⁶ Bentuk lain dari pandangan hidup tersebut adalah kesediaan dan tulus menerima apa saja kadar yang diberikan kehidupan, walaupun dengan materi yang terbatas, akan tetapi yang terpenting adalah terpuaskan oleh kenikmatan rohaniah yang bersifat eskatologis (keakhiratan). Maka dari hal demikian pranata nilai ini memiliki makna positif, ialah kemampuan penerimaan perubahan-perubahan status dengan mudah serta fleksibilitas santri dalam melakukan kemandirian hidup.

Maka, jargon-jargon dan terminologi dalam pendidikan pesantren, terutama dalam mensuplimasi tata nilai ini adalah lebih menekankan sisi kehidupan yang mengedepankan unsur-unsur etika, moral, dan spiritual, daripada orientasi pembentukan pranata kecerdasan dan kepandaian semata. Paling tidak, visi yang ingin ditampilkan pesantren adalah adanya kehidupan yang seimbang dari dimensi kehidupan dunia dan akhirat, walaupun menggunakan prioritas-prioritas tertentu.

Menurut Muhaimin, pandangan-pandangan tersebut dilandasi oleh pemikiran bahwa hakikat manusia adalah sebagai ‘*abd Allah*’ yang senantiasa mengadakan hubungan vertikal dengan Allah guna mencapai kesalehan dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat kelak. Untuk merealisasi hubungan tersebut diperlukan pendidikan dan pengajaran agama Islam.¹⁵⁷

Pesantren pada umumnya tidak secara eksplisit menunjukkan tujuan pendidikan di dalamnya. Berbeda dengan lembaga pendidikan yang lain, yang pada umumnya

¹⁵⁵ Dawam Rahardjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1985), 78.

¹⁵⁶ *Ibid*, 45.

¹⁵⁷ Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Surabaya: Pelajar Pustaka, 2004), 72.

menyatakan tujuan pendidikan dengan jelas, misalnya dirumuskan dalam anggaran dasar. Maka, pesantren, terutama pesantren-pesantren lama, pada umumnya tidak merumuskan secara eksplisit dasar dan tujuan pendidikannya. Hal ini dipengaruhi oleh sifat kesederhanaan pesantren yang sesuai dengan motivasi berdirinya, di mana kiainya mengajar dan santrinya belajar, atas dasar untuk ibadah dan tidak pernah dihubungkan dengan tujuan tertentu dalam lapangan pekerjaan atau tingkat dan jabatan tertentu dalam hirarki sosial maupun ekonomi. Pesantren memiliki misi pendidikan yang terdiri dari dua jenis, yaitu misi umum, untuk mempersiapkan sumber daya manusia yang berkualitas imaniah, ilmiah dan amaliah (*khaira ummah*); dan misi khusus, yaitu untuk mempersiapkan kader-kader pemimpin umat (*mundzirul qaum*) yang benar-benar memahami agamanya (*mutafaqqih fi al-dîn*).¹⁵⁸

Dalam konteks saat ini, spirit dan tujuan pendidikan pesantren harus selalu dikontekstualisasikan dalam setiap tahapan sejarah bangsa ini. Selain itu, perlu selalu disadari bahwa makna nasionalisme juga selalu berkembang, tidak statis. Aplikasi sikap nasionalisme saat ini tentu saja tidak selalu sama dengan sikap nasionalisme pada masa lampau. Pada masa-masa awal republik ini lahir, wawasan kebangsaan (*nationness*) dan ke-Indonesia-an diwujudkan dalam bentuk perang melawan penjajah (asing). Dulu, dengan modal wawasan kebangsaan itulah Indonesia bisa dipersatukan. Dengan itu pula Indonesia lahir menjadi sebuah Negara Baru (*New Emerging Forces-Nefos*) yang ingin dihargai sederajat dengan Negara-Negara Lama (*Old Emerging Forces-Oldefos*). Pada masa kekuasaan Presiden Soekarno, aktualisasi wawasan kebangsaan dan ke-Indonesia-an masih sering dimunculkan dalam semangat “*nation and character building*”, yang anti asing, terutama negara bekas penjajah dengan segala macam antek-anteknya. Soekarno yang sangat terkenal dengan ungkapan “*go to hell with your aid*” menjadi bukti abadi dari betapa jelasnya pilihan politik luar negeri Indonesia saat itu. Bantuan dari negara mana pun ditolaknya bila harus ditukar dengan pendiktean mereka terhadap Indonesia.¹⁵⁹

Ketika Orde Baru lahir, Indonesia mulai melakukan pilihan-pilihan rasional (*rational choices*) dan menyeleksi terhadap apa yang disebut dengan asing. Sejauh memberi manfaat kepada pembangunan, kehadiran mereka diterima. Ini diindikasikan

¹⁵⁸ Muhmmad Idris Jauhari, *Sistem Pendidikan Pesantren* (Sumenep: Al-Amien Printing, 2002), 23.

¹⁵⁹ Indria Samego, “Menumbuhkan (Kembali) Nasionalisme Melalui Nilai-Nilai Kearifan Lokal”, dalam makalah yang disampaikan dalam seminar nasional Seratus Tahun Kebangkitan Nasional yang diselenggarakan oleh Sekretariat Negara RI bekerjasama dengan Universitas Tanjung Pura, Kalimantan Barat, Pontianak, 28 Mei 2008.

dengan dibukanya UU No 1/1967 mengenai Penanaman Modal Asing. Bagi seorang pengamat Indonesia dari Australia, Jamie Mackie, pilihan sikap politik luar negeri semacam itu dianggapnya sebagai awal dari pragmatisme Indonesia. Menurut dia, demi mengamankan program pembangunan, pemerintahan Presiden Soeharto tidak lagi berpegang pada idealisme lama. Sejauh memberi kontribusi terhadap proses penanaman modal, dan kehadiran unsur asing di sini dianggap sebagai sesuatu yang positif, serta tak akan mengganggu ke-Indonesia-an. Karena begitu besarnya pengaruh asing dalam era Orde Baru, Soedjatmoko kemudian memberi alasan pembenar dengan mengatakan perlunya nasionalisme pembangunan. Dengan kata lain, ukuran dari “*nation and character building*” pada era Orde Baru adalah “pembangunan”. Sebuah proses perubahan berencana (*planned changes*) dan direncanakan oleh pemerintahan yang teknokratik.¹⁶⁰

Saat ini, ketika pengaruh globalisasi sangat kuat dan menggurita dalam relung paradigma dan kebudayaan bangsa, banyak di antara masyarakat Indonesia yang silau terhadap gemilangnya “cahaya” yang dipancarkan globalisasi. Sampai-sampai Jakob Soemardjo merasa khawatir, jangan-jangan Sumpah Pemuda kita sekarang adalah “Dunia tanah airku, kemanusiaan adalah kebangsaanku, dan Bahasa Inggris atau Amerika adalah bahasaku”.¹⁶¹

Sumpah Pemuda adalah satu hal, namun hal lain yang tak kalah pentingnya adalah substansi dan hakikatnya. Kekhawatiran akan semakin lunturnya kecintaan terhadap kebangsaan di kalangan masyarakat sekarang, bisa jadi merupakan peringatan awal dari kecenderungan yang menafikan perjuangan para pendahulu dalam menyusun sebuah republik yang diberi nama *funding leader* Indonesia. Ditambah lagi bahwa kecenderungan umum masyarakat sekarang kurang memahami budaya sendiri dan lebih suka mencangkok gaya hidup asing yang jauh dari nilai nasionalisme. Apalagi dengan makin gencarnya penguasaan asing atas aset-aset ekonomi bangsa Indonesia, sangat beralasan bila kemudian muncul kepedulian untuk mengaktualkan dan mengontekstualisasikan semangat nasionalisme ini. Barangkali, ke sanalah semestinya perhatian dan semangat nasionalisme bangsa Indonesia diarahkan.¹⁶²

Untuk itu, Syaikh Musthafa al-Ghulâyayn menyatakan, semangat nasionalisme dapat dilihat dari semangat warga negara untuk berusaha dan bekerja demi mewujudkan

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Laporan *Kompas*, 20 Oktober 2007.

¹⁶² Indria Samego, *ibid.*

kebaikan negara. Seorang nasionalis sejati saat ini, tambah Musthafa, adalah orang yang rela sakit bahkan mati demi tegaknya negara dan kesejahteraan rakyatnya.¹⁶³

Musthafa menambahkan, kewajiban seorang nasionalis adalah selalu meningkatkan jumlah orang-orang nasionalis terdidik yang berakhlak mulia, memiliki wawasan luas, visioner, menguasai ilmu pengetahuan, sehingga dapat menggerakkan semua sektor kehidupan secara nasional yang dapat menunjang kesejahteraan bangsa, seperti sektor ekonomi, sosial, budaya, dan politik.¹⁶⁴

Tidak dapat dikatakan merdeka, lanjut Musthafa, jika suatu negara masih belum independen dari campur tangan asing.¹⁶⁵ Sebab menurutnya, *hurriyyah* (kemerdekaan) adalah pembebasan dari segala ikatan. *Al-hurru* (orang yang merdeka) merupakan antonim dari kata *al-abdu* (hamba), sebab *al-hurru* berarti bebas dari perbudakan sehingga dia juga memiliki “pilihan” sendiri. *Al-hurru* juga berarti baik jika digabungkan dengan *al-thîn* atau *al-ramlu*, seperti *ramlatu al-hurrun* berarti pasir yang baik ditanami (tanah yang subur). Jadi, *al-hurriyyah* menunjukkan pengertian suci, murni dari segala sesuatu yang menodainya.¹⁶⁶ Sehingga negara yang merdeka seperti NKRI harus bebas secara individual, organisatoris, ekonomi, dan politik.¹⁶⁷ Dengan demikian, NKRI harus memiliki pilihan sendiri tanpa didekte oleh pihak asing. Apa yang disampaikan Musthafa AL-Ghalayayn lebih sebat silam masih sangat relevan hingga saat ini.

Intervensi dan gempuran secara ekonomi dari pihak asing terhadap negara bangsa yang berkembang seperti Indonesia dapat ditunjukkan oleh gejala neoliberalisme global yang semakin merajalela.¹⁶⁸ Oleh karena itu, pemahaman mengenai semangat nasionalisme memerlukan upaya kontekstualisasi seiring perkembangan zaman. Sebagai lembaga pendidikan sekaligus sosial, pesantren tidak boleh ketinggalan dalam upaya kontekstualisasi pemahaman nasionalisme sekaligus pesantren dituntut untuk menjadi penggerak utama dalam perjuangan nasionalisme kontemporer.

Untuk itu, epistemologi nasionalisme dalam wacana fiqh di pesantren perlu selalu ditumbuhkan, dikuatkan, dan dikembangkan secara terus menerus. Hal ini bisa berangkat

¹⁶³ Syaikh Musthafa al-Ghulâyayn, *‘Idzdzatu al-Nâsyi’în; Kitâbu Akhlâq wa Adâbu wa Ijtimâ’* (Beirut: Mahfûdzah li al-Mu’allif, cet 6, 1949), 82.

¹⁶⁴ *Ibid*, 82-84.

¹⁶⁵ *Ibid*, 83.

¹⁶⁶ *Ibid*, 86.

¹⁶⁷ *Ibid*, pada bab *al-Anwâ’u al-Hurriyyah*, 90-94.

¹⁶⁸ Pembahasan mengenai bangsa Indonesia dan Islam tradisional *vis a vis* neoliberalisme global, bisa dituntaskan dalam Nur Kholik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme; Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad* (Yogyakarta: LKiS, cet I, 2008).

dari penciptaan suasana pendidikan, interaksi, dan relasi yang demokratis, menumbuhkan sikap toleransi, dan penguatan kesadaran pluralisme serta tantangan nasionalisme global-kontemporer di kalangan santri. Terdapat beberapa tawaran yang dapat penulis ajukan di sini untuk mewujudkan maksud tersebut.

Pertama, perluasan kurikulum fiqh dan ushul fiqh. Fiqh dan ushul fiqh sebagai “filsafat hukum Islam” perlu ditambah porsinya dan diperluas tidak hanya satu madzhab. Hal ini dimaksudkan agar santri dapat menjawab segala macam persoalan kontemporer yang semakin kompleks dan tersophistikasi. Di samping itu, agar tetap tertanam semangat pluralisme, toleran, tradisi dialog dan akademis, bijak, luwes, dan moderat dalam kepribadian santri. Untuk mendukung upaya ini, pelajaran mengenai sejarah kodifikasi syariah dan fiqh perlu diintensifkan. Dengan mengintensifkan pembelajaran ini, diharapkan akan tumbuh dan terpelihara kesadaran bahwa hukum Islam yang identik dengan fiqh tidaklah statis, melainkan dinamis dan berkembang sesuai dengan konteks yang melingkupinya, baik tempat maupun waktu.

Kedua, pembelajaran tasawwuf perlu ditingkatkan. Sebab, tasawwuf ini lebih membebaskan sekaligus melapangkan. Sesuatu yang bertentangan dalam tataran syariah, justru memiliki titik temu dalam tasawwuf. Hal ini sangat mendukung bagi pembentukan karakter individu yang lapang dada, *nyegoro*. Sebab menurut Fudloli Zaini, tasawwuf adalah jalan khusus dari berbagai jalan yang ditempuh oleh para *sâlik* untuk dapat mencapai tujuan, yaitu kesempurnaan iman yang mencapai derajat keyakinan indrawi dan hakiki.¹⁶⁹ Tujuan itu hanya bisa dicapai dengan segala macam *riyâdlah*, seperti sabar, *wara'*, zuhud, dan lain sebagainya. Jiwa sufi seperti ini pada gilirannya akan menjadi dasar pembentukan jiwa nasionalisme yang tangguh.

Ketiga, pesantren perlu menghapus kecenderungan pendikotomian ilmu menjadi ilmu umum dan ilmu agama. Dalam perjuangan nasionalisme tidak hanya membutuhkan aspek keilmuan yang berorientasi akhirat *an sich*. Dibutuhkan ilmu-ilmu yang lain seperti pengetahuan segala macam perindustrian agar sumber daya alam dapat diimbangi dengan sumber daya manusia yang memadai sehingga intervensi asing terhadap kekayaan alam dalam negeri dapat diminimalisasi.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Dikutip oleh Ahmad Zahro, *Lajnah Batsul Masa'il 1926-1999; Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 45.

¹⁷⁰ Menurut Ahmad Rofiq, pembelajaran ilmu-ilmu sosial dan pengetahuan alam sangat minim di pesantren-pesantren. Lihat Ahmad Rofiq, “NU/Pesantren dan Tradisi Pluralisme dalam Konteks Negara-

Keempat, pembelajaran sejarah nasional Indonesia perlu dilaksanakan secara massif di pesantren. Artinya, sejarah nasional Indonesia perlu dimasukkan dalam kurikulum pembelajaran yang baku di pesantren. Hal ini dilakukan agar komunitas pesantren tidak tercerabut dari sejarah bangsanya dan perjuangan para leluhurnya yang merupakan para kiai pengasuh pesantren terdahulu. Ini akan menumbuhkan rasa memiliki generasi muda terhadap negara ini sehingga dapat berbuat banyak demi perbaikan bangsa.

Dari upaya-upaya itu, komunitas pesantren diharapkan dapat satu suara dalam perjuangan nasionalisme. Selain itu, kalangan pesantren tidak akan gamang dalam menghadapi tantangan dunia global masa kini. Masyarakat pesantren akan mampu mengontekstualisasikan wacana dan sikap nasionalisme pada masa kini, tanpa tercerabut dari akar epistemologis tradisi intelektualnya. Dengan begitu, masyarakat pesantren konsisten terhadap prinsip paradigma keilmuannya yang paling canggih, yaitu *al-muhâfadatu 'alâ al-qadîmi al-shâlih wa al-akhdu bi al-jadîdi al-ashlâh*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur`ânul Karim

- A. Effendy Choirie, "Pelopor Gerakan Kebangsaan, Rapuh di Ekonomi", dalam Gp-ansor Online. Diakses 2 November 2012.
- Abdur Rahman I. Doi, *Shari'a The Islamic Law*, alih bahasa: Basri Iba Asghari dan Wadi Masturi (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993).
- Abdur Rozaki, "Pemilu 2004 di Madura: Pertarungan Ideologi Kiai, Kerabat, dan Uang", Ire' Sinsight Working Paper, Yogyakarta: *Institute for Research and Empowerment (IRE)*, 2008.
- Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Abdurrahman Wahid [Ed.], *Ilusi Negara Islam; Ekspansi gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: LibForAll, 2009).
- _____, *Menggerakkan Tradisi; Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, cet 2, 2007).
- Abidin Anwar. *Relegius Iptek* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Abu Darrin dkk., *Sarung & Demokrasi* (Surabaya: LTN PWNu Jatim, 2008).
- Abu Ishaq ibn Ibrahim ibn Yusuf al-Syirazi, *Al-Luma' fi Ushûlu al-Fiqh* (Semarang: Maktabah wa Mathba'a Usaha Keluarga, tt).
- Agus Sunyoto, *Suluk Siti Jennar* (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Agus Syafi'I, *Budaya Kosmopolitan di Pesantren*, dalam <http://mubarak-institute.blogspot.com>. Diakses 10 Agustus 2010.
- Ahmad Salehudin, *Dilema Pesantren Salaf di Tengah Penetrasi Pasar dan Pragmatisme Masyarakat (Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Jember Jawa Timur)*, Laporan Penelitian untuk Kemenag, 2009.
- Ahmad Suaedy [Ed.], *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Ahmad Zahro, *Lajnah Batsul Masa'il 1926-1999; Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Alfian, *Perang di Jalan Allah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987).
- Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Amin Haedari, dkk, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas* (Jakarta: IRD PRESS, 2005).
- Andre Feillard, *NU vis a vis Negara*, terj. Lesmana, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Arief Musthofifin, "82 Tahun Hayat NU, Dihancurkan", dalam *NU Online*, 21/01/2008.
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999).
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996).

- Badrus Sholeh [Ed.], *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2007).
- Cucuk Suparno, "I Love You Full Indonesia," dalam *Jawa Pos*, 21 Juli 2009.
- Dawam Rahardjo (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1985).
- Fanani dan Elly (ed), *Menggagas Pesantren Masa Depan; Geliat Suara Santri Untuk Indonesia Baru* (Yogyakarta: Qirtas, 2003).
- Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Hambali Rasidi dkk., *Rahasia Politik Kiai Ramdhan* (Sumenep: ESI Press, 2008).
- Hans Kohn, *Nasionalisme, Arti dan Sejarahnya* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1984).
- Hanun Asrohah, "Pelebagaan Pesantren: Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", dalam *Akademika*, vol. 18, 2006.
- Hasanuddin Wahid, "Teologi Pembebasan dan Pembebasan Teologi", dalam Makalah yang disajikan sebagai pengantar diskusi dalam acara PKD PMII se-Banten di Pandeglang Akhir Pebruari 2006.
- Hasyim Asy'ari, *Al-Qanun al-Asasi li Jam'iyat al-Nahdlat al-'Ulama'* (Kudus: Menara Kudus, 1971).
- Ichlasul Amal dan Armaidly Armawi (ed.), *Regionalisme, Nasionalisme, dan Ketahanan Nasional* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 2000).
- Ilham Khoiri & Maria Hartiningsih, "Bangsa yang Belum Selesai di Mata Yudi Latif," dalam *Kompas*, 20 Mei 2007.
- Imam Nahrawi, *Moralitas Politik PKB; Aktualisasi PKB Sebagai Partai Kerja, Partai Nasional dan Partai Modern* (Malang: Averroes, cet 1 2005).
- Imam Suprayogo, *Kiai dan Politik; Membaca Citra Politik Kiai* (Malang: UIN-Malang Pres, 2007).
- Indria Samego, "Menumbuhkan (Kembali) Nasionalisme Melalui Nilai-Nilai Kearifan Lokal", dalam makalah yang disampaikan dalam seminar nasional Seratus Tahun Kebangkitan Nasional yang diselenggarakan oleh Sekretariat Negara RI bekerjasama dengan Universitas Tanjung Pura, Kalimantan Barat, Pontianak, 28 Mei 2008.
- Ismail SM, et.al., *Dinamika Pesantren dan Madrasah* (Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2002).
- Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dkk, *Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2010).
- Kompas, 20 Oktober 2007.
- Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama; Biografi KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LkiS, 2008).
- Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993).
- Maimun Syamsuddin, "Hermeneutika Cangkolang dalam Proses Pendidikan Berbasis Moral," dalam *Jurnal Edukasi*, Sumenep, dapat diakses di <http://jurnal-edukasi.blogspot.com/>. Diakses 26 Juni 2010.

- Manfred Ziemek, *Pesantren dan Perubahan* (Jakarta: P3M, 1986).
- Mansur, *Moralitas Pesantren* (Yogyakarta: Safiria Insani Press, 2004).
- Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist Pesantren in Contemporary Indonesia", paper presented at the ISIM workshop on "The Madrasa in Asia", the Netherlands, 23-24 May 2004.
- Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994).
- Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles, 1958).
- Miftah Arifin, *Wacana Pengembangan Pesantren di Era Globalisasi*, dalam *Jurnal Edu-Islamika*, Vol. 3 No. 1 Maret 2012.
- Milad Hanna, *Qabûlu al-Âkhar; Min Ajli Tawâshuli Hiwâri al-Hadârât* (Cairo, Mesir: Al-I'lâmiyyah Li al-Nasy, 2000).
- Muhaimin Iskandar, *Gus Dur, Islam, dan Kebangkitan Bangsa* (Yogyakarta: Klik R, 2007).
- Muhaimin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam; Mengurai Benang Kusut Dunia Pendidikan* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2006).
- _____, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Surabaya: Pelajar Pustaka, 2004).
- Muhammad Ma'mun Jauhari, "Hilangnya Epistemolgi dari Wacana Fiqh," dalam *Jurnal Lisan; Media Komunikasi dan Dirasah Islamiyah*, PIP PP Al-Falah Silo Jember, Edisi Januari 2004.
- Muhammad Rashid Ridla, *Tafsîr Al-Qur`ân al-Hâkim al-Shâhir bi al-Tafsîr al-Manâh*, Jld II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt).
- Muhammad Idris Jauhari, *Sistem Pendidikan Pesantren* (Sumenep: Al-Amien Printing, 2002).
- Nur Kholik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme; Tantangan dan Harapan Menjelang Satu Abad* (Yogyakarta: LKiS, cet I, 2008).
- Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Peter L Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan* (Jakarta: LP3ES, 1990).
- Said Aqil Husein Al-Munawar, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005).
- Said Aqil Siraj, "Santri dan Semangat Nasionalisme", dalam *Opini Jawa Pos*, 11 Januari 2013.
- Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif, 1979), 263. Lihat juga Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

- Sayyid Abi Bakar, *Al-Farâid Al-Bahiyah; Fi Qawâ'idu al-Fiqhiyyah* (Surabaya: Al-Hidayah, tt).
- Slamet Johanès Purwadi dan Ferry Muhammadsyah Siregar, *Pesantren dan Tantangan Modernitas di Indonesia*, Laporan penelitian, dalam <http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/ern-v-04.pdf>. Diakses 23 Juni 2010.
- Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- _____, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 94).
- Sudirman Taba, *Pergulatan Dunia Pesantren* (Jakarta: P3M Jakarta, 1985).
- Syahrin Harahap (Ed), *Perguruan Tinggi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1998).
- Syaikh Musthafa al-Ghulâyayn, *'Idzdzatu al-Nâsyi'in; Kitâbu Akhlâq wa Adâbu wa Ijtimâ'* (Beirut: Mahfûdzah li al-Mu'allif, cet 6, 1949).
- Syaikh Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim; Tharîq al-Ta'lim* (Surabaya: Maktabat al-Hidayah, tt).
- Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia versi offline*, Dari KBBI Daring Edisi III, dalam <http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi>.
- Tim Penulis Daruttaqwa, "Piagam Madinah Sebagai Rujukan Kehidupan Berbangsa dan Bernegara", dalam website Daruttaqwa, www.daruttaqwa.org. Diakses 10 Juli 2013.
- Tim Penulis, *Pendidikan Aswaja & Ke-NU-an* (Surabaya: Lembaga Pendidikan Ma'arif NU Jawa Timur, 2006).
- Tim Penulis, *Pendidikan Aswaja dan Ke-NU-an untuk MTs/SMP Kelas VII* (Surabaya: LP Ma'arif NU Jawa Timur, 2006).
- Tim Penyusun, *Jejak Masyayikh Annuqayah* (Sumenep: BPMA, 2004).
- Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawir*.
- Wensinck, *Mohammad en de Yoden le Medina* (ttp: ttp, 1928).
- Yudi Latif, "Titik Temu Keagamaan dalam Kebangsaan Multikultural", dalam *Majalah Baitul Muslimin*, No. 01, Juli 2008.
- _____, *Intelegensia Muslim dan Kuasa; Genealogi Intelligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012).
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1985).

Lampiran ...1

NAHDLATOEL OELAMA "RESOELUSI"

MOEKTAMAR NAHDLATOEL `OELAMA` ke-XVI jadi diadakan di POERWOKERTO moelai malam hari Rebo 23 hingga malam Sabtoe Rb. `oetsani 1365, bertepatan dengan 26 hingga 29 Maret 1946.

Mendengar:

Keterangan² tentang soesana genting jang melipoeti Indonesia sekarang, disebabkan datangja kembali kaoem pendjadjah, dengan dibantoe oleh kaki-tanganja jang menjeloendoep ke dalam masjarakan Indonesia:

Mengingat:

- b. bahwa Indonesia adalah negeri Islam
- c. bahwa Oemmat Islam dimasa laloe telah tjoekoep menderita kedjahatan dan kezholiman kaoem pendjadjah;

Menimbang:

- a. bahwa mereka (Kaoem Pendjajah) telah mendjalankan kekedjaman, kedjahatan dan kezholiman dibeberpa daerah daripada Indonesia.
- b. bahwa mereka telah mendjalankan mobilisasi (Pengerahan tenaga peperangan) oemoem, goena memeperkosa kedaoelatan Repoeblik Indonesia;

Berpendapatan:

Bahwa oentoek menolak bahaja pendjadjahan itoe tidak moengkin dengan djalan pemitjaraan sadja;

1. Berperang menolak dan melawan pendjadjah itoe Fardloe `ain (jang harus dikerdjakan oleh tiap² orang Islam, laki², perempuan, anak², bersendjata atau tidak (bagi orang jang berada dalam djarak lingkaran 94 Km. Dari tempat masoek kedoedoekan moesoeh).
2. Bagi orang² jadi berada diluar djarak lingkaran tadi, kewadajiban itu fordloe kifayah (jang tjoekoep, kalau dikerdjakan sebagian sadja).
3. Apa bisa kekoeatan dalam No. 1 beloem dapat mengalahkan moesoeh, maka orang² jang berada diluar djarak lingkaran 94 Km. Wadjib berperang djoega membantoe No. 1, sehingga moesoeh kalah.
4. Kaki tangan moesoeh adalah pemetjah keboelatan teqad dan kehendak ra`jat, dan haroes dibinasakan menoeroet hoekoem Islam sabda Chadits, riwayat Moeslim.

Resoeloesi ini disampaikan kepada:

1. P.J.M. Presiden Repoeblik Indonesia dengan perantaraan Delegasi Moe`amar.
2. Panglima tertinggi T.R.I.
3. M.T. Hizboellah
4. M.T. Sabilillah
5. Ra`jat Oemoem.

Sumber: NU Online

MAKLUMAT NAHDLATUL ULAMA

Bahwa Sepanjang Sejarah Republik Indonesia, setiap upaya mempersoalkan Pancasila sebagai ideologi negara apalagi upaya untuk menggantikannya, terbukti senantiasa menimbulkan perpecahan di kalangan bangsa dan secara realistis tidak menguntungkan umat Islam sebagai mayoritas.

Hingga kini Pancasila sebagai ideologi negara masih tetap merupakan satu-satunya Ideologi yang secara dinamis dan harmonis dapat menampung nilai-nilai keanekaan agama maupun budaya, sehingga Indoensia kokoh dan utuh tidak terjebak menjadi negara agama (teokrasi) maupun menjadi negara sekuler yang mengabaikan nilai-nilai keagamaan.

Dewasa ini, mulai terasa upaya menarik Pancasila ke kiri dan ke kanan dalam suasana liberalisasi, yang apabila tidak diwaspadai oleh seluruh komponen bangsa akan membahayakan dan menggoyah eksistensi dan posisi Pancasila itu sendiri.

UUD 1945 merupakan pengejawantahan yang memuat tata nilai yang ada dalam Pancasila. Sementara amandemen terhadap UUD 1945 telah menjadi kenyataan sejarah karena perkembangan kebangsaan, namun pemenuhan terhadap kebutuhan tersebut, tidak boleh melampui tata-nilai Pancasila itu sendiri.

Gerakan reformasi yang melahirkan amandemen terhadap UUD 1945, diakui telah banyak menyumbangkan demokrasi dan kebebasan hak asasi, namun di rasakan pula bahwa reformasi juga melahirkan problem-problem tertentu, maka wajar kalau reformasi di renungkan kembali.

Pancasila sebagai landasan yang berkerangka UUD 1945 melahirkan ketatanegaraan yang di wadahi dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia(NKRI), oleh karenanya sistem otonomi daerah dan otonomi khusus sama sekali tidak boleh menjurus kepada disintegrasi bangsa, apalagi pemisahan kewilayahan.

Perjuangan menegakkan agama dalam Negara Pancasila haruslah di tata dengan prinsip kearifan, tidak boleh menghadapkan agama terhadap negara atau sebaliknya, tetapi dengan meletakkan agama sebagai sumber inspirasi serta menyumbangkan tata nilai agamayang kemudian di proses melalui prinsip demokrasi dan perlindungan terhadap seluruh kepentingan bangsa. Sedangkan masing-masing agama di Indonesia dapat melakukan kegiatannya dengan leluasaa dalam dimensi kemsayarakatan (*civil society*)

Maka dengan ini, Nahdlatul Ulama

**MENEGUHKAN KEMBALI KOMITMEN KEBANGSAANNYA UNTUK
MEMPERTAHANKAN DAN MENGEMBANGKAN PANCASILA DAN UUD 1945
DALAM WADAH NEGARA KESATUAN REPUBLIK INDONESIA (NKRI).**

Peneguhan ini dilakukan karena menurut NU, Pancasila, UUD 1945 dan NKRI adalah upaya final seluruh bangsa

Ditetapkan dalam Munas dan Konbes NU
Di Surabaya, 5 Rajab 1427 H/30 Juli 2006

ttd.

ttd.

DR. KH M. A. Sahal Mahfudh

H. A. Hsyim Muzadi

Sumber: NU Online

Lampiran...3

**KEPUTUSAN MUSYAWARAH NASIONAL ALIM ULAMA
NAHDLATUL ULAMA
NOMOR II/MAUNU/1404/1983 TENTANG
PEMULIHAN KHITTAH NAHDLATUL ULAMA 1926**

Menetapkan :

I. DEKLARASI TENTANG HUBUNGAN PANCASILA DENGAN ISLAM

6. Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama dan tidak dapat diperguriakan untuk menggantikan kedudukan agama.
7. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945, yang menjwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
8. Bagi Nahdlatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syari' ah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
9. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya ummat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'at agamanya..
10. Sebagai konsekwensi dari sikap di atas, Nahdlatul'Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekwen oleh semua fihak.

Sukorejo, Situbondo : 16 R. Awwal 1404
21 Desember 1983

Sumber: Buku Keputusan Mukhtar NU XXVII yang diterbitkan oleh PWNU
Jawa Timur

**Resoloesi N.U. Tentang
Djihad fi Sabilillah**

Bismillahirrochmanir Rochim

R e s o l o e s i :

Rapat besar wakil-wakil Daerah (Konsul 2) Perhimpoean Nahdlatoel Oelama seluruh Djawa-Madura pada tanggal 21-22 Oktober 1945 di Surabaya.

Mendengar:

Bahwa di tiap 2 Daerah di seluruh Djawa-Madura ternyata betapa besarnya hasrat Ummat Islam dan Alim Oelama di tempatnya masing 2 untuk mempertahankan dan menegakkan AGAMA, KEDAULATAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA MERDEKA.

Menimbang:

- a. bahwa untuk mempertahankan dan menegakkan Negara Republik Indonesia menurut hukum agama Islam, termasuk sebagai kewajiban bagi tiap 2 orang Islam.
- b. bahwa di Indonesia ini warga Negaranya adalah sebagian besar terdiri dari Umat Islam.

Mengingat:

- b. bahwa oleh pihak Belanda (NICA) dan Djepang yang datang dan berada disini telah banyak sekali didjalankan kedjahatan dan kekedjaman jang mengganggu ketentraman umum.
- c. bahwa semua jang dilakukan oleh mereka itu dengan maksud melanggar Kedaulatan Negara Republik Indonesia dan Agama, dan ingin kembali mendjadjah disini maka dibeberapa tempat telah terdjadi pertempuran jang mengorbankan beberapa banyak jiwa manusia.
- d. bahwa pertempuran 2 itu sebagian besar telah dilakukan oleh Ummat Islam jang merasa wajib menurut Agamanya untuk mempertahankan Kemerdekaan Negara dan Agamanya.
- e. bahwa didalam menghadapi sekalian kedjadian 2 itu perlu mendapat perintah dan tuntunan jang njata dari Pemerintah Republik Indonesia jang sesuai dengan kedjadian 2 tersebut.

Memutuskan:

1. memohon dengan sangat kepada Pemerintah Republik Indonesia supaja menentukan suatu sikap dan tindakan jang njata serta sepadan terhadap usaha-usaha jang akan membahajakan Kemerdekaan dan Agama dan Negara Indonesia terutama terhadap pihak Belanda dan kaki – tangannya.
2. supaja memerintahkan melandjutkan perjuangan bersifat “sabilillah” untuk tegaknya Negara Republik Indonesia Merdeka dan Agama Islam.

Surabaya, 22 –10-1945